UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CAMPUS MARECHAL CÂNDIDO RONDON
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM HISTÓRIA

FELIPE SALVADOR WEISSHEIMER

**RICHARD FRANCIS BURTON E A INSERÇÃO DO KAMA-SUTRAS COMO UM
MANUAL SEXUAL ENTRE OS VITORIANOS (INGLATERRA, 1883)**

Marechal Cândido Rondon

2014

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CAMPUS MARECHAL CÂNDIDO RONDON
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM HISTÓRIA

FELIPE SALVADOR WEISSHEIMER

**RICHARD FRANCIS BURTON E A INSERÇÃO DO KAMA-SUTRAS COMO UM
MANUAL SEXUAL ENTRE OS VITORIANOS (INGLATERRA, 1883)**

Dissertação de Mestrado, de Felipe Salvador Weissheimer, apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História, Poder e Práticas Sociais.

Linha de pesquisa: Práticas Culturais e Identidades.

Orientadora: Profa. Dra. Ivonete Pereira.

Marechal Cândido Rondon

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca da UNIOESTE – Campus de Marechal Cândido Rondon – PR., Brasil)

W433r Weissheimer, Felipe Salvador
Richard Francis Burton e a inserção do Kama-Sutras como um manual sexual entre os vitorianos (Inglaterra, 1883) / Felipe Salvador Weissheimer. - Marechal Cândido Rondon, 2014.
129 p.

Orientadora: Prof. Dr. Ivonete Pereira

Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Marechal Cândido Rondon, 2014.

1. Sexualidade. 2. Gênero. 3. Kama-sutras. 4. Burton, Richard Francis, 1821-1890. 5. Inglaterra vitoriana. I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. II. Título.

CDD 22.ed. 306

306.7

CIP-NBR 12899

Ficha catalográfica elaborada por Marcia Elisa Sbaraini-Leitzke CRB-9/539

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CAMPUS MARECHAL CÂNDIDO RONDON
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM HISTÓRIA

FELIPE SALVADOR WEISSHEIMER

RICHARD FRANCIS BURTON E A INSERÇÃO DO KAMA-SUTRAS COMO UM
MANUAL SEXUAL ENTRE OS VITORIANOS (INGLATERRA, 1883)

Dissertação apresentada como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

Marechal Cândido Rondon, ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ivonete Pereira – UNIOESTE
(Presidenta da Banca Examinadora)

Profa. Dra. Yonissa Marmit Wadi – UNIOESTE
(Examinadora)

Profa. Dra. Janine Gomes da Silva – UFSC
(Examinadora)

DEDICATÓRIA

A minha companheira Mayarha Baggio.
A minha mãe Roseli Salvador Weissheimer.

AGRADECIMENTOS

A todos os professores e funcionários da Pós-graduação em História da UNIOESTE, que, desde a sua criação, construíram um programa de qualidade.

Aos professores Rinaldo José Varussa, Gilberto Grassi Calil, Yonissa Marmit Wadi, Méri Frotscher, Marcos Nestor Stein e Alexandre Sebastião Ferrari Soares, que foram os responsáveis pelas disciplinas que cursei no mestrado. As discussões e debates que fizemos no decorrer das disciplinas foram muito importantes para o desenvolvimento desta pesquisa. Neste sentido, também agradeço a todos os colegas das disciplinas, bem como os demais, tanto da academia quanto fora, que auxiliaram neste período.

As professoras Janine Gomes da Silva e Yonissa Marmit Wadi que participaram da qualificação e da defesa. Suas observações contribuíram significativamente para o aprimoramento da pesquisa.

Em especial, agradeço a minha orientadora Ivonete Pereira, que auxiliou de forma singular para resolver os problemas e as dúvidas que surgiram na análise das fontes e dos referenciais da pesquisa.

“Qualquer gesto ou expressão pode gerar excitação em uma mente fantasiosa”.

Felipe Salvador Weissheimer

RESUMO

Dentre os vários “*Kama-sutras*” difundidos no mercado, a versão clássica foi escrita por Vatsyayana (século I-IV, aproximadamente) e publicada na Inglaterra em 1883 pela Sociedade Hindu Kama-Shastra. Richard Francis Burton foi o membro de maior importância na Sociedade Hindu Kama-Shastra, pois, além de fomentar a publicação, auxiliou na tradução, editou e enunciou vários comentários ao longo da obra. Em seus comentários, percebemos que o projeto da tradução e publicação do *Kama-sutras* visava em especial à instituição de “novas” práticas sexuais aos seus contemporâneos. Para ele, importava não apenas “conhecer o outro”, mas “aprender com o outro”, e o discurso de Vatsyayana foi constituído por ele neste “manual de aprendizagem”.

A partir do *Kama-sutras*, Burton imaginou um “Oriente exótico”, portador de conhecimentos sexuais e eróticos. Este “Oriente exótico” do tradutor-comentador criou um efeito discursivo de considerável estímulo sobre as disposições afetivas dos leitores, fato que reforçou sua ação ideológica de transformação das práticas eróticas e sexuais dos vitorianos. Burton achava que o *Kama-sutras* era importante para os ingleses, pois continha “muitas coisas novas e interessantes sobre a união dos sexos”. Além disso, observava que a ignorância acerca do “sexo” levava o homem inglês a não desfrutar totalmente dos prazeres matrimoniais, além de não satisfazer plenamente os desejos sexuais de sua esposa. Assim, percebemos que havia um sentido imanente ao discurso de Burton sobre o passado indiano, no qual o tradutor-comentador buscou pela pretensão de se alcançar a “verdade” sobre o passado indiano, atingir a realidade inglesa do final do século XIX.

Nas análises dos relatos dos envolvidos na tradução e publicação do *Kama-sutras*, constatamos, por exemplo, a existência de interdições legais, tais como as promulgadas pela Lei de Publicações Obscenas de 1857, que regulavam as publicações de cunho erótico e sexual. Além disso, a partir de uma revisão historiográfica e tomando os relatos dos envolvidos na produção do *Kama-sutras* como fonte, constatamos que os conflitos entre os produtores do *Kama-sutras* e os “guardiões” da castidade (que combatiam as ditas “publicações obscenas”) se deram, sobretudo, no seio da classe burguesa, mesmo não sendo um conflito exclusivamente burguês.

Neste sentido, buscamos analisar (não somente a tradução inglesa do *Kama-sutras*, mas, também, outros textos que estiveram no emaranhado de relações interdiscursivas), as representações, intervenções e disciplinas, construídas social e culturalmente na Inglaterra do

final do século XIX, que incidiram sobre os corpos e sobre as identidades dos sujeitos daquele contexto.

Palavras-chave: *Kama-sutras*; Richard Francis Burton; Inglaterra vitoriana; Sexualidade; Gênero.

ABSTRACT

TITLE: RICHARD FRANCIS BURTON AND THE INSERTION OF KAMA-SUTRAS BECAME A SEXUAL MANUAL AMONGST VICTORIANS (ENGLAND, 1883)

Amongst the various *Kama-sutras* published in the market, the classical version was written by Vatsyayana (I-IV centuries, approximately) and published in England in 1883 by the Kama-Shastra Hindu Society. Richard Francis Burton was the member with most importance in the Kama-Shastra Hindu Society, given that he not only fomented the publication, but also helped with the translation, edited and uttered several comments during the work. In his comments, we can notice how the project of translation and publication of the *Kama-sutras* pointed specially towards the institution of “new” sexual practices to his contemporaries. For him, mattered not only “to know the other”, but also “to learn with the other”, and the discourse of Vatsyayana was built by him in this “learning manual”.

From the *Kama-sutras*, Burton imagined an exotic “East”, carrier of sexual and erotic knowledge. This “imagined community” by the translator-commentator created a discursive effect of considerable stimulus over the affective dispositions of the readers, fact that reinforced his ideological action of Victorian erotic and sexual practices transformation. Burton thought that the *Kama-sutras* was important for Englishmen, for it contained “many new and interesting things about the union of sexes”. Moreover, he observed that the ignorance about “sex” led Englishmen to not fully enjoy marital delights, as well as not completely satisfying the sexual desires of their wives. Thus, we notice that there was an immanent sense in the discourse of Burton about Indian past, in which the translator-commentator sought for the intent of reaching the “truth” about Indian past, strike English reality at the end of the 19th century.

In the analysis of the extracts from those involved in the translation and publication of *Kama-sutras*, there can be seen, for instance, the existence of legal interdictions, such as those promulgated by the Obscene Publications Act of 1857, which regulated the publications of an erotic and sexual sort. Besides, after a historiographical review and taking the reports of those involved in the production of the *Kama-sutras* as a source, we have seen that the conflicts between the producers of the *Kama-sutras* and the “guardians” of chastity (who fought the so called “obscene publications”) happened, above all, in the bosom of the bourgeois class, even if it was not an exclusively bourgeois conflict.

In this sense, we analyze (not only the English translation of the Kama-sutra, but also other texts that were at the tangle of relationships interdiscursive), the representations, interventions and disciplines, social and culturally constructed in England in the late nineteenth century, that focused on bodies and on the identities of the Victorians.

Keywords: *Kama-sutras*; Richard Francis Burton; Victorian England; Sexuality; Gender.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. O KAMA-SUTRAS DE VATSYAYANA	35
2.1. VATSYAYANA E A RESSIGNIFICAÇÃO DA TRADIÇÃO HINDU-BRAMÂNICA	35
2.2. <i>DHARMA, ARTHA E KAMA</i> E A ÉTICA SEXUAL DA DOMINAÇÃO MASCULINA	41
3. O KAMA-SUTRAS E A MODERNIDADE INGLESA	51
3.1. BURTON E O <i>KAMA-SUTRAS</i> : ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES	51
3.2. O CONTROLE SOBRE OS CORPOS NA MODERNIDADE INGLESA	55
3.3. A INTERDIÇÃO DO SEXO NA LEI DE PUBLICAÇÕES OBSCENAS (<i>OBSCENE PUBLICATIONS ACT</i>) DE 1857	66
4. O ROMANTISMO, A HISTERIA E O KAMA-SUTRAS	80
4.1. O <i>KAMA-SUTRAS</i> EM FACE AO ROMANTISMO VITORIANO	80
4.2. OS DISCURSOS SOBRE A HISTERIA FEMININA	102
4.3. A HISTERIA E O <i>KAMA-SUTRAS</i>	108
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
FONTES	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122
ANEXOS	127

1. INTRODUÇÃO

O *Kama-sutras* é um livro que desperta o imaginário e a curiosidade do público em geral. Desde sua primeira publicação no Ocidente (Inglaterra, 1883), este influenciou inúmeras obras que se apropriaram de seu título, comentaram e ressignificaram seu conteúdo.

Ao longo do século XX surgiram várias publicações sob o título de *Kama-sutras*. Desde então, o mercado, de uma forma geral, transformou o *Kama-sutras* em um bem cultural, sinônimo do exotismo e da volúpia sexual. Neste sentido, o *Kama-sutras* foi explorado de várias maneiras, seja em publicações ilustradas (não havia imagens eróticas na primeira publicação inglesa) ou, até mesmo, tornando-se marca de cosméticos, incensos ou produtos eróticos.

Dentre as várias publicações que levam o título de *Kama-sutras* difundidas no mercado, a versão clássica foi escrita por Vatsyayana e posteriormente publicada na Inglaterra em 1883 sob a coordenação de Richard Francis Burton. Esta versão inglesa do *Kama-sutras* foi publicada sob o título *The Kama Sutra of Vatsyayana, Translated from the Sanscrit. In Seven Parts, with Preface, Introduction and Concluding Remarks* (O *Kama Sutra* de Vatsyayana. Traduzido do Sânscrito. Em sete partes, com Prefácio, Introdução e Observações Finais). Não constava o nome dos tradutores no livro, que foi impresso em papel grosso e encadernado em velino branco com frisos dourados, e tinha o seguinte colofão: “Cosmopoli: 1883: para a Sociedade Kama Shastra de Londres e Benares, exclusivamente para circulação privada” (ARCHER in VATSYAYANA: 1988, p. 9). Entre 1883 e 1885 teve duas reedições (ARCHER in VATSYAYANA: 1988, p. 9).

Foram utilizadas duas gráficas diferentes para imprimir a versão inglesa do *Kama-sutras*. Assim, foram impressos apenas 250 exemplares em edições “legais”. No entanto, o *Kama-sutras* caiu na clandestinidade de tal maneira que seria impossível a qualquer censor conter ou mensurar a sua proliferação. Dois anos após a publicação da versão inglesa dos *Kama-sutras*, o parisiense Isidore Liseux traduziu esta versão inglesa para o francês, e publicou em 220 exemplares. Posteriormente, Pierre Eugène Lamairesse, um dos primeiros editores de uma publicação pirata do *Kama-sutras*, publicou uma versão francesa na qual misturava os aforismos de Vatsyayana a outros autores, tanto gregos como latinos. Possivelmente, não foram as únicas publicações piratas. Segundo Edward Rice (biógrafo de Burton), “as publicações piratas foram muito mais numerosas, e se alguém tivesse conseguido

manter um levantamento preciso, o *Kama Sutra* de Burton provavelmente revelaria ser um dos best-sellers mais populares de todos os tempos” (RICE: 1991, p. 454).

Segundo K.M. Panikkar, o primeiro *Kama-sutras* parece ter sido composto entre os séculos I e IV da era cristã:

O limite superior dessa data é fixado pela alusão de Vatsyayana a um incidente relacionado com o rei Kuntala Satakarni, que reinou nos primeiros anos da era cristã. O limite inferior é proporcionado pelo fato de que Kalidasa, que viveu no máximo até o século V, tem, em sua obra, numerosas alusões que indicam o conhecimento detalhado do texto do *Kama Sutra*. Embora seja difícil, como no caso de autores indianos mais antigos, atribuir uma data exata à obra, é evidente que Vatsyayana viveu algum tempo antes de Kalidasa e depois do reino de Kuntala Satakarni, talvez antes do século IV de nossa era (PANIKKAR in VATSYAYANA: 1988, p. 34).

Já Eliane Robert Moraes informou que o primeiro *Kama-sutras* foi escrito, aproximadamente, por volta do século II, no apogeu dinastia Gupta, que marcou um período de paz e prosperidade na região. E completou que sobre Vatsyayana nada se sabe afora a redação desse volume o *Kama-sutras* que, por sua vez, “compila escritos anteriores de especialistas no tema, cujos nomes são igualmente desconhecidos” (MORAES in VATSYAYANA: 2011, p. 95-96).

É possível que Vatsyayana tenha pertencido à casta dos brâmanes (sacerdotes hindus), pois enunciou que escreveu o *Kama-sutras* “quando estudante da religião e inteiramente entregue à contemplação da Divindade” (VATSYAYANA: 1988, p. 206). Entretanto, pouco se sabe sobre a vida do autor. Segundo Burton, Vatsyayana teria vivido, provavelmente, em Benares, na Índia.

De modo geral, o *Kama-sutras* de Vatsyayana é um livro com conselhos e reflexões escritos em aforismos (*sutras*), sobre os mais variados aspectos da vida humana, dentre eles o convívio em sociedade, o casamento, a aquisição de riquezas, as práticas religiosas e a satisfação dos prazeres sexuais, tanto de autoria de Vatsyayana quanto de outros autores versados no tema, citados por ele. Na antiga literatura de pensamento em sânscrito, se desenvolveu uma forma conhecida como *sutras* – ou expressões concisas com um mínimo de palavras. A *sutra*, segundo Panikkar, como um estilo literário, exige um sistema de comentários explicativos e detalhados. Na maioria dos casos, o comentário (conhecido como *Vykhayana* ou *Bhashya*) é tão importante quanto o texto original (PANIKKAR in VATSYAYANA: 1988, p. 34-35).

Dentre os variados aspectos da vida abordados nos *sutras* de Vatsyayana, o prazer sexual (*Kama*) teve considerável destaque, sendo o *corpus* central do livro. Segundo Vatsyayana, *Kama* é o gozo dos objetos pelos cinco sentidos (audição, visão, tato, paladar e

olfato). No entanto, no contexto do livro, *Kama* (prazer) abrangia todas as relações entre homens e mulheres: educação, namoro, casamento e vida conjugal. Além de *Kama*, destacam-se outros princípios regulativos, tais como *Dharma* (deveres religiosos) e *Artha* (aquisição de riquezas). Portanto, a abordagem de Vatsyayana não foi, unicamente, a do prazer erótico¹.

No desenvolvimento desta pesquisa, percebemos que o *Kama-sutras* é um livro que materializa uma ressignificação da tradição hindu-bramânica. Vatsyayana foi influenciado e aperfeiçoou vários escritos anteriores a ele, sendo que seus estudos basearam-se, principalmente, no trabalho de Babharavya: “depois de ler e refletir sobre as obras de Babharavya e outros autores antigos, e ponderar sobre o significado das regras por eles formuladas, o *Kama Sutra* foi composto por Vatsyayana” (PANIKKAR in VATSYAYANA: 1988, p. 36)².

Assim, o que há de peculiar nesta ressignificação é a perspectiva adotada por Vatsyayana. Tal perspectiva é a de que a tradição sucederia a uma ordem discursiva que preservaria uma “memória dos antigos” através da escrita, a partir dos preceitos *Dharma*, *Artha* e *Kama*, ambos correspondentes as escolas filosóficas tradicionais hindus. No entanto, em paralelo à manutenção da “memória dos antigos”, Vatsyayana perpetuou a tradição a partir da profusão de comportamentos sociais e culturais. Assim, constatamos que houve uma ressignificação da tradição a partir da difusão de dispositivos e disposições que se inscreviam no corpo, podendo determinar atitudes e condutas.

Havia uma moralidade norteadora no *Kama-sutras* de Vatsyayana que qualificou os sujeitos sociais conforme suas adequações ao código de conduta moral estabelecido na tradição hindu. Numa sociedade cujas estruturas eram fundamentadas a partir de valores morais, tal como nos grupos que seguiam esta tradição, fazer-se perceber de acordo com esses ditames da tradição era imprescindível à manutenção do poder. Portanto, as distinções criadas (ou reproduzidas) por Vatsyayana, sejam a partir da divisão em castas, gêneros, idades, características físicas, performances sexuais ou ligadas às relações matrimoniais ou extramatrimoniais, entre outras, compuseram um sistema de classificação do mundo social no qual o rei se encontrava no ápice da personificação da moralidade pública.

O rei era a materialidade do sistema simbólico de classificação e estratificação social. Desta forma, o soberano era uma figura jurídica que exercia seu poder de usufruto, confisco,

¹ Para auxiliar a compreensão do leitor, no Anexo I está a transcrição do sumário de uma das versões do *Kama-sutras* que utilizamos como fonte de pesquisa.

² Portanto, o *Kama-sutras* (livro) é a materialização da ressignificação da tradição, chamada de *Kama Sutra*, que analisaremos, posteriormente. Ao longo no nosso trabalho está presente esta distinção dos termos *Kama-sutras* (livro) e *Kama Sutra* (tradição), para facilitar a compreensão do leitor.

subtração, apropriação, extorsão, sendo a expressão do direito legítimo e privilegiado da tradição, que lhe garantia plenos poderes sobre a vida dos súditos, inclusive para suprimi-la. Contudo, a soberania do rei era condicionada à sobrevivência e a manutenção da moralidade pública, preservada pela tradição.

No Código de Manu, o código moral e jurídico da tradição hindu, há um extenso capítulo destinado aos reis em seus respectivos ofícios de juízes, na qual foi dissertado sobre as leis civis e criminais, e que tinha como penitência, em alguns casos, a pena de morte. De forma semelhante, no *Kama-sutras*, o monarca indiano idealizado por Vatsyayana, detinha um poder político soberano, mas concomitantemente, sofria uma cobrança moral, pois era ele a personificação da tradição hindu, manifestada a partir da prática das premissas presentes no Código de Manu.

Desta forma, o discurso destinado aos reis, no *Kama-sutras*, esteve ligado, predominantemente, à manutenção da tradição, do poder político e a administração sexual do harém. Segundo Vatsyayana, os reis e ministros de Estado não tinham acesso às residências dos súditos³, pois “as pessoas importantes não podem, portanto, praticar atos impróprios em público, pois isso não se coaduna com a sua posição e, se o praticassem, seriam passíveis de crítica” (VATSYAYANA: 1988, p. 165).

Haviam certos espreitamentos e limites impostos às condutas e a vida pública dos reis e ministros. A imagem pública vinculada à idoneidade das condutas pessoais dos monarcas e chefes de Estado era imprescindível para a manutenção da tradição, dos poderes políticos e para a expansão de suas famas. Segundo Vatsyayana, “o rei que tiver conquistado os seis inimigos da humanidade torna-se senhor de toda a terra” (VATSYAYANA: 1988, p. 168)⁴. Desta forma, a busca pela contenção das paixões pessoais, sobretudo perante os súditos, era uma prática que deveria ser incorporada pelos reis e ministros.

O local adequado e seguro, segundo Vatsyayana, para que os reis usufríssem dos prazeres, inclusive das esposas alheias, era o harém. Eram nestes locais que os soberanos poderiam exercer sua privacidade, desvinculados à imagem pública. Vatsyayana sugeriu aos reis que utilizassem os seus poderes políticos, mediante diferentes estratégias e justificativas, para alcançar seus objetivos, de ter prazeres com as mulheres dos súditos. Poderiam os reis, por exemplo, criar um conflito entre algum de seus embaixadores e o marido da mulher que

³ Vatsyayana destacou, com exemplos, espreitamento e os limites impostos ao convívio social dos reis: “o rei, porém, não deve entrar nunca na casa de outra pessoa, pois Abhira, rei dos kottas, foi morto por um lavador quando na casa de outra pessoa, o mesmo acontecendo com Jayasana, rei dos kashis, morto pelo comandante de sua cavalaria” (VATSYAYANA: 1988, p. 167).

⁴ Em nota, Burton completou afirmando que estes seis inimigos são: “a Luxúria, a Ira, a Avaréza, a Ignorância Espiritual, o Orgulho e a Inveja” (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 168).

desejava, fazendo da esposa sua escrava e serviçal (sexual) do harém (VATSYAYANA: 1988, p. 167).

Podemos perceber, a partir dos conselhos de Vatsyayana aos reis, que na região onde o autor viveu, a cultura dos reis de obterem prazeres sexuais com as esposas alheias poderia destruir a moralidade pública do seu reinado. Em outras regiões, nas quais os reis usufruíam dos prazeres sexuais das mulheres alheias, sem a preocupação em zelar pelas repercussões que isso poderia acarretar sobre seus governos, não havia semelhante preocupação⁵.

Há uma moral dúbia no discurso de Vatsyayana, pois, embora ele tenha sugerido estratégias para que os reis usufruíssem dos prazeres sexuais com as esposas alheias, acabou por criticar as práticas dos reis, de outras regiões, que gozavam, com o conhecimento do povo, desses prazeres. Os costumes das regiões em que, por exemplo, as esposas dos primeiros ministros prestavam favores sexuais aos reis ou, em outros casos, em que os súditos presenteavam os reis e ministros com as moças mais belas da aldeia, foram criticados por Vatsyayana, pois isto não representaria o zelo (público) dos reis para com o povo. Portanto, caberia aos reis, nas sugestões de Vatsyayana, usufruir dos prazeres com as mulheres alheias, mediante o uso de seu poder político, mas com o zelo para que a sua imagem pública não fosse afetada por tais práticas.

Além destes aspectos ligados à manutenção da imagem pública, a moral que fundamentou a profusão de comportamentos instituída pelo autor não orientou o sujeito apenas para a satisfação dos prazeres, mas para uma ética que está centrada tanto em práticas místicas, quanto em condutas religiosas, sociais e econômicas. Assim, Vatsyayana enunciou como objeção epistemológica a necessidade de racionalizar os métodos convenientes para a satisfação dos prazeres:

As relações sexuais, porque dependem do homem e da mulher, requerem a aplicação de meios adequados por eles e tais meios devem ser aprendidos no Kama Shastra. A não-aplicação dos meios adequados, como observados entre os animais irracionais, deve-se ao fato de não estarem sujeitos a quaisquer restrições, de as fêmeas apenas se encontrarem aptas para as relações sexuais em determinadas ocasiões e, finalmente, de as suas relações

⁵ Segue alguns destaques, presentes no *Kama-sutras*, que Vatsyayana relatou sobre os costumes sexuais dos reis, em regiões diversas, na qual o autor sugeriu que não fossem praticados, pois poderia comprometer a imagem pública dos monarcas: “no país de andras as moças do povo recém-casadas vão ao harém real no décimo dia depois do casamento, levando presentes e, depois de terem sido desfrutadas pelo rei, são mandadas de volta” (VATSYAYANA: 1988, p. 167); “no país dos vatsagulmas as esposas dos principais ministros procuram o rei à noite, para servi-lo (VATSYAYANA: 1988, p. 167); “no país dos vaidarbhas as esposas dos habitantes, quando são belas, passam um mês no harém real, a pretexto de demonstrar afeição ao rei” (VATSYAYANA: 1988, p. 167).

sexuais não serem precedidas de qualquer reflexão (VATSYAYANA: 1988, p. 71)⁶.

A racionalização proposta por Vatsyayana no *Kama-sutras* referia-se, predominantemente, às relações heterossexuais. Embora Vatsyayana tenha dissertado sobre as variadas formas de coito nas relações homossexuais masculinas e femininas, percebemos que havia certa hierarquia, na qual as relações heterossexuais eram consideradas legítimas e as demais manifestações consideradas inferiores.

Assim, as práticas homossexuais destacadas no livro poderiam acontecer entre as mulheres do harém (tanto com o uso de objetos, quanto beijando a *yogi* – vagina) que, por estarem confinadas no harém, se satisfazem entre si, dando prazer uma à outra (VATSYAYANA: 1988 p. 169); entre certos homens que se conheciam muito bem; entre criados e amos; ou entre homens que contratavam os serviços sexuais dos eunucos⁷. Sobre esta última categoria, Vatsyayana relatou que muitos homens homossexuais disfarçados de mulheres levavam vidas de cortesãs. Mas havia outros que conservavam secretos os seus desejos e, desejando satisfazê-los, trabalhavam como massagistas.

De qualquer forma, a prática sexual entre iguais era reprovada. No Código de Manu, a prática sexual entre homens era considerada um pecado leve, que poderia ser purificado com um banho vestido (MANU: 1945, p. 274). Os eunucos eram considerados indignos de participarem de certas celebrações religiosas importantes na tradição hindu, tais como as oferendas em honra às divindades e aos espíritos dos antepassados (MANU: 1945, p. 69). Já a masturbação entre mulheres era considerada um crime, no qual a condenação se dava mediante pagamento de multa, raspagem do cabelo e corte dos dedos (MANU: 1945, p. 202).

⁶ O termo *Kama Shastra*, citado no fragmento acima, refere-se ao livro escrito por Babhravya, que antecedeu Vatsyayana e, igualmente, pertenceu à tradição *Kama Sutra*. O *Kama Shastra* influenciou, sobremaneira, o *Kama-sutras* de Vatsyayana.

⁷ Na tradução inglesa do *Kama-sutras*, os homens homossexuais foram classificados da seguinte maneira: “há dois tipos de eunucos, os que se disfarçam de homens e os que se disfarçam de mulheres. Estes últimos imitam as vestes, o modo de falar, os gestos, a delicadeza, a timidez, a simplicidade, a doçura e a vergonha das mulheres” (VATSYAYANA: 1988, p. 116). Percebemos certa polêmica em torno do termo “eunuco” como vocábulo utilizado por Burton para a homossexualidade masculina. Na tradução do *Kama-sutras* do sânscrito para o português de Daniel Moreira Miranda e Juliana Di Fiori Pondian, o vocábulo “eunuco” foi substituído por “as pessoas do terceiro sexo”: “as pessoas do terceiro sexo se mostram de duas maneiras: uma em forma de homem, outra em forma de mulher. Na forma feminina, elas imitam o charme, o sentimento, a delicadeza, a timidez, a inocência, a fragilidade, a vergonha, e o modo de se vestir e de conversar de uma mulher” (MIRANDA; PONDIAN in VATSYAYANA: 2011, p. 77). Segundo os tradutores brasileiros, Vatsyayana chamou de “terceiro sexo” tanto os homens homossexuais “travestidos” (que imitavam características femininas), quanto os “não travestidos” (sem características femininas) (MIRANDA; PONDIAN in VATSYAYANA: 2011, p. 77). Neste sentido, conotação de “eunuco” utilizada por Burton não se referia ao sentido comumente atribuído (homem castrado, incumbido de tomar conta do harém), mas aos homens homossexuais.

No *Kama-sutras*, a prática sexual homossexual masculina teve maior destaque e, sobretudo, era efetivada via sexo oral. Quem sabe seja por isso que Burton chamou os homens homossexuais de “eunucos”, pois sua cópula era bucal (uma atividade passiva e “castrada”). Em nota, ele afirmou que a cópula bucal (chamada de *Auparishtaka*), aparentemente, prevaleceu em certas regiões da Índia, desde tempos remotos. Sua conclusão partiu do *Shushruta* (livro médico com mais de dois mil anos) no qual se relatava sobre ferimentos no *linga*, provocados pelos dentes, como uma das causas de enfermidades de que tratavam o referido trabalho. Também relatou que havia indícios da prática do *Auparishtaka* em templos *Shaiva*⁸ construídos no séc. VIII em *Bhuvaneshwara* e em *Orissa*. Por isso, deduziu que a prática do *Auparishtaka* foi popular nessa parte do país, mas que teria sido substituído pela “sodomia” introduzida no período muçulmano (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 116). Desta forma, Burton buscou demonstrar que a prática sexual homossexual masculina difundida no período era a cópula bucal (sexo oral). De fato, não há relatos sobre sexo anal entre homens no *Kama-sutras*, somente praticados nas relações heterossexuais. O sexo anal não foi dissertado por Vatsyayana. O mesmo apenas relatou que a prática era exercida por homens que possuíam em conjunto a esposa de um deles ou uma cortesã.

À prática da cópula bucal, tinha certas restrições. Segundo Vatsyayana, a lei proibia esta prática com as esposas, e nunca deveria ser exercida por sábios brâmanes, ministros de estado ou homens respeitáveis. No Código de Manu consta que todas as cavidades que estão acima do umbigo são puras. Por consequência, as que estão abaixo do umbigo são impuras, da mesma forma que as secreções que são eliminadas por elas (MANU: 1945, p. 125). Vatsyayana considerou que a boca da mulher, mais propriamente das esposas, deveria ser preservada, sendo a cópula bucal aceita somente aos sujeitos “devassos e libertinos” da sociedade indiana: “o *Auparishtaka* é praticado também pelas mulheres dissolutas e impudicas, pelas servas e criadas, ou seja, as que não são casadas, mas que ganham a vida fazendo massagens” (VATSYAYANA: 1988, p. 117). Consequentemente, os “homens respeitáveis” da sociedade, tais como os sábios brâmanes e os ministros de estado, deveriam se preservar destas práticas.

Em suma, o *Kama-sutras* é um livro com assuntos variados, sobretudo destinados aos reis, que foi fundamentado a partir de alguns preceitos da tradição hindu e que, sobremaneira, apresenta uma dissertação concisa sobre as práticas eróticas e sexuais. Sendo um livro que se refere ao comportamento e a natureza humana, o *Kama-sutras* teve considerável destaque no

⁸ O Shaiva Siddhanta é uma das mais antigas escolas shivaista.

dito “mundo ocidental”, principalmente no último século, a partir da compilação e tradução dos escritos de Vatsyayana para a língua inglesa.

Em relação à tradução dos escritos de Vatsyayana para o idioma inglês, pelo que constou nos relatos dos tradutores, inicialmente, não havia uma versão definida do *Kama-sutras*, sendo comparadas quatro versões da obra e um comentário, escrito, provavelmente, entre os séculos X e XIII, chamado *Jayamangla* (ou *Sutrabashya*) (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 61-62). Eis o relato do trabalho de um dos pânditas (sacerdote hindu versado na língua sânscrita), de nome não revelado no livro, sobre a compilação e tradução do *Kama-sutras* para o inglês:

O manuscrito incluso foi corrigido por mim depois de compará-lo a quatro cópias diferentes do mesmo trabalho. Tive a assistência de um comentário chamado ‘Jayamangla’ para corrigir as cinco primeiras partes, mas foi grande a dificuldade na correção das restantes porque com exceção de uma cópia razoavelmente correta, todas as demais tinham grandes inexatidões. Considerei, porém, corretas as partes nas quais a maioria das cópias concordavam entre si (AUTOR DESCONHECIDO in VATSYAYANA: 1988, p. 61).

A publicação inglesa do *Kama-sutras* foi produzida pela Sociedade Hindu Kama-Shastra e era formada por Richard F. Burton (o “descobridor”, tradutor, editor e comentador do livro) e por F. F. Arbuthnot (funcionário público indiano que auxiliou nas traduções do livro do sânscrito para o inglês, na Índia). Segundo Rice, os dois contaram com o apoio de um círculo de amigos, entre eles Monckton Milnes que, provavelmente, ajudou financeiramente; Henry Spencer Ashbee, conhecido como o dono do segundo maior acervo de livros eróticos do período (perdendo somente para o Vaticano), que ajudou na divulgação do *Kama-sutras*; e o “obscuro Dr. Steingass”. Esses membros periféricos podiam ser considerados os leitores “típicos” das publicações da Sociedade: cultos, abastados e eruditos (RICE: 1991, p. 452).

O grupo tinha uma importância legal, pois atribuir à Sociedade Hindu Kama-Shastra a produção dos livros foi uma estratégia adotada pelos produtores para não recaírem nas penalidades previstas na Lei de Publicações Obscenas⁹, uma vez que enfatizava que a circulação dos livros ficaria restrita aos colecionadores. Assim, restringia o acesso do público em geral, conforme previa a Lei.

Dentre eles, Burton foi o membro de maior importância, status este que lhe rendeu um maior destaque em nossa pesquisa. Além de fomentar a publicação, ele auxiliou na tradução, editou e enunciou vários comentários ao longo da obra. Em seus comentários, percebemos que o projeto da tradução e publicação do *Kama-sutras* visava em especial à instituição de

⁹ A Lei de Publicações Obscenas de 1857 será abordada no tópico 3.3.

“novas” práticas sexuais aos seus contemporâneos. Para ele, importava não apenas “conhecer o outro”, mas “aprender com o outro”, e o discurso de Vatsyayana foi constituído por Burton neste “manual de aprendizagem”.

Richard Francis Burton nasceu em 19 de março de 1821 na cidade inglesa de Torquay e faleceu em 20 de outubro de 1890 em Trieste, cidade do nordeste da Itália. Foi erudito, cientista, soldado, cônsul, agente secreto, explorador, aventureiro, tradutor e escritor. Em especial, como cônsul, agente secreto e explorador da Coroa Britânica, ele conheceu várias regiões do mundo, desde o Oriente Médio, a Ásia hindu, a África meridional e a América do Sul, experiências que lhe proporcionaram entrar em contato com as mais variadas práticas culturais (RICE: 1991).

Em 1876, com o pretexto de examinar algumas minas de diamantes, Burton chegou a sua velha e conhecida Índia¹⁰. Logo que chegou a Bombaim, ele se encontrou com Arbuthnot e Rehatsek¹¹ e, em acordo com ambos, decidiram consolidar o projeto que há tanto tempo sonhado, de empreender um trabalho de tradução e publicação de várias obras orientais, basicamente eróticas. Na lista de Arbuthnot estava uma série de livros amorosos indianos. Entre eles, constava o *Anunga Runga* (ou *Ananga Ranga*) já traduzido e publicado (quatro cópias) em 1873; o *Kama-sutras* de Vatsyayana; e mais oito livros, nos quais três eram obras místicas sufistas da Pérsia medieval. Conforme destacou Rice, dois desses textos sufistas foram traduzidos de “maneira tosca” por Rehatsek. No entanto, entre as publicações pretendidas por Burton, Arbuthnot e Rehatsek, o *Ananga Ranga* e o *Kama-sutras* foram exceções, pois os demais nem foram tocados (RICE: 1991, p. 451-452).

¹⁰ Segundo Rice (1991), em 1842, Burton partiu para a Índia para compor o 18º Regimento da Infantaria Nativa de Bombaim, exército da Companhia das Índias Orientais. Permaneceu no local durante poucas semanas, tempo suficiente para começar a exercitar e aprender as línguas locais e conhecer o “fascinante e exótico” ambiente nativo. Recebendo ordens da Companhia, Burton foi para Gujerate. Lá se envolveu com uma “esposa nativa”, costume amplamente disseminado entre os ingleses na Índia. Foi iniciado como brâmane, honra que lhe dava o direito de pertencer a mais elevada casta hindu. Em 1843 foi para Karachi (na província de Sindh), para servir sob o comando do General Charles Napier. Neste serviço, usando sempre de disfarces, percorreu diversas regiões de Sindh, além do delta do rio Indo, as fronteiras do Punjab e as colinas baluchis. Suas missões estavam ligadas ao Setor de Levantamentos de Sindh (departamento de pesquisas e informações topográficas). Designado por Napier para investigar os bordéis de Karachi, Burton denunciou o envolvimento de oficiais britânicos com jovens rapazes que se prostituíam, fato que feriu sua reputação, pois seus detratores levantaram a hipótese da participação de Burton nos bordéis. Em março de 1849, após ficar enfermo e frustrado com a vida na Índia (por ter despertado a fúria de muitos e poderosos inimigos), Burton retornou para a Inglaterra.

¹¹ Segundo Rice, o estudioso austro-húngaro Edward Rehatsek nasceu “em 1819, foi educado em Budapeste e seguiu para a Índia em 1847, para ensinar latim e matemática. Depois de se aposentar em 1871, Rehatsek se instalou numa casa nativa de juncos e vivia como um indiano de classe média e recursos modestos, usando roupas puídas e fazendo pessoalmente suas compras nos bazares. Mas “esse homem estranho, austero, modesto” era um dos maiores eruditos da época, embora não reconhecido” (RICE: 1991, p. 436).

No que se refere à Burton, percebemos que seu esforço relacionado à tradução do *Kama-sutras* foi empreendido sob a influência do esoterismo e do orientalismo¹², que dominou parte dos estudiosos, exploradores e antropólogos do século XIX. Segundo Rice, Burton passou a idade adulta numa busca incessante da sabedoria secreta a que dava a ampla denominação de “gnose”, na esperança de que lhe permitisse descobrir a fonte da existência e o sentido de sua presença na Terra. Tal busca o levou a estudar a cabala, a alquimia, o catolicismo, uma casta hindu das mais arcaicas e a via erótica conhecida como “tantra”, depois investigando o sikhismo e passando por várias formas de islamismo antes de se firmar no sufismo, disciplina mística que escapa a rótulos simplistas (RICE: 1991, p. 21).

A partir do *Kama-sutras*, Burton imaginou um “Oriente exótico”, portador de conhecimentos sexuais e eróticos, fato que caracteriza o discurso do tradutor-comentador como a fonte de dispersão daquilo que poderíamos definir como uma “comunidade imaginada”. A partir de Benedict Anderson (2008) e Stuart Hall (2005), percebemos que uma das características das “comunidades imaginadas” é a representação simbolicamente baseada na ideia de um povo, uma cultura pura e original, geograficamente localizada e delimitada por fronteiras, tanto físicas quanto culturais. Estes discursos atuam, dentre outros fatores, como fontes de significados culturais, focos de identificação e diferenciação e sistemas de representação. Desta forma, a “comunidade imaginada” por Burton, pelo menos no *Kama-sutras*, delimitou a chamada “cultura indiana” a uma visão parcial, no qual os indianos foram representados para os leitores como os “típicos orientais”.

Conforme destacou Edward W. Said, de longa data “o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente), como sua imagem, ideia, personalidade e experiência de contraste” (SAID: 1990, p. 13-14). Além de considerado um erudito em assuntos orientais (ou seja, um orientalista), o tradutor-comentador do *Kama-sutras* era um entusiasta aos conhecimentos culturais indianos, uma vez que houve um esforço significativo de Burton em refletir sobre o pensamento e as práticas sexuais ocidentais a partir dos conselhos eróticos e sexuais enunciados por Vatsyayana no livro.

Muito mais que escrever sobre o Oriente, a “comunidade imaginada” por Burton – ou, nos termos de Said, uma “geografia imaginativa” sobre o Oriente –, foi um subterfúgio discursivo utilizado para refletir sobre o próprio Ocidente: sua moral, seus sistemas de

¹² Orientalismo é um termo comumente utilizado para definir o estudo eurocêntrico do conjunto histórico e cultural das sociedades “fora” do contexto ocidental. Em nossa pesquisa, nos utilizamos da obra *Orientalismo* de Edward W. Said como referência para análise desta temática. Mais informações em: SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

representação e suas práticas culturais. Ou seja, a partir da sua “comunidade imaginada” (tendo, neste caso, o *Kama-sutras* como referência) Burton criou uma representação sobre o Oriente com um efeito discursivo de considerável estímulo sobre as disposições afetivas dos leitores.

Neste sentido, no desenvolvimento desta pesquisa, haja vista as peculiaridades do discurso de Burton relacionado à produção do *Kama-sutras* e suas intenções, levamos em consideração a existência de três estruturas de pesquisa (mundo da obra, do texto e do leitor), teorizadas por Paul Ricoeur (1990), que nos auxiliaram a refletir sobre os métodos e abordagens possíveis para, mesmo que minimamente, historicizar a versão inglesa do *Kama-sutras*.

Segundo Ricoeur (1990), uma obra escrita é uma forma de codificação material, com uma composição própria. Apreender uma obra como um evento/fato histórico (evento da publicação) é captar a relação entre a situação (contexto sócio-histórico) e um “projeto de mundo” em processo de elaboração. Nesta perspectiva, a publicação de uma obra/livro é a materialização de um discurso enquanto evento/artefato histórico. Esta estrutura de pesquisa foi denominada por Ricoeur de “mundo da obra”, pois recebe uma forma material, impressa e codificada, materializada em um momento espaço-temporal e carregada de intencionalidade por aqueles que coordenaram, editaram e/ou autorizaram sua publicação.

Já o “mundo do texto” se encontra “fechado” no conteúdo – ou na “letra” – da obra. É nele que se manifestam as intenções e motivações do autor, que visam influenciar os leitores; é nele que podemos encontrar a existência de um “mundo próprio e único”, inscrito na obra.

Contudo, a escrita torna o texto autônomo em relação à intenção do autor, já que a leitura do texto é polissêmica, relativamente independente aos significados dados pelo autor, uma vez que podemos interpretar um texto de várias maneiras e atribuir significados diferentes. Neste sentido, o ato da leitura possibilita que o discurso “flutue no tempo e no espaço” e, de um contexto a outro, seja comentado, ressignificado, alterado, apropriado. Nesta perspectiva, Ricoeur definiu outra estrutura de pesquisa, chamada o “mundo do leitor”, de certa forma atemporal, pois existe a partir do ato da leitura:

É essencial a uma obra literária, a uma obra de arte em geral, que ela transcenda suas próprias condições psicossociológicas de produção e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leituras, elas mesmas situadas em contextos sócio-culturais diferentes. Em suma, o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do ponto de vista psicológico, descontextualizar-se de maneira a recontextualizar-se numa nova situação: é o que justamente faz o ato de ler (RICOEUR: 1990, p. 53).

Em especial, no que se refere à publicação inglesa do *Kama-sutras*, percebemos que, a partir da leitura de Burton, o *Kama-sutras* foi “descontextualizado” da antiguidade indiana e “recontextualizado” no período vitoriano¹³, com novos significados, sentidos, juízos e utilidades. O que nos interessou, de fato, nesta pesquisa, foram as leituras, as interpretações e os usos (ou seja, os deslizamentos de sentidos) do *Kama-sutras* de Vatsyayana no discurso de Burton.

A análise dos deslizamentos de sentidos permitiu que observássemos os atravessamentos de outras posições, de outros discursos, de outras formações discursivas na obra. Segundo Dulce Beatriz Mendes Lassen (2010), os sentidos atribuídos por um autor em sua obra, tão plenamente assentados e tão estabilizados (tal como na obra de Vatsyayana), no encontro da história e com a atualidade, podem “escorrer”, ir para outro lado, promovendo rupturas (conforme ocorreu a partir da leitura-interpretação de Burton). Neste sentido, a análise dos deslizamentos de sentidos possibilitou, dentre outros fatores, observarmos os posicionamentos e as intenções de Burton em relação ao *Kama-sutras* de Vatsyayana no emaranhado de relações interdiscursivas e temáticas que influenciaram a tradução e os comentários presentes na obra.

Em especial, neste trabalho, nos deteremos, sobremaneira, às discussões relativas à sexualidade feminina presente no *Kama-sutras* de Vatsyayana, mas tendo como referência de análise os comentários de Burton. Acreditamos que este debate é um dos temas de pesquisa mais significativos na tradução inglesa, pois na Inglaterra do final do século XIX houve uma efervescência de discursos sobre a “natureza sexual feminina”, tanto na literatura quanto nos discursos médicos. Neste contexto, Burton reivindicou o direito das mulheres à satisfação dos prazeres sexuais, entusiasmado com as discussões feitas por Vatsyayana. No entanto, como veremos, esta reivindicação nem sempre foi contrária aos discursos da época, uma vez que boa parte da ciência sexual se pronunciava como “desbravadora” do “universo sexual feminino” a partir de variadas descobertas, criando, inclusive, as chamadas “ciências da mulher”¹⁴.

Conforme assinalou Peter Gay, a resposta aos questionamentos científicos e filosóficos relativos aos prazeres sexuais femininos no período vitoriano ajudaria a definir a extensão e o caráter dos deveres conjugais da mulher, assim como suas aptidões, tais como

¹³ É chamado de vitoriano o período no qual a Rainha Vitória reinou sobre a Inglaterra, no século XIX, de 1837 a 1901.

¹⁴ Em especial, referente à ginecologia e a obstetrícia, por excelência conhecida como as “ciências da mulher”, sugerimos a leitura de: MARTINS, Ana Paula Vosne. **Visões do feminino**: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

para a educação superior e para o exercício de uma profissão liberal. Ou seja, definir a sexualidade das mulheres significava nada menos que definir a natureza da própria instituição do matrimônio heterossexual e obter indicações esclarecedoras referentes à qualidade das comunhões burguesas (GAY: 1990, p. 111).

Neste sentido, Burton achava que o *Kama-sutras* era importante para os ingleses, pois continha “muitas coisas novas e interessantes sobre a união dos sexos”. Além disso, observava que a ignorância acerca da atividade sexual levava o homem inglês a não desfrutar totalmente dos prazeres matrimoniais, além de não satisfazer plenamente os desejos sexuais de sua esposa. Assim, percebemos que havia um sentido imanente ao discurso de Burton sobre o passado indiano, no qual o tradutor-comentador buscou pela pretensão de se alcançar a “verdade” sobre o passado indiano desenvolver reflexões sobre a sexualidade no período vitoriano.

No entanto, diferente de Burton, não temos a pretensão de alcançar a “verdade” sobre o passado de Vatsyayana. Todavia, na medida do possível, foi-nos importante analisar as determinações históricas e os posicionamentos de Vatsyayana em relação ao seu contexto histórico, sobretudo para compreender as perspectivas dissertadas por ele em relação às mulheres. De qualquer forma, como destacou Roger Chartier “toda análise cultural deve levar em conta esta irredutibilidade da experiência ao discurso” (CHARTIER: 1995, p. 189). Neste sentido, os relatos das experiências das práticas sociais e culturais enunciados por Vatsyayana, além da profusão de comportamentos e práticas culturais, só poderiam ser tomados como uma representação discursiva e não como a experiência fenomenológica propriamente dita, pois há um abismo de possibilidades que distancia os discursos das práticas que os mesmos discursos procuram relatar.

Apesar da abordagem de Vatsyayana não ser, unicamente, a do prazer erótico, não se pode mais negar que as performances sexuais tiveram considerável destaque em seu discurso. No Capítulo II (sobre a união sexual), o autor dissertou sobre as várias performances possíveis para a satisfação plena dos indivíduos através da atividade sexual: modos de beijar, abraçar, arranhar, posições sexuais, entre outras. Possivelmente, este tenha sido o trecho do livro mais significativo para Burton em suas reflexões e posicionamentos sobre a sexualidade feminina no período vitoriano, pois Vatsyayana utilizou uma linguagem direta sobre a atividade sexual, sem “floreios moralizantes”.

Diferente da popular literatura romântica e moralizante dos vitorianos, Vatsyayana desenvolveu um discurso analítico, no qual relacionaram de forma direta os aspectos

anatômicos, biológicos e funcionais do corpo, na intenção de garantir que, a partir de performances sexuais variadas, os sujeitos obtivessem o êxito máximo dos prazeres:

Eis os lugares adequados ao beijo: a testa, os olhos, as faces, o pescoço, o peito, os seios, os lábios e o interior da boca.

(...) Quando o amor se torna intenso, os beliscões com a ajuda das unhas, ou os arranhões do corpo, são praticados nas seguintes ocasiões: na primeira visita; no momento de partir para uma viagem; de volta de uma viagem; no momento da reconciliação com um amante aborrecido; e, finalmente, quando a mulher está embriagada.

(...) Todas as partes do corpo que podem ser beijadas podem ser mordidas, com exceção do lábio superior, o interior da boca e os olhos. As qualidades dos bons dentes são as seguintes: devem ser iguais, ter um brilho agradável, passíveis de serem coloridos, de proporções adequadas, ininterruptos e com pontas afiadas.

(...) Quando as pernas tanto do homem como da mulher estão estendidas uma sobre as outras, adotam a “posição envolvente”, que se pode praticar de duas maneiras: na posição lateral e em decúbito dorsal. Na posição lateral o homem deve, invariavelmente, deitar-se do seu lado esquerdo e a mulher de seu lado direito, regra a ser observada em relação a todos os tipos de mulheres (VATSYAYANA: 1988, p. 98-107).

Predominantemente, ao longo do livro, Vatsyayana destinou seu discurso aos homens, como agentes ativos e produtores dos prazeres sexuais. Neste sentido, as representações compartilhadas por Burton no *Kama-sutras* sobre a “natureza sexual feminina” (considerada essencialmente passiva), concomitante a uma parcela emergente dos discursos médicos, reconheciam que as mulheres só se saciavam quando experimentavam o “espasmo genésico” (orgasmo)¹⁵. Assim, percebemos que, por exemplo, o discurso do Dr. Jules Guyot¹⁶ sobre o espasmo genésico foi significativo para que Burton tirasse algumas conclusões sobre a natureza do prazer sexual feminino, referenciado em seus comentários, no livro. Guyot defendia a necessidade do marido e da esposa satisfazerem suas excitações sexuais de forma completa e perfeita, vivenciando a sensação do espasmo genésico.

¹⁵ O “espasmo genésico” (orgasmo), enquanto fenômeno físico-sexual, no discurso de Guyot, era tido como as contrações involuntárias e convulsivas dos músculos, sobretudo os relacionados e que afetavam os órgãos sexuais, incluindo aqueles que não obedecem aos comandos conscientes. Manifestava-se em diversas circunstâncias, mas especialmente se realizava de forma simultânea em homens e mulheres, produzindo um êxtase momentâneo. Para Guyot, nos seres humanos o ato genésico completo e perfeito era normal se, depois de sentido, deixasse um estado de bem-estar e saúde, comparado ao que resultava da satisfação de uma “necessidade imperiosa” (necessidade fisiológica) (GUYOT: 1882, p. 64). O êxtase e sensação de saciedade que acompanhava o espasmo físico era uma das características emocionais do espasmo genésico. Após o choque nervoso que caracterizaria o espasmo físico, os indivíduos sentiriam uma sensação de perfeita calma, no qual o estado “mais negro da mente” tenderia a alegria e “expansão do coração” (GUYOT: 1882, p. 64-65).

¹⁶ Jules Guyot (1807-1872) se dedicou a várias áreas do conhecimento, dentre elas a física, a medicina e a agronomia, além da política. Teve um currículo acadêmico de considerável destaque nestas áreas, com várias publicações. Em especial, no que se refere à medicina, aspirava, mediante reflexões filosóficas, algumas considerações sobre a fisiologia humana e suas relações com as emoções. Mais informações em: GUYOT, Jules. **Bréviaire de l'Amour Experimental**. Paris: Librairie Physiologique, 1882.

Nas classificações de Guyot percebemos certa distinção entre os fenômenos fisiológicos dos fenômenos emocionais, distinção esta que era uma novidade na época. O “espasmo genésico”, nome caracterizado por ele para o orgasmo, segundo Guyot, manifestava-se em diversas circunstâncias, mas especialmente se realizava de forma simultânea em homens e mulheres, produzindo um êxtase momentâneo. A experiência da sensação do espasmo simultâneo, para Guyot, era muito rara, e um sinal da perfeição e da sensação natural da atividade sexual. Caso contrário, afirmou Guyot, quando a função genésica fosse interrompida ou insatisfeita, sintomas como a depressão e a fadiga possivelmente apareceriam, na qual poderiam resultar em distúrbios do sistema nervoso e outras doenças (tal como a histeria), originadas a partir do problema da excitação insatisfeita (GUYOT: 1882, p. 64-65).

No período, a sexualidade feminina foi tomada como um objeto de linguagem privilegiado das ciências médicas. Em especial, os discursos médicos sobre a histeria feminina foram subterfúgios utilizados para moralizar, interditar ou intervir sobre as práticas sexuais das mulheres. Assim, havia os que afirmavam a histeria feminina era uma doença originada por “perturbações no útero”. Muitas mulheres compareciam nos consultórios médicos para serem literalmente masturbadas pelos médicos, que acreditavam que a “massagem vaginal” (que não era considerada uma forma de coito) poderia “acalmar o útero feminino”. No entanto, no final do século XIX, médicos como Guyot, Charcot e Freud questionaram, direta ou indiretamente, as teorias sobre a histeria feminina e suas possíveis relações com as “perturbações no útero”.

As críticas de Guyot aos meios artificiais de obter o espasmo genésico e sua defesa à satisfação plena do prazer feminino (a partir da penetração) tiveram substancial influência sobre as representações de Burton enunciadas no *Kama-sutras*. Segundo Guyot, quando a função genésica fosse interrompida na mulher, ou se mantivesse incompleta pela ignorância, fadiga, ou egoísmo do homem; ou quando a mulher, totalmente entregue e fiel aos “deveres do matrimônio” vivesse sob influência de constante excitação (sem que jamais a função genésica fosse completa e normal), a diminuição, a fadiga, o desgosto e, por vezes, o desespero cujos motivos estão além dela (pois dependeria do marido para satisfazê-la), sobrecarregariam sua existência e lhe causariam problemas psicológicos, nos quais poderiam apresentar resistências a todos os conselhos de higiene e todos os meios de intervenção médica (se referindo, supostamente, a eficácia das massagens vaginais praticadas pelos médicos para “acalmar o útero feminino”).

Nos debates sobre a natureza e as terapias possíveis à histeria feminina, Guyot afirmou que a ausência de satisfação sexual feminina ocasionaria o aparecimento dos sintomas característicos do “quadro patológico histérico”. Burton, influenciado pelas teorias de Guyot, afirmou que vários maridos, por ignorarem o sentimento das esposas, não prestavam atenção à paixão das mesmas. Segundo ele, era preciso preparar a mulher para a cópula, se é que se pretende satisfazê-la plenamente. E elas só se saciavam ao “experimentar o espasmo genésico” (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 92).

A partir destas considerações, o *Kama-sutras* teve, em certos aspectos, um caráter terapêutico em relação aos discursos médicos e a literatura romântica do período vitoriano, pois se consolidou como um “manual de aprendizagem” sexual. No entanto, não foram para as mulheres que Burton idealizou a tradução do livro. Ou seja, nos termos de Ricoeur, as mulheres não foram as “leitoras virtuais” (destinatário), pressupostas por Burton nos comentários do livro. Pelo contrário, o tradutor-comentador, em seus enunciados, deixou claro que seria importante que partisse dos homens a investida sexual para que as mulheres se satisfizessem plenamente no sexo. Portanto, as representações sobre o feminino, sobretudo relacionadas ao prazer sexual, foram sobrecarregadas de perspectivas e proposição de comportamentos destinados aos homens.

Inicialmente, a partir dos anos 1980, a categoria “gênero” (que tomamos como referência para nossas análises), foi primeiramente utilizada para se contrapor ao determinismo biológico¹⁷. Desse modo, “gênero” foi desenvolvido como uma oposição a “sexo”, o primeiro designando o que é socialmente construído, e o segundo o que é biologicamente dado¹⁸. Assim, a partir deste conceito, considera-se que, embora os indivíduos tenham um dado anatômico-biológico (genital) que caracteriza o seu “sexo”, a identidade de gênero é uma construção social e cultural, na qual os sujeitos passam por intervenções morais e disciplinas corporais que os constituem enquanto tal. Joan W. Scott (1995), que foi uma referência neste campo de estudo, entendeu que os discursos de gênero são elementos constitutivos das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, sendo que estes discursos são uma forma primeira de significar as relações de poder. Neste sentido,

¹⁷ Sobre a história da historiografia de gênero, sugerimos a leitura de: FUNCK, Susana Bornéo. Da questão da mulher à questão do gênero. In: **Trocando idéias sobre a mulher e a literatura**. Florianópolis: UFSC, 1994; GAMA, Gloria Maria Oliveira. **Escrita masculina/personagens femininas: os contos de Rinaldo de Fernandes**. João Pessoa, 2012. 174 p. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba; MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 483-505, set-dez/2005.

¹⁸ Mais informações em: NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

a partir de Scott, buscamos analisar os discursos que delineiam as fronteiras entre os gêneros na intenção de perceber as relações de poder que os constituem.

No entanto, conforme percebemos no *Kama-sutras*, com base em Judith Butler (2003), o “sexo” é tão discursivo e cultural quanto o “gênero”. Portanto, as dicotomias sexo/gênero, masculino/feminino, essencialmente, não dariam conta de subsidiar um campo teórico confiável para ancorar nossas análises, pois, no *Kama-sutras*, as mulheres poderiam “desempenhar papéis masculinos”, simulando seus genitais, seu “sexo”. Da mesma maneira que os homens poderiam simular performances sexuais “femininas”.

Além disso, por exemplo, no *Kama-sutras*, há várias receitas para a mudança na anatomia genital, inclusive com a utilização de utensílios (chamados de *Apadravyas*):

São as seguintes espécies de *Apadravyas*: a “pulseira” (*Valaya*), que tem o tamanho do linga e a superfície exterior recoberta de pequenas saliências ásperas. O “par” (*Sanghati*), formado de duas pulseiras. O “bracelete” (*Chudaka*), composto por duas ou mais pulseiras unidas entre si de modo a cobrir o comprimento do linga. O “bracelete simples”, formado por um fio metálico simples enrolado em torno do linga, de acordo com as suas dimensões. O “*Kantuka*” ou “*Jalaka*” é um tudo aberto nas duas extremidades, oco, tendo áspera a superfície exterior e forrado de pequenas saliências macias, que se ajusta às paredes do iôni, sendo preso à cintura do homem (VATSYAYANA: 1988, p. 203).

Portanto, se considerarmos, por um instante, apenas o dado anatômico-biológico do genital como “natural” (em oposição àquilo que supostamente é culturalmente alterado) estaríamos nos equivocando, haja vista que o dado biológico também sofre alterações culturais.

Concomitante a isto, conforme destacou Glória Maria Oliveira Gama, uma das propostas mais representativas de Butler para a historiografia de gênero esteve no “reconhecimento de que as identidades de gênero não são fixas; elas movem-se no sentido de preencher as necessidades individuais dos atores sociais que as desempenham” (GAMA: 2012, 56). Neste sentido, concluiu-se que “gênero” e “sexo” não são, necessariamente, categorias opostas, uma vez que ambas são culturalmente construídas.

No *Kama-sutras*, embora as identidades de gênero não sejam fixas, houve um esforço significativo em delinear as fronteiras entre os gêneros, mesmo que as performances sexuais de homens e mulheres pudessem “destoar” dos padrões estabelecidos. Neste sentido, nos detemos à análise das representações sobre as mulheres, não incorrendo numa postura essencialista, mas reconhecendo os dados apresentados no *Kama-sutras* (pelo menos na tradução de Burton) como, basicamente, estruturado a partir da dicotomia homem/mulher. Neste sentido, buscamos analisar (não somente a tradução inglesa do *Kama-sutras*, mas,

também, outros textos que estiveram no emaranhado de relações interdiscursivas), as representações, intervenções e disciplinas, construídas social e culturalmente, no contexto da Inglaterra do final do século XIX, que incidiram sobre os corpos e sobre as identidades, sobretudo das mulheres, que delineavam as fronteiras entre os gêneros e, conseqüentemente, condicionavam as relações de poder entre os sujeitos.

Acreditamos que, a exemplo do *Kama-sutras*, muitos livros causam uma “falsa impressão” aos leitores e estudiosos, pois aparentam certa isonomia entre os sexos. Revelar as relações de poder que condicionam a construção discursiva, que delineava as fronteiras entre os gêneros, foi o grande desafio nesta pesquisa e, possivelmente, uma das mais significativas contribuições sociais que desenvolvemos, pois possibilita a análise e a compreensão das relações de gênero na atualidade. Neste sentido, acreditamos que o trabalho que operacionalizamos em relação ao *Kama-sutras* extrapola as fronteiras do campo historiográfico e contribui de forma significativa para refletirmos sobre as relações sociais como um todo.

No que se refere ao *Kama-sutras*, na impossibilidade de acesso aos originais de 1883, utilizamos como fonte uma versão portuguesa, publicada em 1988 (traduzida por Waltensir Dutra)¹⁹. A versão portuguesa de 1988 é uma tradução direta de uma versão inglesa de 1963, publicada sob a coordenação de W. G. Archer²⁰ (com o prefácio escrito por Archer e a introdução escrita por K. M. Panikkar, ambos citados ao longo do nosso trabalho, pois foram, mesmo que minimamente, referenciais estrangeiros importantes no estudo do *Kama-sutras*). Por sua vez, a versão inglesa de 1963 é uma publicação literal do *Kama-sutras* conforme editada por Burton em 1883, apenas acrescida do prefácio de Archer e da introdução de Panikkar²¹.

Considerando que nossas análises estão voltadas para os discursos sobre a sexualidade feminina do final do período vitoriano, sejam eles enunciados por intelectuais, artistas ou médicos, utilizamos como reverência autores que se debruçaram sobre a chamada Análise do Discurso, corrente teórico-metodológica que tem por objeto de análise as inter-relações

¹⁹ VATSYAYANA, Mallanaga. **Kama Sutra**. Segundo a versão clássica de Richard Burton e F. F. Arbuthnot. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

²⁰ VATSYAYANA. **The Kama sutra of Vatsyayana**. Translated by Sir Richard Francis Burton and F. F. Arbuthnot. Edited with a preface by W. G. Archer. Introduction by K. M. Panikkar. London: George Allen and Unwin Ltd, 1963.

²¹ Conforme consta na “Foreword” (notas prévias) da versão inglesa de 1963 “the present edition is based on the translation as it appeared in 1883 and includes the translators, preface, introduction, foot-notes and concluding remarks” (ARCHER: 1963, p. 07). Tradução da nota acima: esta edição baseia-se na tradução tal como foi publicada em 1883 e inclui prefácio, a introdução e as notas de rodapé, bem como os comentários finais, feitos pelo tradutor.

linguísticas, sociais e históricas, da produção dos discursos, das representações e das práticas sociais. Em especial, Orlandi (1983), percebeu o discurso como uma prática da linguagem, ou seja, uma narrativa construída a partir de condições históricas e sociais específicas. Segundo ela, qualquer discurso materializa determinada ideologia na fala a partir de um idioma específico. Assim, é a língua que permite aos indivíduos compreenderem determinada ideologia e, conseqüentemente, desenvolverem práticas sociais e culturais.

O conceito de representação foi significativo para nos situarmos em relação à análise do discurso sobre o feminino. Segundo Kathryn Woodward “os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar” (WOODWARD: 2000, p. 17). Essas representações, segundo Woodward, “inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeitos. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos”. (WOODWARD: 2000, p. 17). Desta forma, as representações estão inseridas numa economia linguística que prevê, dentre outros fatores, a fluidez das interpretações e dos significados instituídos.

Enquanto objetos discursivos, as representações, tais como as instituídas no conteúdo escrito do *Kama-sutras*, tem a perspicácia, enunciada por Woodward (2000), de criar sentidos às experiências pessoais. Partindo do pressuposto que o referido livro se constituiu em um bem cultural com considerável poder sobre os sujeitos (a partir de um discurso que visou instituir comportamentos e práticas sexuais), ter como objeto de análise as representações discursivas do/sobre o *Kama-sutras* foi fundamental nesta pesquisa, pois possibilitou entender as formações e as estratégias discursivas instituídas tanto por Vatsyayana quanto por Burton, além dos demais autores analisados neste trabalho.

Em idioma português, há poucos trabalhos acadêmicos que analisaram o *Kama-sutras*. Salvo engano, até o momento, nos deparamos apenas com dois artigos sobre a temática, escritos pela historiadora Carla Fernanda da Silva. O método de abordagem utilizado pela autora, bem como sua problematização, em ambos os artigos, foi muito semelhante.

No artigo *Manual do desejo: o leitor ocidental do Kama Sutra*, a autora buscou analisar as formas de apropriação do *Kama-sutras* de Vatsyayana pelo mercado editorial ocidental. Já no artigo *O Kama Sutra e o cuidado de si*, a autora buscou, novamente, abordar as formas de apropriação do *Kama-sutras* de Vatsyayana pelo mercado editorial ocidental, efetuando análises comparativas entre imagens indianas de diversos períodos entre os séculos XV e XIX com as imagens dos manuais ocidentais. Assim, a autora buscou evidenciar a

recepção da obra de Vatsyayana no Ocidente, na intenção de compreender como a obra se constituiu, segundo ela, num manual de posições sexuais e não como um texto elaborado a partir de uma concepção religiosa e de um “cuidado de si” a partir da vivência da sexualidade (SILVA: 2011, p. 220). No entanto, a autora não aprofundou suas análises na tradução de Burton do *Kama-sutras*, abordando, apenas, de forma geral, a apropriação do *Kama-sutras* pelo chamado “mercado editorial ocidental”.

Em análise dos artigos escritos por Carla Fernanda da Silva percebemos alguns erros de datação que prejudicaram as análises da autora sobre o *Kama-sutras* de Vatsyayana. Ela afirmou que as representações acrobáticas de posições sexuais, esculpidas nos templos de Khajuraho²², eram anteriores à Vatsyayana, evidência de um “culto sexual” que haveria, segundo ela, influenciado o *Kama-sutras* (SILVA: 2011, p. 225). No entanto, segundo o especialista em história da arte, Jeannine Auboyer, tais templos são do século XI (AUBOYER: 1979, p. 65-67), posteriores à Vatsyayana. Além disso, Carla Fernanda da Silva afirmou que o *Ananga Ranga* foi um “livro precursor do *Kama Sutra*” (SILVA: 2011, p. 236), sendo que, segundo Burton²³, o *Kama-sutras* de Vatsyayana (séc. I-IV) teria influenciado o *Ananga Ranga* de Kalyana Malla (séc. XVI) (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 61).

Em nossa pesquisa, diferente dos artigos supracitados, buscamos analisar a formação discursiva²⁴ do *Kama-sutras*, considerando, além da obra, os textos que influenciaram a constituição do discurso de Vatsyayana, tendo como referências o Código de Manu (escrito por Swayambhu Manu) e o *Arthashastra* de Kautilya. Além disso, analisamos a formação discursiva da tradução de Burton, tendo como referência os discursos médicos e literários da época para, desta forma, compreender e analisar os deslizamentos de sentidos, as apropriações e os usos do *Kama-sutras* na perspectiva de Burton.

O problema que norteou nossas análises tinha vistas a compreensão de como os modos de apropriação do *Kama-sutras* de Vatsyayana não foram apenas fenômenos linguísticos,

²² Khajuraho é uma pequena cidade indiana, situada no Estado de Madhya Pradesh (centro da Índia). Na cidade há um conjunto de templos hindus medievais, famosos por suas esculturas eróticas e sexuais, esculpidas entre os séculos XI-XIII, sob influência da filosofia tântrica.

²³ Afirmou Burton: “ao traduzir com os pânditas o *Anunga Runga*, ou *O Palco do Amor*, encontramos frequentes referências a um certo Vasty. O sábio Vatsya disse isto ou aquilo etc. Surgiram naturalmente perguntas sobre quem era esse sábio e os pânditas responderam que era o autor da obra clássica sobre o amor na literatura sanscítica, que nenhuma biblioteca dessa literatura seria completa sem tal obra e que era extremamente difícil consegui-la em sua totalidade” (BURTON in VATSYANANA: 1988, p. 61).

²⁴ Segundo Eni Orlandi “a noção de formação discursiva, ainda que polêmica, é básica na Análise do Discurso, pois permite compreender o processo de produção de sentidos, a sua relação com a ideologia e também dá ao analista a possibilidade de estabelecer regularidades no funcionamento do discurso”. (ORLANDI: 2010, p. 43). Para ela, “em termos de condições de produção, entra também em consideração, através da noção de contexto, a da história. Dessa forma, passam a contar desde determinações no contexto mais imediato (ligados ao momento de interlocução) como as do contexto mais amplo (como a ideologia)” (ORLANDI: 1983, p. 149).

desassociados das questões sociais do período vitoriano. Neste sentido, buscamos problematizar as leituras de Burton sobre a obra, na intenção de compreender como ocorreu a apropriação da obra, apropriação esta inserida num emaranhado de relações que delineava as fronteiras entre os gêneros nas performances sexuais de homens e mulheres. Sabendo hoje que o *Kama-sutras* tornou-se um manual de referência sobre o sexo, buscamos desenvolver análises que pudessem explicar os fenômenos históricos que possibilitaram que o livro se constituísse como tal, tendo vistas as representações, intervenções e disciplinas, construídas social e culturalmente, que buscavam incidir sobre os corpos e sobre as identidades de homens e mulheres.

Para Michel Foucault, a história da sexualidade – isto é, daquilo que funcionou desde o século XIX como domínio de verdade específico sobre o “sexo” – deve ser feita, antes de qualquer coisa, do ponto de vista de uma história dos discursos (FOUCAULT: 1988, p. 67). Portanto, a partir da afirmação de Foucault, pensamos que identificar e analisar os discursos em relação ao erotismo e a sexualidade – e suas múltiplas perspectivas – é necessário para entendermos a construção das identidades de gênero e as práticas sexuais, na atualidade. Desse modo, os debates e as análises sobre os discursos eróticos e sexuais (intervenções, inibições, emancipações, liberações) contribuem tanto de forma acadêmica quanto social. Aliar o conhecimento e a análise do discurso em relação ao erotismo e a sexualidade, as representações e as subjetividades, revelam aspectos muito interessantes, pois possibilita compreendemos a complexidade das diferentes perspectivas instituídas sobre as relações sexuais, as relações de gênero, poderes, restrições, funções, que criam sentidos às experiências pessoais e permanecem em voga nos processos tanto inibidores quanto emancipatórios da sexualidade.

Na intenção de organizar nossa pesquisa, no primeiro capítulo, buscamos efetuar uma análise genealógica sobre o *Kama-sutras*, enfatizando o discurso de Vatsyayana. Acreditamos que esta abordagem é necessária para compreendermos a formação discursiva nos tempos de Vatsyayana. A genealogia que compomos no primeiro capítulo contemplou além da suposta tradição presente no *Kama-sutras* – discurso pelo qual conferiu à Vatsyayana um poder de enunciar como porta-voz autorizado no que se refere à tradição hindu, o que demonstraremos posteriormente –, também a análise da ética²⁵ instituída por Vatsyayana, que a partir da profusão de comportamentos variados, difundiu algumas práticas nas quais garantiria tanto a

²⁵ Segundo Aldo Nelson Bona, “a ética parte da moral pré-existente e procura compreendê-la. Por isso, “a ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”. Enquanto ciência, a ética objetiva discutir os fundamentos e princípios gerais do ato moral, indo além da simples descrição de comportamentos de uma dada sociedade” (BONA: 2010, p. 163).

manutenção do poder político e social dos brâmanes (sacerdotes hindus), quanto à dominação masculina sobre as mulheres sujeitas à tradição hindu.

Neste sentido, percebemos que a observância da satisfação dos prazeres das esposas foi uma estratégia instituída pelo autor para garantir aos maridos a administração do matrimônio, pois, sendo à mulher considerada uma posse e sendo os prazeres sexuais uma maneira de reavivar o amor que efetiva os laços matrimoniais, o discurso de Vatsyayana se constituiu num poderoso instrumento ético, que garantiria a manutenção das relações de gênero e consequente dominação masculina no meio familiar.

No segundo capítulo, iniciamos com uma discussão sobre o controle da intimidade na modernidade inglesa, a partir da tentativa de disciplinarização dos corpos, da regulação e controle da população para a majoração das forças produtivas humanas. Posteriormente, buscamos perceber na legislação inglesa as facetas desta investida sobre os indivíduos, numa análise da Lei de Publicações Obscenas de 1857, interdição legal que regulava as publicações de cunho erótico e sexual no período. Neste sentido, podemos ampliar a compreensão e o entendimento relacionados às técnicas de poder praticadas no período vitoriano, bem como as estratégias de publicação do *Kama-sutras* no período.

No terceiro capítulo, efetivamos uma revisão bibliográfica sobre a literatura do período vitoriano e buscamos abordar de forma mais específica os discursos médicos sobre a natureza e o prazer sexual feminino, tendo como foco as teorias sobre a histeria e suas possíveis relações com o sentimentalismo romântico. No período, a literatura romântica teve um papel importante, sobretudo por ser uma espécie de pedagogia moral. Conforme destacou Peter Gay (1988), o papel do artista-escritor enquanto pedagogo, ou no mínimo, enquanto uma liderança moral e exemplar aos padrões aceitáveis da sociedade esteve presente nas preocupações dos vitorianos, visto que boa parte da burguesia do período era crente que sua classe social estava incumbida de se manter enquanto tal e de educar através de valores estéticos as classes subalternas.

Em especial, os romances eram compostos por enredos que descreviam práticas amorosas que inspiravam os vitorianos para o amor, de forma a garantir a ordem social e moral, bem como a manutenção conjugal conforme os ditames da religião cristã. Neste ínterim, a moralidade cristã, que fundamentou a pedagogia moral do romantismo, foi a matriz ideológica e discursiva que agiu de forma significativa entre os vitorianos, influenciando, mesmo que de forma indireta, os discursos médicos.

Para finalizar o capítulo, buscamos empreender uma análise sobre o caráter terapêutico do *Kama-sutras* que, concomitante a emergência da ciência médica de Guyot, Charcot, Freud

e, posteriormente, Reich, se tornou, a partir de Burton, numa espécie de manual masculino para a satisfação dos prazeres femininos. Neste sentido, buscamos aproximar o discurso de Vatsyayana e Burton àqueles que, como Guyot, Charcot, Freud e Reich se dedicaram, em certa medida, a ciência sexual e, conseqüentemente, discursaram sobre o prazer sexual feminino.

2. O KAMA-SUTRAS DE VATSYAYANA

2.1. VATSYAYANA E A RESSIGNIFICAÇÃO DA TRADIÇÃO HINDU-BRAMÂNICA

No estudo sobre a relação entre o mito, tradição e história, Raimundo Panikkar (1975), que foi doutor em ciência, filosofia e teologia²⁶, apontou que os hindus não vivenciaram suas experiências temporais tais como os ocidentais. Ou seja, não elaboraram concepções de história e historicidade a partir dos pressupostos da racionalidade científica em contraposição às tradições míticas. E afirmou que o discurso mítico na contemporaneidade indiana ainda é utilizado para representar o passado.

Segundo o autor, o grau de realidade do mito para os indianos é maior que o da história: os personagens e os acontecimentos que marcam profundamente e inspiram a vida dos hindus (em termos ocidentais: que têm “relevância histórica”) formam necessariamente mitos, pois todo acontecimento que possui uma “consciência”, digamos “existencial”, entra no mito (PANIKKAR: 1975, p. 93). É assim que as personalidades históricas, tais como Swayambhu Manu e Brihaspati, tornaram-se mitos expressivos no seio da tradição do *Kama Sutra*:

No princípio, o Senhor dos Seres criou os homens e as mulheres e, na forma de mandamentos em cem mil capítulos, formulou as regras de sua existência em relação ao Dharma, ao Artha e ao Kama. Alguns desses mandamentos, ou seja, os que tratavam do Dharma, foram escritos separadamente por Swayambhu Manu; os relacionados ao Artha foram compilados por Brihaspati; e os relativos ao Kama foram expostos por Nandi, seguidor de Mahadeva, em mil capítulos (VATSYAYANA: 1988, p. 66).

Esses mitos representaram uma fonte de conhecimentos que correspondia a uma ordem imutável do Universo, pois receberam seus conhecimentos a partir do “Senhor dos Seres” (Ishvara) que criou a humanidade. Segundo Danièle Hervieu-Léger, doutora em sociologia das religiões, a tradição é “um universo de significações coletivas no qual as experiências cotidianas que inscrevem os indivíduos e os grupos no caos são reportadas a uma ordem imutável, necessária e preexistente aos indivíduos e aos grupos”. Hervieu-Léger acrescentou, ainda, sobre a ordem imutável de significações coletivas, que o que define, principalmente, a tradição “é que ela confere ao passado uma autoridade transcendente” (HERVIEU-LÉGER apud CANDAU: 2011, p. 121). As afirmações de Hervieu-Léger, pelo

²⁶ Raimundo Panikkar (1918-2010) foi autor de três teses de doutorado (*El concepto de naturaleza, Ontonomía de la Ciencia e The unknown Christ a Hinduism*), sendo que a filosofia hindu foi um de seus temas mais analisados.

menos nas nossas análises sobre a tradição do *Kama Sutra* são pertinentes e elucidativas, visto que o discurso sobre o passado da tradição tinha uma autoridade transcendental-atemporal, um conhecimento “desde sempre” existente na tradição representada por Vatsyayana.

À Swayambhu Manu foi atribuída, no *Kama-sutras*, a autoria de um conjunto de prescrições, tanto de condutas religiosas quanto sociais, de singular importância na tradição hindu, chamado de Código de Manu. Inicialmente, o código era um guia para a tribo dos Manavas, mas, gradativamente, tornou-se a lei moral dos hindus. O Código de Manu foi a mais expressiva escritura no que concerne à manutenção da divisão da sociedade em castas (SARASWATI: 2007, p. 50-51).

À Brihaspati foi atribuída a autoria do *Brihaspati Sutra*²⁷, texto que sobreviveu na forma escrita e que fundamentou outras obras, tais como o *Arthashastra* escrito por Chanakya Kautilya, embaixador do imperador Chandragupta Maurya. O *Arthashastra* de Kautilya foi escrito há, aproximadamente, 2.300 anos, como um manual prático de administração pública. Neste ínterim, o objetivo da administração pública era controlar e supervisionar a atividade de todos os súditos do rei, de forma a assegurar-lhe a maior receita possível para o tesouro (BATH in KAUTILYA: 1994, p. 11-17).

O *Arthashastra* é um manual dedicado à aquisição de riquezas (*Artha*). Nele, Kautilya dissertou sobre problemas econômicos ligados às relações sexuais e de gênero, que variavam desde a superintendência das prostitutas (que era uma profissão reconhecida, controlada, geradora de tributos e, em certos casos, protegida pelo Estado monárquico), os deveres matrimoniais (com especial destaque à subsistência e os usos dos dotes da esposa), as multas às mulheres adúlteras e aos pedófilos, entre outros.

No *Arthashastra* (assim como no *Kama-sutras*) havia uma dicotomia fundamental que diferenciava as “mulheres públicas” (prostitutas) e as “mulheres privadas” (esposas) e que, conseqüentemente, ditava seus campos de atuação em sociedade. As primeiras tinham subterfúgios (em função da profissão) de frequentar os espaços públicos e as reuniões masculinas, sendo que as segundas, para manter os ditames morais exigidos socialmente, eram privadas ao ambiente doméstico. Todavia, tanto prostitutas quanto esposas eram tuteladas por homens (seja pelos seus pais, maridos, ou superintendentes do Estado monárquico), fato que demonstra uma preocupação preliminar dos mesmos em organizar a sociedade a partir das dicotomias de gênero.

²⁷ Sugerimos a leitura de: BRIHASPATI. **Brihaspati Sutra**. The Science of politics according to the school of Brihaspati. Translation by F. W. Thomas. Lahore: The Punjab Sanskrit Book Depot, 1921.

De um modo geral, essas dicotomias (homem/mulher, mulheres públicas/mulheres privadas) – que visavam organizar os papéis de atuação dos sujeitos em sociedade –, exerciam uma pressão sobre os indivíduos, sendo efetivado de modo especial sobre as mulheres (que não gozavam das mesmas liberdades sociais que os homens). Assim, sendo elas subjugadas aos ditames de uma moral androcêntrica, que via nas mulheres funções restritas (tais como proporcionar prazer sexual aos homens ou ligadas aos afazeres domésticos), podemos considerar que a dicotomia de gênero operava com a finalidade de privilegiar a parcela masculina da sociedade em detrimento a feminina. Conseqüentemente, em função da privatização e normatização das formas de convívio em sociedade, inferiorizavam-se as mulheres em relação aos homens, fato que contribuía para a perpetuação do poder dos homens sobre as mulheres.

Pelo fato de Vatsyayana atribuir à Brihaspati sua inspiração no que se refere à criação de condutas para a aquisição de riquezas (*Artha*) percebemos no *Kama-sutras* uma tentativa de conciliação de duas doutrinas que rivalizavam na antiguidade indiana: a doutrina materialista de Brihaspati (*Artha*) e a doutrina religiosa de Swayambhu Manu (*Dharma*).

O *Brihaspati Sutra* (de autoria de Brihaspati) foi um texto fundamental na doutrina materialista Lokâyaka. Os Carvakas (seguidores desta doutrina, assim como Kautilya), chamados no *Kama-sutras* de Lokayatikas²⁸, se opuseram com veemência ao hinduísmo, sobretudo no que se referia à existência de espíritos e poderes sobrenaturais, a prática dos ritos, sacrifícios, castigos e penitências que compunham o *Dharma* (práticas místicas e deveres religiosos) e o *Karma* (ideia de que os indivíduos reencarnavam conforme as condições criadas por eles nas vidas passadas, conceito que fundamentava a divisão da sociedade em castas), dois preceitos básicos no hinduísmo, combatido pelos Lokayatikas (Carvakas).

No *Kama-sutras*, Vatsyayana se lançou em defesa do *Dharma* contra a crítica feita pelos Lokayatikas a respeito da inexistência dos fenômenos sobrenaturais:

Os Lokayatikas dizem: os mandamentos religiosos não devem ser observados, pois só produzem frutos no futuro, sendo ao mesmo tempo duvidoso que produzam quaisquer frutos. Qual o tolo que abrirá mão daquilo que já é seu, dando para outros? Além disso, é melhor ter um pombo hoje do que um pavão amanhã; e uma moeda de cobre que temos a certeza de ganhar é melhor do que uma moeda de ouro cuja posse é duvidosa.

Resposta

Não é assim.

²⁸ É comum encontrarmos referências historiográficas à doutrina materialista de Brihaspati pelo nome de Lokâyakas (Lokayatikas). Segundo Burton, Lokayatikas “trata-se, sem dúvida, de materialistas que parecem considerar que um passado na mão vale tanto quanto dois voando” (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 71).

1. A Sagrada Escritura, que institui a prática do Dharma, não admite dúvidas.
 2. Sacrifícios como os que são feitos para a destruição dos inimigos, os para propiciar a chuva, produzem frutos visíveis.
 3. O sol, a lua, as estrelas, os planetas e outros corpos celestes parecem funcionar intencionalmente para o bem do mundo.
 4. A existência do mundo é assegurada pela observação das regras relativas às quatro classes de homens e às quatro fases da vida.
 5. Vemos que a semente é lançada com a esperança de futuras colheitas.
- Portanto, Vatsyayana é de opinião que os mandamentos da religião devem ser obedecidos (VATSYAYANA: 1988, p. 71-72).

Contra as críticas dos Lokayatikas, Vatsyayana apresentou as premissas que fundamentam a prática do *Dharma* na tradição hindu: os *Vedas* (Sagradas Escrituras) como a verdade revelada; a crença de que os indivíduos, sobretudo os versados na ciência dos *Vedas*, possuem poderes sobrenaturais (*Siddhi*), sendo que, por excelência, são os brâmanes (casta sacerdotal) que dominam estes poderes; a concepção de que o Universo funciona a partir de uma lógica quase mecânica de organização e manutenção, no qual a vida dos indivíduos está em correspondência direta com tais fenômenos; e a concepção de que os indivíduos nascem em quatro naturezas distintas (castas) que se organizam em sociedade conforme as qualidades inerentes à sua natureza e aperfeiçoam seu *Dharma* de formas diferentes ao longo da vida (estudante religioso, chefe de família, eremita e *Sanyasi* – o retirante).

No entanto, foi expressiva a influência do pensamento materialista de Kautilya na constituição do *Kama-sutras*. Percebemos que Vatsyayana se inspirou nas estratégias de espionagem, de aquisição de informações e na ciência política de Kautilya para aconselhar, principalmente os reis, a controlar suas esposas e adquirir benefícios utilizando-se das esposas alheias.

Desta forma, o *Kama-sutras* de Vatsyayana foi constituído a partir da compilação de vários escritos, numa ordem discursiva que, segundo ele, originou-se no mito fundador²⁹, e que foi sucessivamente transmitida, o que caracterizaria uma ordem imutável. Percebemos que existia uma moral difundida na tradição hindu, ou seja, existia um conjunto de regras, princípios e normas que regiam as condutas individuais e coletivas. Vatsyayana tomou a moral difundida na tradição hindu e sistematizou, criando uma nova ética. Segundo Aldo Nelson Bona, “a função primordial da ética é explicar, esclarecer e investigar a realidade moral, elaborando conceitos” (BONA: 2010, p. 163).

²⁹ Mito fundador é o mito que explica a origem ou surgimento de algo, que pode ser um rito, um grupo, uma crença ou filosofia, uma idéia ou uma nação. Mais informações em: ORLANDI, Eni P. (org.). **Discurso fundador**: a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Pontes, 1993.

Vatsyayana criou uma ética que emergiu de um conflito entre concepções filosóficas e religiosas, na intenção de preservar a tradição hindu bramânica. Segundo Bourdieu, a ação propriamente política é possível porque os agentes, neste caso, tais como Vatsyayana, “por fazerem parte do mundo social, têm um conhecimento (mais ou menos adequado) desse mundo, podendo-se então agir sobre o mundo social atuando sobre o conhecimento que os agentes têm dele” (BOURDIEU: 1996, p. 117). Portanto, a ação discursiva de Vatsyayana, se usarmos o ponto de vista de Bourdieu, teria “como objetivo produzir e impor representações (mentais, verbais, gráficas ou teatrais) do mundo social capazes de agir sobre esse mundo, agindo sobre as representações dos agentes a seu respeito” (BOURDIEU: 1996, p. 117). Esta ação política visaria “fazer ou desfazer os grupos – produzindo, reproduzindo ou destruindo as representações que tornam visíveis esses grupos perante eles mesmos e perante os demais” (BOURDIEU: 1996, p. 117).

Segundo Jennifer Michael Hecht, foi a partir dos questionamentos lançados sobre a tradição hindu feito pelos materialistas Carvakas, que surgiram dois grandes movimentos no seio da cultura indiana, que romperam com o hinduísmo: o jainismo³⁰ e o budismo³¹ (HECHT: 2005, p. 121). Segundo Pierre Eugène Lamairesse³², foi o budismo que fez com que os brâmanes hindus introduzissem a sensualidade em todos os aspectos da religião. Para ele, os brâmanes buscaram cativar com imagens o “gosto grosseiro dos hindus”, sobretudo da casta servil, “incapazes de atingir as delicadezas do sentimento e do ideal”. Introduzir a sensualidade na religião não foi apenas uma arma contra os avanços do budismo, mas também uma forma de “pagar a dívida com os antepassados” gerando pelo menos um filho varão para perpetuar a família, conforme prescrevia o Código de Manu (LAMAIRESSE in

³⁰ Segundo Hecht (2005), as origens do jainismo são remotas, há mais de 2.600 anos. A figura fundadora do jainismo, Mahavira, foi ao que tudo indica o vigésimo quarto líder jainista. Ele explicava que as divindades, os sacrifícios e os rituais hindus era todos infundados e irrelevantes. Uma das principais características do jainismo é a prática do *ahimsa* (não violência) para alcançar a liberação (*moksha*) dos sucessivos nascimentos e mortes (*samsara*).

³¹ Segundo Hecht (2005), o budismo é uma filosofia não-teísta e transcendental, que surgiu a partir dos ensinamentos de Sidarta Gautama, o “Buda” (que significa “despertado”). Uma das grandes formulações filosóficas de Gautama foi que tudo é sofrimento. Buda negou a noção hinduísta do *atmã* (o “verdadeiro Eu”, a alma), lançando sua doutrina do não-eu (*anatmã*), a negação da identificação, o desapego. Não tendo nenhum “Eu” para defender, não haveria razão para evitar o sofrimento. Assim se alcançaria o *Nirvana*, e o resultado disso era a pura bem-aventurança espiritual.

³² Lamairesse foi o editor de uma das primeiras publicações piratas em Paris, em 1891. É possível que a grande difusão do *Kama-sutras* na Inglaterra, na França e outros países tenha se dado a partir das publicações piratas. Em 1904 já existiam publicações autorizadas em idioma português da versão “pirateada” de Lamairesse, fato que é significativo para exemplificarmos o considerável fluxo entre as publicações clandestinas e autorizadas na Europa. Mais informações em: VATSYAYANA. **Le Kama Soutra**. Théologie Hindoue. Regles de l’amour de Vatsyayana (morale des brahmanes). Traduit par E. Lamairesse (ancien ingénieur en chef des établissements français dans l’inde. Paris: Georges Carré Éditeur, 1891; VATSYAYANA, Mallanaga. **Kama Sutra**. Tradução de Eduardo de Noronha. Lisboa: Livraria Editora Viuva Tavares Cardoso, 1904.

VATYAYANA: 1904, p. 15-16). De fato, existiram diferenças significativas nas concepções de indivíduo e sociedade entre os budistas e os hinduístas. Possivelmente, isto impulsionou os brâmanes a explorarem seu discurso místico e sexual para reforçarem seu poder político frente o avanço budista.

Vatsyayana apresentou o *Kama Sutra* como a tradição de onde proveio o conhecimento que ele enunciou no *Kama-sutras* e que correspondia a uma ordem sucessória e discursiva de Nandhi (ou Nandi) originada a partir do mito:

Por sua vez, esse *Kama Sutra* (*Aforismos sobre o Amor*), escritos por Nandi em mil capítulos, foram reproduzidos por Shvetaketu, filho de Uddvalaka, de forma abreviada, em 500 capítulos, obra essa que foi igualmente reproduzida em forma condensada, em 150 capítulos, por Babhravya, herdeiro da região de Panchala (ao sul de Deli) (VATSYAYANA: 1988, p. 66).

Nandhi, ao contrário de Manu ou Brihaspati, não é uma personalidade histórica, mas um símbolo. Na mitologia, ele é representado pelo touro que conduz Shiva³³. Ou seja, no hinduísmo a tradição do *Kama Sutra* é uma corrente shivaísta, de culto à Shiva, também chamado de Mahadeva (“Grande Deus”). Segundo Lamairesse, foi a partir do shivaísmo que foi introduzido o erotismo na tradição hindu, confundida a princípio com o fetiche pelo membro viril, o *lingam*³⁴ (LAMAIRESSSE in VATYAYANA: 1904, p. 16).

Em relação ao shivaísmo, não foi Vatsyayana quem originou o erotismo na tradição do *Kama Sutra*. Ele compôs o *Kama-sutras* a partir da interpretação de alguns autores que comentaram a obra de Babhravya, já expressivo na tradição erótica hindu. No clássico, Vatsyayana apresentou as obras e autores que, segundo ele, compuseram a ordem sucessória de Nandhi e que serviram de base para escrever o *Kama-sutras*:

Esses 150 capítulos foram então reunidos sob sete títulos ou partes que tiveram as seguintes denominações:

1. Sadharana (assuntos gerais)
2. Samprayogika (abraços etc.)
3. Kanya Samprayuktaka (união entre machos e fêmeas)
4. Bharyadhikarika (sobre a própria esposa)
5. Paradika (sobre as esposas dos outros)
6. Vaisika (sobre as cortesãs)
7. Aupamishadika (sobre as artes da sedução, tônicos etc.).

³³ Shiva é uma das divindades mais importantes na tradição hindu. Um dos ramos da tradição é o shivaísmo, culto específico a esta divindade. Mais informações em: FREIRE, Maria Helena de Bastos; FREIRE FILHO, Ruy Alfredo de Bastos (org.). **A escola dos Nathas e as origens do Hatha Yoga**. São Paulo: Tantrayana Editora, 2007; SARASWATI, Aghorananda. **Mitologia hindu: o universo de deuses e mitos da Índia**. São Paulo: Madras, 2007.

³⁴ *Lingam* (ou *linga*) significa “pênis”, em sânscrito. Na tradição hindu tornou-se um símbolo da divindade Shiva. O *lingam* era uma coluna de pedra que representava o poder ascético da divindade. Normalmente era acompanhada por uma roda na base, que deixava a escultura mais larga, que representava a *yoni* – ou *iôni* – (vagina em sânscrito), símbolo da consorte de Shiva, chamada de Parvati.

A sexta parte dessa última obra foi desenvolvida separadamente por Dattaka, a pedido das mulheres públicas de Pataliputra (Patna); da mesma forma Charayana explicou a sua primeira parte. As partes restantes, como por exemplo a segunda, terceira, quarta, quinta e sétima, foram, cada uma delas, separadamente, expostas por Suvarnanabha (segunda parte) Ghotakamukha (terceira parte) Gonardiya (quarta parte) Gonikaputra (quinta parte) Kuchumara (sétima parte), respectivamente. Tendo, desta forma, sido a obra escrita em partes, por diferentes autores, era quase impossível de ser conseguida e, além disso, como as partes tratadas por Dattaka e pelos autores restantes versaram apenas campos específicos do assunto a que cada uma delas dizia respeito, e, além do mais, como a obra original de Babhravya era de leitura difícil por causa de sua extensão, Vatsyayana compôs a presente obra num pequeno volume como uma súpula de todos os trabalhos dos citados autores (VATSYAYANA: 1988, p. 66-67).

Na ordem sucessória, Vatsyayana tornou-se um herdeiro e porta-voz legítimo da tradição do *Kama Sutra*, pois foi o compilador e comentador dos vários escritos dos discípulos de Babhravya. Na ausência de vestígios materiais sobre a tradição do *Kama Sutra*, Vatsyayana acabou por “personificar a tradição” que o antecedeu.

2.2. DHARMA, ARTHA E KAMA E A ÉTICA SEXUAL DA DOMINAÇÃO MASCULINA

Segundo o *Kama-sutras* “a existência do mundo é assegurada pela observação das regras relativas às quatro classes de homens e às quatro fases da vida” (VATSYAYANA: 1988, p. 72). Assim, as condutas sociais baseadas nas castas é um pressuposto da religião hindu, presente na *Shruti* (Sagrada Escritura)³⁵ que fundamentou o *Kama-sutras*.

Em consonância com a *Shruti*, Vatsyayana enunciou que “DHARMA é a obediência ao mandamento de Shastra” (VATSYAYANA: 1988, p. 70), ou seja, dos *Dharma Shastras*, textos que compõe a *Smriti*, outro bloco do cânone literário hindu, considerados a interpretação dos ensinamentos dos *Vedas*. Ou seja, a *Smriti* é uma interpretação da *Shruti*. E

³⁵ A *Shruti* é um bloco que compõe o cânone literário hindu referente aos quatro principais *Vedas* (livros sagrados) do hinduísmo, a saber: o *Rig-Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* e *Atharva Veda*. Numa análise minuciosa, constatamos que as condutas sociais a partir da divisão da sociedade em castas está presente e foi representada de forma mítica na *Shruti* desde o primeiro livro dos *Vedas*, o *Rig-Veda*. Nos *Upanishads*, que são textos que também compõem a *Shruti*, está escrito que “no princípio só havia o Ser na forma de uma pessoa (Purusha)” (UPANISHADS: 1966, p. 59). E, segundo o mito do *Rig-Veda*, foi com a morte de *Purusha* e sua consequente dilaceração que surgiram as quatro castas humanas: “quando dividiram *Purusha*, em quantas porções o fizeram? A que lhe chamam a boca, os braços? A que lhe chamam as coxas, os pés? O Brama era a boca, de ambos os braços foi feito o Rājanya. As coxas se transformaram em Vaisya, dos pés se produziu a Sudra” (RIG-VEDA: 1966, p. 45). Desta dilaceração-sacrifício primordial surgiram, segundo o mito, a primeira casta de sacerdotes brâmanes, a segunda casta dos reis ou guerreiros, a terceira casta de comerciantes, e a quarta casta de operários.

o mais velho destes compêndios que compõe a *Smriti* é o Código de Manu, que referenciamos neste trabalho, anteriormente.

Notamos ao longo do *Kama-sutras* inúmeros trechos nos quais se fez presente à manutenção das condutas sociais a partir da divisão da sociedade em castas. Sobretudo no que se referia ao convívio social, às relações matrimoniais (endogamia das castas) e às práticas sexuais, o autor prescreveu vários comportamentos de uma ética religiosa a partir da divisão da sociedade:

Assim, o cidadão que viva na sua cidade e seja respeitado por todos deverá freqüentar a casa das pessoas de sua casta que sejam merecedoras disso. Conviverá e proporcionará prazer aos amigos, com a sua companhia; prestando-lhes auxílio em questões diversas, levá-los-á, com seu exemplo, a ajudarem-se mutuamente.

(...) Quando Kama é praticado pelos homens das quatro castas segundo as regras da Sagrada Escritura (isto é, em matrimônio legal) com virgens de sua própria casta, torna-se um meio de adquirir prole legítima e bom nome, e não se opõe aos costumes do mundo. Pelo contrário, a prática de Kama com mulheres de castas superiores e com as mulheres que já foram gozadas por outros, embora da mesma casta, é proibida. Mas a prática de Kama com as mulheres de castas inferiores, mulheres expulsas da própria casa, mulheres públicas e mulheres casadas duas vezes não é estimulada nem proibida. O objetivo da prática do Kama com tais mulheres é apenas o prazer (VATSYAYANA: 1988, p. 82-83).

Quando uma moça da mesma casta, e virgem, é desposada de acordo com os preceitos da Sagrada Escritura, os resultados dessa união são a aquisição de Dharma e Artha, de descendentes, afinidades, aumento do número de amigos e um amor imaculado (VATSYAYANA: 1988, p. 124).

Conforme consta nas citações acima, a moralidade hindu era rigorosa. Vatsyayana reproduziu boa parte das práticas sociais instituídas no Código de Manu. No referido tratado está enunciado, por exemplo, que um homem da classe inferior que se atrevesse a colocar-se ao lado de um homem que pertencesse à classe mais elevada, deveria ser marcado abaixo do quadril e banido do local, ou o rei deveria ordenar que lhe cortassem as nádegas (MANU: 1945, p. 281). Um homem de origem humilde que olhasse para uma “donzela” de elevado nascimento merecia uma pena corporal. Deste modo, deveria cortejar uma moça do mesmo nascimento que ele, como era usual, casando-se com a jovem em consentimento do seu pai. (MANU: 1945, p. 366). Já a mescla das classes, segundo o código, originaria a violação dos deveres, a destruição da raça humana e causaria a ruína do Universo (MANU: 1945, p. 353). Deste modo, percebemos que as concepções religiosas condicionavam as relações sociais na Índia antiga, moral que foi reproduzida por Vatsyayana e que constituiu o discurso sobre o matrimônio e as relações sexuais no *Kama-sutras*.

Já as “quatro fases da vida”, que enunciados anteriormente, compuseram, igualmente, uma prática presente na tradição difundida no Código de Manu. Em nota, Burton resumiu que

“as quatro fases da vida são: a vida de estudante religioso, a vida do dono de casa, a vida de ermitão e a vida de sunyasi, ou devoto”. (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 72). Neste sentido, Vatsyayana enunciou, na observância as quatro fases da vida, quais condutas seriam pertinentes a cada período da vida, sendo que a maioria das prescrições do *Kama-sutras* diz respeito aos homens de idade mediana:

O homem, cujo período de vida é de cem anos, deve praticar Dharma, Artha e Kama em diferentes momentos e de tal modo que eles se harmonizem entre si sem atritos. Deve adquirir conhecimento na infância; na juventude e da idade madura, ocupar-se de Artha e de Kama e, na velhice, dedicar-se a Dharma, buscando com isso a conquista de Moksha, isto é, libertar-se de novas transmigrações. Ou então, dada a incerteza da vida, poderá praticá-los nas épocas indicadas. Uma coisa, porém, deve ser notada: ele deve viver como um estudante religioso até concluir sua educação (VATSYAYANA: 1988, p. 70).

O homem que tenha, desse modo, adquirido conhecimentos, o homem que tenha conseguido a sua fortuna seja como doação, conquista, aquisição, depósito ou herança de seus antepassados, deverá converter-se em dono de casa e levar a vida de um cidadão. Deve ter uma casa na cidade, ou numa grande aldeia, ou nas vizinhanças de outros homens de posição, ou num lugar que seja frequentado por muita gente (VATSYAYANA: 1988, p. 78).

A divisão da vida do homem em quatro fases foi uma das formas pelas quais as classes superiores reproduziram dentro de suas castas o capital simbólico que condicionava a ordem social como um todo. Os jovens neófitos, desde a primeira infância, eram condicionados a frequentar ou morar na casa de mestres espirituais, para o estudo dos livros sagrados. Somente depois de concluir com êxito os estudos, o estudante poderia avançar para o próximo estágio da vida, casando e se constituindo em um chefe de família (MANU: 1945, p. 53).

Para adquirir o conhecimento sobre *Dharma*, *Artha* e *Kama*, Vatsyayana enunciou que “Dharma é ensinado pelo Shruti (Sagrada Escritura), e por aqueles que estão familiarizados com ela” (VATSYAYANA: 1988, 70), *Artha* (como adquirir riquezas), com pessoas versadas no comércio, tais como o Rei e mercadores, e *Kama* (satisfazer os prazeres) com as cortesãs ou outras pessoas versadas nesta ciência. Parece-nos que foram apenas os homens das classes superiores vivenciaram os privilégios do letramento, sendo que, sobremaneira, aos brâmanes (casta sacerdotal) era destinado o estudo analítico das escrituras sagradas.

Segundo Burton, as fontes de renda são peculiares a cada casta: “a doação é própria do brâmane, a conquista do xátria, enquanto a aquisição, depósito e outros meios de conseguir riqueza pertencem ao vaixiá” (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 78). Este é um dado significativo, pois, uma vez observados os pressupostos religiosos sobre a divisão social em castas, conforme já analisamos, só há, hipoteticamente, fonte de renda mediante esta configuração. Contudo, Vatsyayana advertiu que somente se adquiriria *Artha* através do

empenho, não devendo contar, apenas, com o destino. Assim, a advertência de Vatsyayana nos conduz a análise de uma moral voltada para a ética econômica.

Entretanto, no *Kama-sutras* foi estabelecida certa relevância das condutas religiosas e práticas místicas sobre a aquisição de riquezas e a satisfação dos prazeres. Para Vatsyayana a religião (*Dharma*) condicionava a aquisição de riquezas (*Artha*), e a aquisição de riquezas condicionava a satisfação dos prazeres (*Kama*).

A prática do *Dharma*, no que se referia aos sacrifícios e feitiços, possuía um significado místico, que, sobretudo, visava os “bons resultados”, seja em vida ou na posteridade. E, além da objeção de Vatsyayana apresentada anteriormente, na qual o autor defendeu que os sacrifícios apresentariam resultados visíveis, há vários trechos que percebemos essas práticas como a proposição de uma ética voltada para a aquisição de riquezas e satisfação dos prazeres. Em relação aos feitiços, sobretudo para “tornar uma pessoa agradável aos olhos das outras” (VATSYAYANA: 1988, p. 198), Vatsyayana prescreveu:

Um osso de pavão ou de hiena coberto com ouro e atado à mão direita torna o homem belo aos olhos dos outros.

Os mesmos resultados serão produzidos pelo uso, no pulso, de uma pulseira de sementes de jujuba ou de conchas, depois de encantadas segundo os processos do Veda Atharvana ou pelos sortilégios de pessoas versadas na ciência mágica (VATSYAYANA: 1988, p. 198).

Sobre a prática de sacrifícios religiosos (*Dharma*), há um trecho que exemplifica esta temática no qual Vatsyayana prescreveu condutas às cortesãs que viviam como esposas. Há uma peculiaridade nas prescrições dos sacrifícios religiosos às cortesãs que viviam maritalmente, pois, o autor aconselhou que elas utilizassem das “promessas de sacrifícios” de forma estratégica para garantir o retorno do amante ao lar. Propôs que utilizassem, inclusive, de métodos adivinhatórios:

Eis como se deve comportar, para alcançar esse objetivo.

(...) Oferecerá à Divindade sacrifícios anteriormente prometidos quando ele enriquecer, tiver algum desejo satisfeito ou restabelecer-se de uma doença.

(...) Quando o homem for viajar, ela deve fazer com que prometa voltar logo e, em sua ausência, não cumprirá os votos de adorar a Divindade, não usará enfeites exceto os que dão sorte. Se a data fixada para a volta do amante passar sem que isso ocorra, ela procurará saber a data exata recorrendo aos presságios, às notícias dadas por outras pessoas e à posição dos planetas, da lua e das estrelas. Por ocasião de diversões, e de sonhos auspiciosos, deverá dizer: “Seja-me permitido unir-me logo com ele.” Se, além disso, se sentir melancólica ou perceber presságios de mau agouro, deve cumprir os ritos de apaziguamento da Divindade.

Quando o homem voltar, ela deve cultuar o deus kama, e fará oblatas a outras divindades. Tendo feito com que as amigas lhe tragam uma vasilha cheia d’água, praticará o ritual em honra do corvo que se alimenta das oferendas que fazemos aos manes dos parentes mortos. Depois de terminada a primeira visita, pedirá ao amante que cumpra também determinados ritos, o

que ele fará se lhe tiver bastante afeição (VATSYAYANA: 1988, p. 179-181).

Neste caso, Vatsyayana dissertou sobre as cortesãs que viviam maritalmente, como esposas, no qual havia certa preocupação por parte delas em zelar pela manutenção dos laços conjugais. Desta forma, as cortesãs buscavam agradar seus amantes, de forma a não serem abandonadas, pois o abandono era sinônimo de devassidão, incompetência ou não cumprimento da castidade. Diferentemente, quando uma cortesã abandonava um amante, o homem não era qualificado como incompetente ou libertino, mas como desprovido de recursos financeiros para sustentar a relação.

Em relação à prática de sacrifícios, conforme a citação de Vatsyayana que apresentamos anteriormente, Raimundo Panikkar (1975) destacou que na Índia védica acreditava-se que a existência do Universo e, conseqüentemente, da história, do homem e do cosmos, estaria sob o domínio de duas forças superiores: o tempo e a ação. Acreditava-se que o fluxo temporal dos acontecimentos só existia mediante o ato do sacrifício. Esta concepção estava na base da relação entre o culto religioso e os acontecimentos temporais, e é a chave para compreendermos a importância atribuída às práticas de sacrifícios religiosos e a crença na participação do indivíduo no desenrolar do tempo. Não existia distinção entre o tempo e o acontecimento para os hindus, existia tão somente o fluxo temporal. O fluxo temporal seria algo que o homem faz em colaboração com os deuses, mediante a prática do sacrifício. Pelo ato do sacrifício e no tempo certo, acreditava-se que o Universo nasceu e poderia ser destruído. Entretanto, o sacrifício estava subordinado ao tempo, por isso a importância atribuída pelos hindus à consulta astrológica para saber os presságios que o destino reservaria aos indivíduos (PANIKKAR: 1975, p. 74-78).

Segundo Vatsyayana “ARTHA é a aquisição das artes, terra, ouro, gado, riqueza, bens e amigos” (VATSYAYANA: 1988, p. 70). E, uma vez que “Artha é melhor do que Kama” (VATSYAYANA: 1988, p. 70), a satisfação dos prazeres só seria possível a partir da aquisição de riquezas. Assim, ao longo do *Kama-sutras*, há várias passagens sobre festivais, reuniões sociais, festas regradas a bebidas, encontros dos mais variados nos quais se consumiria e se gozaria da vida com prazer. A própria prática da poligamia, seja nos haréns-reais ou na casa dos cidadãos, prescrita no *Kama-sutras*, requeria sua manutenção a partir da aquisição de riquezas.

Além disso, há certas práticas que compuseram uma “arte de viver” socialmente, prescritas por Vatsyayana, sobretudo para os homens e para as cortesãs, chamadas de

“sessenta e quatro artes”³⁶ que, segundo ele, renderiam tributos a todos que dominassem estas práticas. No *Kama-sutras*, por exemplo, Vatsyayana advertia que um homem “bem versado nas 64 divisões, será um líder em qualquer sociedade, masculina ou feminina” (VATSYAYANA: 1988, p. 122). Hipoteticamente, só seria possível o aperfeiçoamento e consequente prática destas artes mediante considerável tempo e recursos financeiros, uma vez que Vatsyayana as prescreveu em conjunto.

A prescrição da necessidade de aquisição de riquezas, mediante a instituição de variadas práticas e comportamentos sociais, constituiu uma ética econômica sem a qual não haveria possibilidade de satisfazer os prazeres. Mas, conforme enunciou Vatsyayana, *Artha*, além da aquisição de riquezas, constitui-se na “proteção do que se adquire e o aumento daquilo que se protege” (VATSYAYANA: 1988, p. 70). Percebemos que esta ética econômica prescrita por Vatsyayana referia-se também às esposas. Deste modo, as mulheres eram consideradas bens materiais e, uma vez adquirida(s) a(s) esposa(s), o homem deveria protegê-la(s), equivalente a uma propriedade. Assim, a ética voltada para a satisfação dos prazeres femininos, nos aforismos sobre *Kama*, é uma evidência de como se garantiria a manutenção do poder sobre as esposas, mediante a satisfação sexual.

Portanto, a observância à satisfação dos prazeres das esposas foi uma estratégia instituída (ou reproduzida) pelo autor para garantir aos maridos a administração do matrimônio, pois, sendo à mulher uma posse e sendo os prazeres sexuais uma maneira de “reavivar o amor” que efetiva os laços matrimoniais³⁷, o discurso de Vatsyayana se constituiu num poderoso instrumento ético que garantia a manutenção das relações de gênero e consequente dominação masculina no meio familiar.

A ética voltada para a satisfação dos prazeres femininos não representou para Vatsyayana uma forma de benevolência para com o gênero feminino. As relações de gênero na antiguidade indiana eram extremamente díspares para acreditarmos na bondade do autor em relação às mulheres. No discurso de Vatsyayana havia preocupações em manter alguns aspectos que caracterizam uma dominação masculina³⁸, tais como a primazia do patriarcado como poder hegemônico do lar, a observância da virgindade feminina, a possibilidade dos

³⁶ As sessenta e quatro artes compreendiam atividades diversas, tais como as artes (canto, dança, mímica, entre outras), artesanatos (tintura, desenho e ornamentos diversos), atividades intelectuais (redação, aritmética, câmbio, química, mineralogia), entre outras (VATSYAYANA: 1988, p. 75-77).

³⁷ A satisfação do prazer da companhia, para Vatsyayana, era uma garantia disso: “se o homem e a mulher agirem de acordo com o gosto de ambos, o seu amor não diminuirá, nem mesmo ao fim de cem anos” (VATSYAYANA: 1988, p. 106).

³⁸ Sobre o sintagma “dominação masculina”, ver detalhes em: BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

homens usufruírem dos prazeres oferecidos pelas cortesãs e, em especial à cultura hindu, a legitimação do casamento poligâmico.

A inserção e o reconhecimento da atividade sexual como algo indispensável à vida foi uma estratégia de manutenção, não somente da dominação masculina, mas também dos poderes políticos da classe bramânica frente aos avanços tanto das doutrinas hedonistas³⁹, quanto do ascetismo budista. Neste sentido, houve certo sincretismo na tradição hindu, pois foram absorvidas algumas proposições filosóficas do hedonismo na teoria e nas práticas sexuais instituídas por Vatsyayana. Mas um hedonismo exercido, sobretudo, pelos homens. Sendo que as mulheres que poderiam fazer de suas vidas um projeto dedicado aos prazeres eram, exclusivamente, as cortesãs.

Vatsyayana descreveu que “KAMA é o gozo dos objetos adequados pelos cinco sentidos– audição, tato, visão, paladar e olfato – com a ajuda da mente e da alma. A sua essência é um contato peculiar do órgão sensorio com seu objeto, sendo a consciência do prazer resultante desse contato chamada Kama” (VATSYAYANA: 1988, p. 70). Assim, o autor defendeu a tomada de consciência do prazer decorrente do desfrute pelos cinco sentidos como uma necessidade existencial: “os prazeres tão necessários à existência e bem-estar do corpo quanto os alimentos, são, por conseguinte igualmente legítimos. Constituem, além disso, emanções de Dharma e de Artha. Os prazeres devem, portanto, ser procurados com moderação e prudência” (VATSYAYANA: 1988, p. 73). Neste sentido, a práticas de *Kama* prescritas no *Kama-sutras* são, sobretudo, orientadas para as práticas sexuais.

No segundo capítulo do *Kama-sutras*, o autor tomou o sexo como objeto de linguagem, discorrendo sobre os vários aspectos que envolvem a temática. Dentre eles, dissertou sobre a natureza dos papéis sexuais masculinos e femininos, sobretudo no que se referia à natureza do prazer e da satisfação sexual feminina. As dúvidas que comoveram o autor ao dissertar sobre os temas giravam em torno de questões, tais como: as mulheres sentem os mesmos prazeres sexuais e desejam o sexo assim como os homens? As mulheres também emitem sêmen? Por que os homens necessitam de pouco tempo para se satisfazer e as mulheres um tempo mais longo?

Sobre algumas dessas questões, Vatsyayana argumentou:

³⁹ O hedonismo é doutrina filosófico-moral que afirma que o prazer é o supremo bem da vida humana. Esta doutrina pode variar conforme o campo do conhecimento que a apropria. De fato, o hedonismo materialista dos Carvakas é consideravelmente diferente do hedonismo de Vatsyayana, que se apropriou e inseriu a temática do prazer na tradição hindu. Atribuem aos gregos à fundação do hedonismo filosófico, que distinguiram os estados da alma em prazer e dor (método diferenciado do ascetismo budista). Assim, a satisfação do prazer seria o caminho para a felicidade, único capaz de diminuir a dor. E o prazer corpóreo seria o próprio sentido da vida. Mais informações em: CARVALHO, Bruno Silva. Similaridades entre a tradição upanishádica e a filosofia grega antiga. **Revista Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 124-141, jul/dez 2012.

Os seguidores de Babhravya, porém, dizem que o sêmen da mulher flui desde o início até o fim da união sexual, e que assim deve ser porque, se não tivessem sêmen, não haveria embrião.

A esta opinião oferece-se a seguinte objeção: no princípio do coito a paixão da mulher é mediana e ela suporta mal as vigorosas arremetidas de seu amante, mas sua paixão aumenta aos poucos até que ela deixe de pensar em seu corpo e, por fim, sinta o desejo de suspender o coito.

Tal objeção é insustentável pois, tal como acontece mesmo com certos objetos comuns que giram com grande rapidez, como a roda de oleiro ou o pião, verificamos que o movimento começa lentamente e vai aumentando gradualmente de velocidade até se tornar rapidíssimo. Do mesmo modo, depois que a sua paixão aumenta gradualmente, a mulher sente desejo de pôr fim no coito quando seu sêmen acabou de fluir. Citamos agora o seguinte versículo sobre o assunto:

“A emissão do esperma pelo homem só ocorre no final do coito, ao passo que o sêmen da mulher flui continuamente; quando o sêmen de ambos tiver fluído totalmente, sentem ambos o desejo de suspender as relações”.

Finalmente, Vatsyayana é de opinião que o sêmen da mulher flui da mesma forma que o do homem (VATSYAYANA: 1988, p. 92).

Vatsyayana proferiu a temática sobre a natureza do prazer e da satisfação sexual feminina a partir de um campo de dispersão do discurso no qual a dominação masculina era imperiosa. O autor parece que definiu o ato de “expelir o sêmen feminino” (que, segundo ele, continha um embrião), como o “último espasmo” que caracterizaria a ejaculação masculina, ocorrendo, conforme afirmou, nas mulheres de maneira idêntica aos homens.

De certa forma, a ejaculação se tornou no discurso de Vatsyayana a medida e o limite para a atividade sexual, pois a exposição da secreção expelida na ejaculação é o sinal que o sexo foi prazeroso e o ato sexual chegou ao fim. Um sinal de prazer que vem acompanhado da “morte”, ou seja, do “esmorecimento” após o coito (esmorecimento que é sinônimo de morte, pois o pênis “esmorece”). Assim, a ejaculação é uma “aprovação da morte” em sua própria realização, sendo que a ejaculação masculina (que é uma secreção “mais visível”) se constituiu no imperativo a qualquer modelo de gozo, seja feminino ou qualquer outro (pois é um gozo fálico, visível). Um gozo que, em certa medida, “somente goza para deixar de gozar”, pois tem sua volúpia como uma guilhotina, que quando o seu desejo culmina é porque já rolou por terra⁴⁰.

Essa morte no sexo (via gozo genitalizado) não está em relação de uma anulação do ego (visto que é “morte”) como o *anatmã* budista⁴¹, mas na razão da efetivação de uma identidade, sobretudo uma identidade de gênero, no qual o gozo fálico tornou-se hegemônico

⁴⁰ Considerações semelhantes podem ser encontradas em *A nova desordem amorosa*, de Pascal Bruckner e Alain Finkielkraut. No entanto, a análise dos autores esteve relacionada à sexologia reichiana.

⁴¹ Uma das grandes formulações filosóficas do Buda foi que tudo é sofrimento. Buda negou a noção hinduísta do *atmã* (o “verdadeiro Eu”, a alma), lançando sua doutrina do não-eu (*anatmã*), a negação da identificação, o desapego. Não tendo nenhum eu para defender, não haveria razão para evitar o sofrimento. Assim se alcançaria o *Nirvana*, o resultado disso era a pura bem-aventurança espiritual.

para interpretar o gozo feminino. E a sensação e o efeito de transgressão dos limites liberada pelo sexo (o êxtase sexual) acabam sendo uma procura pela “morte” que acha apenas o esgotamento: o esmorecimento após o coito.

As argumentações de Vatsyayana são significativas na composição do discurso sexual, pois, uma vez compreendida a natureza da prática sexual feminina, foi possível argumentar sobre a natureza do papel que as mulheres poderiam desempenhar no referido ato. Neste sentido, a instituição dos papéis dos gêneros na prática sexual se constituiu, também, num poderoso meio de definição das identidades feminina e masculina.

Depois de concluir que o “sêmen feminino é expelido de maneira idêntica à do homem”, que possibilitou medir as sensações femininas a partir das experiências masculinas, Vatsyayana dissertou sobre as diferenças relativas ao “cumprimento das tarefas” de homens e mulheres no ato sexual. Neste sentido, Vatsyayana argumentou a partir das considerações sobre o “sêmen feminino”:

A esta altura, poderia ser levantada a seguinte objeção: se o homem e a mulher são seres da mesma espécie e se estão empenhados em conseguir os mesmos resultados, por que devem ter funções diferentes a cumprir?

Vatsya diz que assim é porque tanto o comportamento quanto as sensações de prazer são diferentes no homem e na mulher. As diferenças de comportamento – pelas quais o homem é o ser ativo enquanto a mulher é o ser passivo – decorrem da natureza masculina e feminina; se assim não fosse, os papéis poderiam inverter-se. Dessa diferença de comportamento resulta a diferença na sensação do prazer, já que o homem pensa: “Esta mulher está unida a mim”, ao passo que a mulher pensa: “Estou unida a este homem.” (VATSYAYANA: 1988, p. 92-93).

Para Vatsyayana, homens e mulheres eram “seres da mesma natureza”, porém distintos no que se referia à sexualidade. Desta forma, ele fundamentou a diferença relativa ao cumprimento das tarefas femininas e masculinas no coito, sendo que o homem era “ator principal” (pois ele é quem possui o pênis) e a mulher a “coadjuvante” (pois é ela quem recebe o pênis). Uma vez que o pênis é o símbolo do poder e da atividade sexual, existiria uma submissão natural das mulheres frente ao “poder fálico” dos homens.

O reconhecimento das diferenças relativas ao desempenho dos papéis sexuais de homens e mulheres, embora partisse da diferença anatômica sexual, ou seja, da diferença existente entre o pênis e a vagina, no discurso de Vatsyayana tornou-se um pressuposto para a instituição de diferentes performances sexuais para homens e mulheres. Além disso, serviu à proclamação do homem como elemento ativo e, conseqüentemente, gerador dos prazeres da cópula. Neste sentido, Vatsyayana instituiu a maneira masculina e a feminina de agir no ato sexual, destinando um tópico do segundo capítulo somente para abordar as performances das

“mulheres, que desempenham a parte masculina – o papel do homem”, ou seja, nas performances que as mulheres tornar-se-iam o elemento ativo do movimento sexual:

Quando a mulher percebe estar o seu amante fatigado pelo congresso prolongado, sem que seu desejo tenha sido satisfeito, deve, com sua permissão, colocá-lo de costas e ajudá-lo, desempenhando o papel que a ele cabe. Também pode agir assim para satisfazer a curiosidade do amante, ou a sua própria (VATSYAYANA: 1988, p. 113).

De qualquer forma, a ação feminina no coito foi vista como uma prática ativa de submissão para satisfazer o homem. O autor afirmou que “tudo o que o homem faz para proporcionar prazer à mulher é chamado de trabalho do homem” (VATSYAYANA: 1988, p. 113). Assim, sendo o homem considerado o elemento ativo da relação sexual é a partir do “ato masculinizado” na cópula que se proporcionaria os prazeres sexuais. As mulheres somente proporcionariam os prazeres quando “desempenhassem o papel masculino”, ou seja, quando se tornassem o elemento ativo, masculino por excelência. Consequentemente, “estar passivo” seria receber os prazeres, ato genuinamente feminino.

Estas considerações preliminares, escritas neste capítulo sobre a formação discursiva de Vatsyayana nos são significativas, pois, conforme abordaremos posteriormente elucidam aspectos importantes sobre as diferenças entre as “proposições de mundo” de Vatsyayana e os deslizamentos de sentidos do *Kama-sutras* na tradução de Burton, publicada na Inglaterra vitoriana. A partir de Vatsyayana, Burton defendeu sobre o “direito” e os benefícios que os prazeres sexuais poderiam proporcionar às mulheres vitorianas (e aos casais, de modo geral).

Conforme demonstraremos no próximo capítulo, a formação discursiva na qual Burton enunciou seu discurso era caracterizada por um período no qual boa parte dos agentes políticos buscava controlar a intimidade dos indivíduos, a partir da disciplinarização dos corpos, da regulação e controle da população, tendo vistas a majoração das forças produtivas humanas. Neste sentido, buscamos perceber as facetas desta investida sobre os indivíduos, na intenção de ampliar a compreensão e o entendimento relacionados às técnicas de poder praticadas no período vitoriano, bem como as estratégias de publicação do *Kama-sutras* no período.

3. O KAMA-SUTRAS E A MODERNIDADE INGLESA

3.1. BURTON E O KAMA-SUTRAS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Na primeira publicação inglesa do *Kama-sutras* (1883), Burton, além de tradutor, foi um comentarista das enunciações de Vatsyayana. Assim, há inúmeras notas em que Burton comentou os aforismos, inclusive apresentando interpretações e sugerindo leituras de outros livros. Além das notas, os comentários de Burton estão presentes no Prefácio, na Introdução, nas notas introdutórias ao Sexto Capítulo (sobre as cortesãs) e nas Conclusões Finais.

Na Introdução, Burton ao referir-se à Vatsyayana, relatou que pouco ou nada se sabe do autor. Segundo ele, o verdadeiro nome do autor parecia ter sido Mallinaga ou Mrillana, sendo Vatsyayana o nome de família (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 61). Nas suas conclusões, outrem lamentou a ausência de informações sobre Vatsyayana, enunciando que “é de lamentar, e muito, que nada se tivesse descoberto sobre sua vida e onde viveu” (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 209). Sobre o período histórico que viveu Vatsyayana, Burton relatou:

É impossível fixar a data exata, seja da vida de Vatsyayana ou de sua obra. Acredita-se ter ele vivido entre os séculos I e IV da era cristã, pelas razões que se seguem. Diz ele que Satakarni Satavahana, rei de Kuntal, matou Malayevati, sua mulher, com um instrumento chamado *kartari*, golpeando-a em meio à paixão do amor, e Vatsya menciona o caso como advertência ao perigo representado pelo antigo costume de bater nas mulheres, sob a influência dessa paixão. Ora, esse rei de Kuntal teria vivido e reinado no primeiro século da era cristã e, portanto, Vatsya deve ter vivido depois dele. Por outro lado, Virahamihira, no 18º capítulo de seu Brihatsanhita, trata da ciência do amor e parece ter-se inspirado muito em Vatsyayana. Afirma-se que Virahamihira viveu no século VI, e, como Vatsya forçosamente escreveu sua obra antes dele, isso não pode ter ocorrido antes do século I, nem depois do século VI de nossa era, devendo esta ser considerada a data aproximada de sua existência (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 62).

Posteriormente, surgiram novas especulações sobre o período em que viveu Vatsyayana, tal como apresentamos na introdução deste trabalho. O que nos interessa, neste momento, é demonstrar que para Burton, Vatsyayana foi quase um desconhecido, tornando-se uma espécie de mito, pondo em suspeita a própria existência daquele autor. Neste sentido, em nossas análises, trataremos o discurso proveniente do *Kama-sutras* como de autoria de Vatsyayana, porém, sabemos que novas pesquisas podem elucidar diferentes perspectivas em relação à autoria e a tradução do clássico.

Burton, conforme relatou, ficou sabendo inicialmente de Vatsyayana através da tradução e produção de outro livro do sânscrito para o inglês, o *Anunga Runga* (ou *Ananga Ranga*). Com a ajuda de pânditas (sacerdotes hindus e conhecedores da língua sânscrita) Burton versou a tradução do *Anunga Runga*, o livro que contém referências à Vatsyayana. Foi a partir da tradução do *Anunga Runga* que os pânditas indicaram a Burton o *Kama-sutras*. Assim, Burton conheceu Vatsyayana através, basicamente, das opiniões e da profusão de comportamentos que o autor enunciou nos manuscritos que foram utilizados para a elaboração das traduções do *Kama-sutras* e do *Anunga Runga*.

Os manuscritos utilizados para produzir a versão inglesa do *Kama-sutras* também não possuem uma datação precisa. Tais manuscritos, a partir do que Burton relatou, além de imprecisos, careciam de um texto original, sendo encontrado em várias versões:

Surgiram naturalmente perguntas sobre quem era esse sábio e os pânditas responderam que era o autor da obra clássica sobre o amor na literatura sânscrita, que nenhuma biblioteca dessa literatura seria completa sem tal obra e que era extremamente difícil consegui-la em sua totalidade. A cópia do manuscrito obtida em Bombaim era incompleta, e os pânditas escreveram a Benares, Calcutá e Jeypoor pedindo outras às bibliotecas sânscritas. Essas cópias foram então comparadas, e com a ajuda de um comentário chamado “Jayamangla”, preparou-se uma versão revista, sobre a qual foi feita a tradução inglesa. Eis a certidão passada pelo pândita mais importante: “O manuscrito incluso foi corrigido por mim depois de compará-lo a quatro cópias diferentes do mesmo trabalho. Tive a assistência de um comentário chamado “Jayamangla” para corrigir as cinco primeiras partes, mas foi grande a dificuldade na correção das restantes porque com exceção de uma cópia razoavelmente correta, todas as demais tinham grandes inexatidões. Considerei, porém, corretas as partes nas quais a maioria das cópias concordavam entre si” (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 61).

Burton expressou certo enaltecimento em relação ao trabalho desempenhado por ele e seus companheiros na compilação e tradução dos aforismos. No entanto, o mérito da tradução do livro, historicamente, ficou, apenas, com ele e Arbuthnot, que foram os responsáveis pela produção e publicação do livro, sendo que sequer foram mencionados os nomes dos demais tradutores (tais como os pânditas indianos).

Nas conclusões do livro, mesmo discorrendo sobre a carência de inúmeras informações que impossibilitaram um trabalho crítico sobre as fontes, Burton ressaltou a importância da obra para o estudo e conhecimento das “épocas passadas”:

A obra também pode ser recomendada, com razão, ao estudioso da ciência social e da humanidade e, acima de tudo, ao estudante das idéias de épocas antigas, que aos poucos se filtraram pelas areias do tempo e que parecem provar que a natureza humana de hoje é exatamente a mesma das épocas passadas (BURTON in VATSYAYANA, 1988, p. 207).

O discurso de Burton sobre a natureza sexual emergiu num período em que a cultura ocidental europeia foi influenciada por vários discursos sobre o sexo. A crescente racionalização moderna do sexo e dos papéis sociais e sexuais possibilitou a instituição, cada vez mais hegemônica, de uma “verdade” sobre a natureza dos indivíduos, que se tornou o primado epistemológico de boa parte dos projetos modernizadores da sociedade burguesa.

Nos comentários de Burton há alguns trechos nos quais ele relacionou o *Kama-sutras* com outros discursos, sobretudo ligados à ciência sexual do período. Esta “ciência do sexo”, referenciada por Burton, além de analisar os variados aspectos da sexualidade humana, também propunha formas de intervenção sobre o comportamento e as práticas sexuais dos indivíduos.

Segundo Michel Foucault (1988), as causas para a emergência desses discursos sobre o sexo que marcaram o final do século XIX são remotas. Foucault observou que, sobretudo no Ocidente e ao longo dos séculos, as práticas sexuais tornaram-se objeto de controle e regulação por parte dos “aparelhos de reclusão” (escolas, hospitais, igrejas, etc.), e observou no rito da confissão e na regulamentação do sacramento da penitência pelo Quarto Concílio de Latrão (1215) o surgimento das intervenções e a produção de uma “verdade” sobre o sexo. Mas, foi com o desenvolvimento dos saberes médicos que a atividade sexual tornou-se objeto científico: o “confessionário foi ‘substituído’ pelo divã”, e a produção de uma “verdade” sobre o sexo ficou restrita, em partes, a um poder-saber científico denominado sexualidade⁴². Segundo ele, a primeira vista, somente a civilização ocidental praticou uma *Scientia Sexualis* (sexualidade).

Sob os auspícios da *Scientia Sexualis*, assim como Burton, surgiram novos agentes do poder normatizador e disciplinar do sexo: professores, juízes, médicos, terapeutas. Percebemos que a “fala autorizada” sobre o sexo não foi apenas emanada pelo Estado ou representada por uma classe burguesa que arregimentou estes agentes. Mas é um poder que se configurou e se manifestou numa relação dialógica e numa multiplicidade de poderes, de lutas contínuas, que se espalham pela sociedade e que são situadas nas relações entre os corpos, que

⁴² Segundo Michel Foucault, o termo “sexualidade” surgiu recentemente, no início do século XIX. E o uso da palavra foi estabelecido como significado para fenômenos que envolvem o desenvolvimento de conhecimentos, tais como os mecanismos biológicos de reprodução ou sócio-comportamentais; a instauração de conjuntos de normas e regras (em parte tradicionais e em parte novas, que se apoiaram em instituições de cunho religioso, judiciário, pedagógico e médico); como também as mudanças nos modos pelos quais os indivíduos foram levados a dar sentido e valor à suas condutas, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos, e a reconhecerem-se como sujeitos de uma “sexualidade”, numa intersubjetividade que se intercambiou em diversos campos do conhecimento (saberes e normatividades), e que constituiu a experiência de boa parte dos indivíduos (FOUCAULT: 1984, p. 9-10).

poderiam ser aglutinadas em instituições ou classes, mas que, sobretudo, produziram saberes, desejos e estados corporais, que geraram resistências e contra-poderes.

Quando Burton enunciou que o *Kama-sutras* parecia provar que a natureza humana era perfeitamente idêntica à de outras eras, pois o conhecimento da vida particular, doméstica e social dos antigos indianos poderia contribuir para o aprimoramento das relações entre os homens e as mulheres vitorianas, ele transferiu e sobrepôs a constatação histórico-discursiva do texto para uma ação ideológico-discursiva, no qual não contemplava, apenas, o conhecimento da antiguidade indiana, mas os usos do *Kama-sutras* como fonte de conhecimentos eróticos e sexuais. Assim, para ele, o livro tinha um valor existencial, pois poderia conduzir os leitores a reflexões sobre assuntos que julgava importante, para o público em geral:

Se toda ciência se baseia, em menor ou maior grau, em fatos, não pode haver dano em tornar conhecidos dos homens em geral certas questões intimamente relacionadas com a sua vida privada, doméstica e social. A completa ignorância dessas questões tem, infelizmente, destruído muitos homens e muitas mulheres, quando um pequeno conhecimento dessa matéria, em geral ignorada pelas massas, teria permitido a numerosas pessoas compreender muitas coisas que lhes pareciam totalmente incompreensíveis, ou que não era consideradas dignas de sua atenção (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 60).

Essa racionalização moderna exposta por Burton, originada a partir do acúmulo dos saberes científicos, embora pautada nos pressupostos da razão, da objetividade e da desmistificação do “irracionalismo das antigas tradições”, que pareciam libertar os indivíduos de todas as sujeições morais, fundou um novo modelo de subjetividade não menos vinculada às estruturas de poder e controle disciplinar do que as pré-modernas. Burton acreditava conhecer/dominar a “verdade” sobre a natureza humana sexual, e que os saberes contidos no *Kama-sutras* eram a expressão desta “verdade” sobre o sexo.

Neste sentido, como condição preliminar para compreendermos os deslizamentos de sentido do *Kama-sutras* de Vatsyayana na tradução inglesa, publicada no final do século XIX, percebemos que é necessário considerar as intencionalidades de Burton em relação à publicação do livro. Assim, observamos que a articulação discursiva de Burton no *Kama-sutras*, sobretudo relacionada à natureza dos indivíduos, estava indissociável da necessidade de uma reflexão sobre a própria existência humana, seja sobre a vida privada ou social. Além disso, a articulação discursiva estava indissociável da instituição de “novas” (ou, segundo ele, “desconhecidas”) práticas sexuais que, conforme afirmou, eram ignoradas pela massa em geral.

Segundo afirmou, o *Kama-sutras* deveria ser estudado por todos, pois a compreensão das “verdades autênticas” (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 207) presentes no livro poderiam fornecer “grandes vantagens em aprender coisas que talvez não aprendessem nunca, sem este livro, ou só aprendessem tarde demais (“tarde demais”, as palavras imortais de Mirabeau) para que lhes fossem de utilidade” (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 207). A dissertação sobre fatos variados (ligados ao sexo) e a escrita em linguagem popular fez com que Burton considerasse o *Kama-sutras* uma obra singular, pois, segundo ele, fornecia conhecimentos sexuais outrora zelados. Possivelmente, Burton se posicionou de tal forma em função da moralidade vigente no período, que encontrava subterfúgios para interditar a sexualidade tanto na legislação inglesa quanto no discurso médico ou literário.

Enquanto um sujeito social, que foi influenciado por determinações históricas, Burton esteve imerso no emaranhado de relações discursivas e práticas culturais. Assim, para compreendermos os deslizamentos de sentidos do *Kama-sutras* na versão inglesa, nos propusemos a analisar, nos tópicos subsequentes, algumas relações de forças que foram determinantes no período vitoriano e que, conseqüentemente, influenciaram a publicação do *Kama-sutras* no período.

3.2. O CONTROLE SOBRE OS CORPOS NA MODERNIDADE INGLESA

O período vitoriano foi marcado por profundas ambivalências morais, diversidades culturais e conflitos dos mais variados níveis, sejam eles entre as classes sociais (aristocracia, burguesia, operários), ou disputas internas no seio das classes por grupos distintos. As ambivalências morais influenciaram vários aspectos da vida dos ingleses, inclusive suas produções literárias. Assim, buscamos definir e desenvolver alguns conceitos, efetuar recortes temáticos e temporais, além de elencar algumas relações de forças que nos possibilitaram compreender algumas determinações que influenciaram a publicação inglesa do *Kama-sutras*.

Nas análises dos relatos dos envolvidos na tradução e publicação do *Kama-sutras*, constatamos, por exemplo, a existência de interdições legais, tais como as promulgadas pela Lei de Publicações Obscenas de 1857, que regulavam as publicações de cunho erótico e sexual, as quais abordaremos posteriormente. Além disso, a partir de uma revisão historiográfica e tomando os relatos dos envolvidos na produção do *Kama-sutras* como fonte, constatamos que os conflitos entre os produtores do *Kama-sutras* e os “guardiões” da

castidade (que combatiam as ditas “publicações obscenas”) se deram, sobretudo, no seio da classe burguesa, mesmo não sendo um conflito exclusivamente burguês.

Assim, além das variadas percepções e possibilidades existentes para se caracterizar a burguesia, os exemplos e os relatos das experiências amorosas e sexuais dos burgueses da era vitoriana não seriam suficientes para se descrever um modelo seguro que representasse historicamente o amor e o sexo burguês. Não obstante, as relações entre os burgueses, sobretudo no que se referiu a moral, foi marcada por variados conflitos, e é justamente a partir da constatação da existência desses conflitos que buscamos analisar e definir certas uniformidades nas relações entre eles.

Houve, de fato, características peculiares que definem os modos de vida dos burgueses vitorianos. Segundo Peter Gay, “os burgueses, antigos ou novos, os *grands bourgeois* ou os *petits bourgeois*, procuravam viver decentemente, educar seus filhos, decorar suas casas e deixar posses a seus herdeiros” (GAY: 1988, p. 29). Sobretudo no que se referiu aos preceitos de amor e sexo, percebemos que a preocupação com a decência, a moralidade dos costumes e, principalmente, a inibição das “perversões sexuais”, foram características que se fizeram presentes nas relações sociais da burguesia vitoriana.

Havia uma implicação recíproca entre a moralidade e os discursos médicos no período. Ou seja, boa parte das práticas sexuais moralmente inaceitáveis, por serem consideradas indecentes aos padrões da sociedade vitoriana, foi tomada como objetos de análise da ciência psiquiátrica, ao longo do século XIX. Segundo Foucault, na “psiquiatrização das perversões” (ou seja, quando a psiquiatria centrou suas análises sobre as condutas sexuais moralmente inaceitáveis), o “fetichismo” tornou-se a perversão modelo, pelo menos a partir de 1877. Segundo o autor, o fetichismo “serviu de fio condutor à análise de todos os outros desvios, pois nele se lia claramente a fixação do instinto em um objeto à maneira da aderência histórica e da inadequação biológica” (FOUCAULT: 1988, p. 144).

O fetiche foi, por excelência, a classificação moral das práticas sexuais que destoavam da conduta heterossexual-monogâmica-falocêntrica-reprodutivista. Portanto, qualquer manifestação homossexual, extramatrimonial, ou em que a atividade sexual não fosse executada por um homem dominando ativamente uma mulher, poderia ser considerada como fetiche. Desta forma, qualquer sujeito que se desinibisse da moralidade vigente; se envolvesse em fantasias sexuais; exercesse seu erotismo de forma a envolver os demais com sensualidade; que explorasse as zonas erógenas do corpo; ou usufrísse prazeres sexuais fisiológicos não ligados, diretamente, aos órgãos reprodutivos masculinos e femininos,

simultaneamente; estava sujeito a ser considerado perverso “doente” de uma doença, sobretudo, moral⁴³.

O discurso médico-psiquiátrico, com seu valor de “verdade” sobre a natureza dos indivíduos, emigrou para a pedagogia, criando sujeitos a partir dos seus ditames científicos-morais. Assim, foram preconizadas práticas de higiene física e mental, na intenção de criar indivíduos “saudáveis”, livres das “perversões” e das “patologias sexuais”. Desta forma, os discursos médicos-psiquiátricos, difundidos pelas políticas do Estado, tiveram o poder não apenas de debelar as moléstias físicas, como as doenças sexualmente transmissíveis, a partir dos programas de higiene. Mas, também, tiveram o poder de condicionar, psicologicamente, os indivíduos, criando sujeitos de uma “saúde” na qual os limitava aos ditames de uma moralidade que exercia sobre eles um poder inibidor dos seus instintos e sua subjetividade.

Portanto, a dicotomia “saúde” e “doença”, que fundamentou e justificou as ações e os discursos médicos-psiquiátricos, são passíveis de questionamento. Não havia muitas evidências empíricas, além das observações *in loco*, que serviam como um ancoradouro confiável, capaz de superar a subjetividade que era inerente às interpretações médicas-psiquiátricas. Assim, a moralidade do período teve um papel fundamental nestes discursos, sobretudo no século XIX, pois foi um subterfúgio que forneceu elementos nos quais pautavam a “qualidade do saudável”, a partir daquilo que era considerado moralmente aceito, no convívio social.

A “saúde”, promovida por políticas de higienização da população, tornou-se cada vez mais um objeto desejado pelos sujeitos, uma vez que era tida como “a melhor qualidade” – a “saudável” – que um sujeito poderia ter, para o seu “bem viver” e a sua “felicidade”. Com a interpelação da moral, sobretudo no discurso médico-psiquiátrico, a saúde, como objeto privilegiado, promovido e dominado pelo discurso médico, teve o efeito de, além de criar condutas e comportamentos “saudáveis”, criar identificações nas quais os sujeitos personificavam os ditames das políticas de higienização, promovendo uma imagem pessoal que se contrapunha às qualidades depreciadas, ligadas à “doença”. Portanto, a imagem pública do “saudável” tornou-se cada vez mais uma qualidade valorizada, pois tinha um valor existencial, ligado à longevidade e a civilidade.

A “população” como um conjunto homogêneo e mensurável através de dados estatísticos surgiu como uma novidade nas técnicas de poder no século XVIII que possibilitou o estabelecimento dos discursos e projetos modernizadores. E o que agravou as relações de

⁴³ Mais informações em: FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 41-47.

controle sobre os indivíduos, sobretudo no que se refere à intensificação da governabilidade, foi o surgimento da “população” como problema econômico e político.

Neste sentido, Renata Barbosa destacou que foi “a primeira vez em que, pelo menos de maneira constante, uma sociedade afirma que seu futuro e sua fortuna estão ligados não somente ao número e à virtude dos cidadãos, às regras de casamentos e à organização familiar, mas à maneira como cada qual usa seu sexo”. (BARBOSA: 2011, p. 28-29).

Esta bio-política, ou seja, esta tentativa moderna e ocidental de disciplinarização dos corpos e, conseqüentemente, regulação e controle da população, segundo Foucault, “foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT: 1988, p. 132). Entretanto, conforme destacou o autor, o capitalismo exigiu mais do que isso: foi-lhe necessário o crescimento tanto do reforço quanto da utilizabilidade e docilidade dos corpos, além de métodos de poder capazes de majorar suas forças produtivas, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar.

Completo ainda que se o desenvolvimento dos aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção capitalista, os discursos científicos que sustentavam as técnicas de poder bio-políticas de disciplinarização dos corpos e regulação da população, inventados no século XVIII, como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizados por instituições bem diversas (família, exército, escola, polícia, medicina, administração coletiva), agiram no nível dos processos econômicos, e operaram como fatores de segregação e de hierarquização social, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia. Assim, ajustamento gradativo dos homens à lógica do capital, além da articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição desigual do lucro, foram, em parte, segundo Foucault, tornados possíveis pelo exercício do bio-poder: a forma moderna e ocidental de investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e gestão distributiva das suas forças (FOUCAULT: 1988, p. 132-133).

Em torno da gestão da vida dos indivíduos, a preocupação com a perpetuação da espécie e a descendência foram elementos que impulsionaram, em boa parte, as políticas ligadas à saúde coletiva. A atividade sexual deveria ser disciplinada a tal ponto que garantisse, a partir da sua prática, o desenvolvimento e a evolução da espécie humana. Neste ínterim, percebemos a interlocução de variados campos, aparentemente distintos, mas que se fundiram

nas políticas de saúde e que se materializaram nas políticas da eugenia (gestão política de “melhoramento genético” da “raça humana”).

As políticas de gestão da vida, exercidas por variados agentes sociais (professores, médicos, oficiais) centrou boa parte das políticas de higienização sobre as crianças e as mulheres. Nas políticas eugênicas de melhoramento, controle e regulação das populações, houve a imbricação da disciplinarização dos corpos com um “mendelismo”⁴⁴ social, que ditaram boa parte das políticas relacionadas a atividade sexual, no intuito de garantir o desenvolvimento da “boa prole” humana. Neste sentido, segundo Foucault, sobre as mulheres passou-se a exercer uma medicalização meticulosa de seus corpos, do seu “sexo”, “em nome da responsabilidade que elas teriam no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade” (FOUCAULT: 1988, p. 137). Daí a importância social atribuída, por exemplo, à chamada “medicina da mulher” (ginecologia e a obstetrícia).

Sobre a natureza feminina, sobretudo até o final do século XIX, o “sexo” foi definido como algo que pertencia aos homens por excelência e, portanto, fazia falta às mulheres. Pela ausência da pulsão ejaculatório-espermática nas mulheres, acreditava-se que seu prazer sexual, se não fosse inexistente, era incompleto. Conforme destacou Ana Paula Vosne Martins, este paradoxo da sexualidade feminina deve-se ao fato de que os médicos tomaram como modelo a sexualidade masculina genitalizada, no qual associaram o desejo e o prazer sexual das mulheres à experiência masculina da ereção e da ejaculação. Como as mulheres não apresentavam nenhum destes fenômenos físicos chegou-se à conclusão de que o papel passivo das mulheres no exercício sexual era da natureza da sexualidade feminina (MARTINS: 2004, p. 113).

Desta forma, a natureza do sexo feminino funcionava, segundo o discurso médico, inteiramente à reprodução. Ao estudar o corpo das mulheres, destacou Martins, os médicos

⁴⁴ Gregor Mendel (1822-1884) foi um botânico e geneticista austríaco que descobriu que as características genéticas (tais como a cor das flores), se deviam à existência de um par de unidades elementares de hereditariedade. Através do cruzamento de várias espécies de plantas, Mendel descobriu os aspectos elementares da genética das plantas. Sua descoberta foi essencial para a síntese evolutiva moderna, conhecimento que imbricou tanto o geneticismo de Mendel, quanto o evolucionismo darwiniano. Sobre o “mendelismo social”, transposição geneticismo mendeliano à regulação das populações, Foucault destacou que ocorreu, a partir da segunda metade do século XIX, que a temática do sangue (considerada a “substância genética”, por excelência) “foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa – ardilosa porque ingênua – dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar” (FOUCAULT: 1988, p. 140).

criaram um paradoxo que marcou a produção científica do conhecimento sobre a sexualidade feminina até o século XX. Embora definissem a mulher pela sexualidade, muitos médicos defendiam a tese de que era normal às mulheres a ausência de desejo e a incapacidade de alcançar o prazer sexual. Neste sentido, a “mulher normal” seria, portanto, “anestesiada” para o exercício de sua sexualidade, estando canalizada para a reprodução. Neste sentido, a autora completou:

Lombroso divulgou estas idéias ao dizer que “o amor feminino não é mais do que um aspecto secundário da maternidade e todos os sentimentos de afeto que ligam a mulher ao homem não nascem do impulso sexual, mas são instintos de sujeição e de devoção adquiridos por adaptação” (Lombroso & Ferrero, 1923: 92). Numa linguagem pastoral, Stall (1907), autor de vários livros de orientação sexual que alcançaram vendas superiores a um milhão de cópias nos Estados Unidos e na Europa, explica que a indiferença ou a aversão das esposas às demandas sexuais dos maridos era um sinal da sabedoria divina que não dotou a mulher da mesma paixão sexual que os homens, pois, se assim o fosse, estes seriam esgotados em seu poder reprodutivo, colocando em risco a continuidade da raça” (MARTINS: 2004, p. 113).

Pela “ausência” ou “incompletude” do prazer sexual feminino, a psiquiatria do século XIX desenvolveu discursos sobre aquilo que “faltava” as mulheres, classificando a “histeria” como uma doença natural da essência feminina. Os discursos sobre a chamada “histeria feminina” existem desde a antiguidade grega. No entanto, ela se popularizou entre os vitorianos, sendo o quadro-diagnóstico para inúmeros sintomas (que variavam desde uma simples dor de cabeça até a paralisia física). Houve, conforme destacou Foucault (1988) uma “histerização do corpo feminino”, uma imagem hiperssexualizada dos comportamentos das mulheres. Para Martins, esta formulação sobre a “histerização do corpo feminino” é bastante adequada para se pensar os meios pelos quais a sexualidade feminina tornou-se um problema e o corpo das mulheres um objeto que requeria a intervenção e observação constante dos médicos (MARTINS: 2004, p. 113).

De forma semelhante, um dos dogmas da medicina dos séculos XVIII e XIX sobre a sexualidade infantil foi a ideia de um “sexo” nas crianças que estaria presente (em razão da anatomia) e ausente (do ponto de vista da fisiologia): presente caso se considerasse sua atividade e ausente se nos referirmos à sua finalidade reprodutora. Por ter as crianças esta “natureza peculiar”, no qual o “sexo” era presente e ausente, considerava-se que os efeitos das manifestações precoces da sexualidade infantil, tais como a masturbação, apareceriam, futuramente, como uma gravidade patológica: no adulto, se a manifestação sexual “infantil” (masturbação) ainda estivesse presente, ou se ela fosse praticada pelo infante ainda em tenra idade, tenderia a “anular o sexo” do adulto, causando infertilidade, impotência, frigidez,

incapacidade de sentir prazer, a anestesia dos sentidos, dentre outros (FOUCAULT: 1988, p. 143-144).

A teoria psicanalítica freudiana é um exemplo de como foi vinculado um caráter perverso à sexualidade infantil. Segundo Freud afirmou na publicação de *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908), era natural a manifestação do instinto sexual nas crianças. A “fase do autoerotismo”, segundo Freud, era o período em que as crianças manifestavam diversas formas de autoestímulo nas zonas erógenas do corpo. Contudo, sugeriu que esta prática fosse inibida, para garantir o “bom desenvolvimento” da sexualidade da criança:

Chamamos essa fase de auto-erotismo, e a nosso ver a educação da criança tem como tarefa restringi-lo, pois a permanência nele tornaria o instinto sexual incontrolável, inutilizando-o, posteriormente. O desenvolvimento do instinto sexual passa, então, do auto-erotismo ao amor objetual, e da autonomia das zonas erógenas à subordinação destas à primazia dos genitais, postos a serviço da reprodução (FREUD: 1976, p. 33).

Assim, afirmou Freud, durante o desenvolvimento da sexualidade infantil sob interferência da “educação sexual”, uma parte da excitação fornecida pelo próprio corpo (pulsão sexual) “inibe-se por ser inútil à função reprodutora, sendo sublimada nos casos favoráveis. Assim, grande parte das forças suscetíveis de utilização em atividades culturais são obtidas pela supressão dos chamados elementos pervertidos da excitação sexual” (FREUD: 1976, p. 33). Ou seja, Freud considerou que, dentre outros fatores, a inibição do autoerotismo infantil foi o que possibilitou o desenvolvimento cultural da humanidade. Portanto, a “natureza perversa das crianças” era um elemento nocivo à civilização, que deveria ser inibido.

No que se refere à sexualidade de um modo geral, a ciência médica esteve subordinada aos imperativos de uma moral restritiva e fantasiosa. Conforme destacou Maisa Maganha Tuckmantel (2009), a preocupação médica no período estava voltada, sobretudo, para o gerenciamento orgástico (controle da excitação e prazer sexual), a parcimônia espermática (cuidado com o uso ou desperdício do sêmen) e o calipedismo (ciência da boa prole). A partir destas três preocupações essenciais no saber médico sexual do século XIX, foram pensadas as performances sexuais tidas como “sadias”, a serem praticadas nas relações matrimoniais.

Segundo Tuckmantel, a partir da política do gerenciamento orgástico pensava-se, naquele período, uma matematização “saudável” das frequências e regularidades das práticas sexuais, “cabendo ao marido gerenciar uma quantidade prudente de aproximação, com vias a preservar sua saúde e resolver sua angústia sexual sem, no entanto, despertar a potência insaciável da esposa” (TUCKMANTEL: 2009, p. 92). Completou ainda que, no

gerenciamento orgástico do matrimônio, a esposa “não poderia ultrapassar a capacidade do gozo masculino, pois poderia deixar o parceiro desvitalizado com os seus ardores” (TUCKMANTEL: 2009, p. 93). Neste ínterim, pensava-se que a frigidez feminina garantiria a continência das mulheres aos ditames do sexo procriativo.

A parcimônia espermática, que era um regime de cuidado com o uso ou desperdício do sêmen, deveria ser seguida pelo marido. Segundo Tuckmantel, a medicina vitoriana, inspirada em Hipócrates⁴⁵, concebia “que o esperma era um licor precioso, vida em estado líquido, extrato do mais puro sangue, substância rara, de grande valor, portanto, não poderia ser desperdiçada, mas preservada apenas para a procriação” (TUCKMANTEL: 2009, p. 93). Desta forma, qualquer manifestação sexual não procriativa (masturbação, sexo oral e anal) eram tidas como maus tratos ao corpo, com sérias consequências patológicas. Conforme destacou Tuckmantel, no discurso médico, essas práticas “para as mulheres, poderiam gerar tumores cancerosos, pois o útero não era “acalmado” pelo esperma. Como se vê, a sanção ao “delito sexual”, já não se faz via penitência, mas pela ameaça de morte” (TUCKMANTEL: 2009, p. 93).

A terceira e, possivelmente, a maior preocupação médica vitoriana em relação aos efeitos colaterais nocivos que as performances sexuais poderiam gerar, esteve ligada ao calipedismo (ciência da boa prole). Segundo Tuckmantel “a cartilha calipédica recomendava que o ato sexual deveria acontecer apenas no silêncio do alvorecer e que a mulher não devia assumir as posições que cabem ao homem (por cima), pois poderia provocar gravidez fora do útero e má-formação nos filhos” (TUCKMANTEL: 2009, p. 93).

No entanto, mesmo com todas as restrições médicas em relação ao sexo, o casamento era um sonho para grande parcela da sociedade vitoriana. Muitos burgueses liam sobre as alegrias e deveres conjugais, notícias sobre os casamentos notáveis, os escândalos das separações e abandonos e romances sentimentais em panfletos e periódicos familiares. Havia certa energia emocional nos escritos sobre o casamento nos quais faziam sérias exigências aos amantes que o desejassem. O desejo pelo casamento idealizado pelos romancistas e escritores (tais como Charles Dickens⁴⁶), que em seus escritos exaltavam os benefícios do matrimônio (que era, sobretudo, aos moldes cristãos), fez da relação heterossexual e monogâmica um

⁴⁵ Hipócrates (VI a.C.) viveu na Grécia e é considerado por muitos uma das figuras mais importantes da história da saúde, frequentemente considerado o “pai da medicina”.

⁴⁶ Charles John Huffam Dickens (1812-1870) foi um dos mais populares romancistas ingleses. Uma das obras mais famosas do autor foi *David Copperfield*, publicada em 1850. Segundo Peter Gay, “Dickens reinou sobre a cena literária inglesa como ninguém, amado tanto pelas massas dos comuns quanto pela elite dos leitores cultos, intrigante para os mais exigentes dos críticos literários, fonte de admiração sincera e da inveja mal disfarçada de seus concorrentes. Quando morreu, em 1870, o trono de rei dos romancistas nacionais ficou vazio” (GAY: 1990, p. 131).

culto do mais alto nível, venerada como o “verdadeiro” modelo de relação amorosa e sexual, pois garantiria aos sujeitos as premissas básicas para ter uma “existência feliz e saudável” em sociedade. Assim, o sentido de finalidade das relações afetivas no seio da família garantiria o êxito das relações sociais e, conseqüentemente, do bem-estar da Nação.

Em especial às mulheres, mais do que afirmar que para elas foram destinadas à função reprodutiva, havia propagandas fantasiosas sobre as “delícias” reservadas àquelas que seguissem seu “destino natural”, promovendo a “mulher-mãe” e o exercício da maternidade a uma função não só natural, mas da ordem moral e política (MARTINS: 2004, p. 14-15).

Tanto casais quanto solteiros se devotavam aos ideais da afetuosidade e da paixão conjugal heterossexual e monogâmica, crenes de que estavam seguindo os verdadeiros princípios morais que correspondiam a uma vida sadia e gratificante em sociedade. E não é para menos, pois havia ostensivas ações para incutir estes preceitos morais, além de variadas estratégias discursivas, para que o ideal do casamento se constituísse como tal. Mantinha-se, inclusive em variadas publicações, uma noção romântica de personalidades notáveis e extraordinárias que se constituíram como exemplos das gratificações deste ideal. Como salientou Peter Gay, “a intenção implícita desses livros, contudo, era didática” (GAY: 1990, p. 106). Segundo o autor, esses livros, “além de fornecerem material para uma espécie de voyeurismo literário, transmitiam a grata notícia de que o amor estava ao alcance de todos, podia ser emocionante e tinha até possibilidades de sobreviver aos rigores disciplinares e à rotina invariável do casamento” (GAY: 1990, p. 106).

Vários grupos em diferentes campos de atuação tomaram o amor e o sexo como objetos de linguagem. Contudo, as fronteiras que demarcavam os limites entre as expressões e as reservas dos desejos dos vitorianos nem sempre eram perceptíveis. Embora existam inúmeros registros das declarações de amor dos casais da classe média, através de gestos e manifestações apaixonadas, haviam variados disfarces artísticos ou literários que se faziam presentes noutras manifestações. Neste sentido, percebemos que em ambos os casos, o afeto e a paixão fundiam-se nos ideais desses vitorianos, transformando o amor e o sexo em duas faces indissolúveis dos ideais do casamento monogâmico⁴⁷.

Há também aqueles que, possivelmente, descreditaram-se dos afetos amorosos, crenes na “perdição” das manifestações deste gênero sentimental. Incalculáveis indivíduos sofreram experiências traumáticas em função do desconhecimento das práticas sexuais, e

⁴⁷ Mais informações em: GAY, Peter. **A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud**. A educação dos sentidos. Tradução de Per Salter. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; GAY, Peter. **A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud**. A paixão terna. Tradução de Per Salter. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

muitos foram os que tomaram essas práticas como um simples atributo para a geração de filhos. Nestes casos, os ideais da virgindade, da castidade e da instituição da família como sinônimos de uma “vontade divina” para os indivíduos, foram decisivos para a instituição dessas práticas sexuais. Todavia, os vitorianos estabeleceram caracterizações referenciais que definiam a identidade dos indivíduos a partir dos seus gestos, comportamentos e manifestações corporais. Essas caracterizações tinham por finalidade distinguir aqueles que eram castos/puros dos que eram lascivos/obscenos perante o código moral-religioso estabelecido⁴⁸.

Este processo de disciplinarização, psicologização, docilização e civilização dos indivíduos, que buscava transformá-los em sujeitos e objetos de um modelo de conduta social que se efetivou a partir do auto-condicionamento psíquico possibilitou, segundo Norbert Elias, um maior controle dos impulsos sexuais e o confinamento do ato sexual ao casamento monogâmico. É neste sentido que Norbert Elias analisou o processo civilizatório moderno ocidental a partir do complexo da vergonha-repugnância. Conforme afirmou, o sentimento de vergonha é uma exaltação específica, um sentimento que automaticamente se reproduz na pessoa em certas ocasiões e por força do hábito (auto-condicionamento psíquico), mas que, sobretudo, “é um modelo de degradação social ou, em termos mais gerais, de gestos de superioridade de outras pessoas” (ELIAS: 1994, p. 242). Superioridade/inferioridade que se constitui na relação do sujeito com o modelo de conduta social ou, em termos práticos, na relação do sujeito com outros sujeitos que, em graus variados, foram influenciados pelo modelo de conduta social (mais ou menos estável e hegemônico) das relações sexuais e de gênero.

Possivelmente, a pressão moral exercida pelo sentimento de vergonha tornou-se um dos mais poderosos instrumentos de constituição dos indivíduos em sujeitos de uma disciplina-moral em relação às práticas sexuais e de gênero. Poderíamos buscar uma lógica histórica para este processo e, inclusive, afirmar que esta disciplinarização dos indivíduos tornou-se essencial para, em última instância, a apropriação das forças produtivas da classe proletária, conforme afirmou Wilhelm Reich. Contudo, de fato, embora os processos de subjetivação sociais tenham certo grau de economicidade que os constitui, o complexo vergonha-repugnância transcende uma análise meramente classista, pois, enquanto efeito ideológico, tal complexo é perceptível em toda a sociedade. Decerto, a vergonha-repugnância

⁴⁸ Mais informações em: ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: Formação do Estado e civilização. Volume I. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

é constituída, sem dúvida, a partir dos gestos/sentimentos de inferioridade/superioridade em relação aos códigos de condutas sociais previamente estabelecidos.

Em relação à “promoção da vida”, presentes nas políticas de saúde, Foucault destacou que o “poder sobre a vida” que se desenvolveu a partir do século XVII, se expressou de duas formas. Uma das suas manifestações, o primeiro a ser formado, centrou-se no corpo como uma “máquina”: possível de ser adestrado, ampliando suas aptidões, explorando suas forças e utilidades, “docilizando-o” na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos, “tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano” (FOUCAULT: 1988, p. 131).

A segunda manifestação do “poder sobre a vida”, que se formou por volta da metade do século XVIII, centrou-se, segundo Foucault, “no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar” (FOUCAULT: 1988, p. 131). Completou ainda que estes processos foram assumidos mediante uma série de intervenções políticas e controles reguladores, ou seja, uma bio-política da população.

Segundo Norbert Elias (1994), esta racionalização político-científica que se desenvolveu a partir da Renascença, na Europa, efetivou uma mudança particularmente forte no autocontrole individual. Desta forma, o autocontrole individual, mediante a inculcação das disciplinas anátomo-políticas do corpo humano, foi internalizado, gradativamente, pelos sujeitos, de forma a desenvolver e possibilitar um controle regulador.

Os autocontroles individuais autônomos criados dessa maneira na vida social, conforme afirmou Norbert Elias, se interpôs “mais severamente do que nunca entre os impulsos espontâneos e emocionais, por um lado, e os músculos do esqueleto, por outro, impedindo mais eficazmente os primeiros de comandar os segundos (isto é, de pô-los em ação) sem a permissão desses mecanismos de controle” (ELIAS: 1994, p. 245-246). Assim, segundo afirmou o autor, é que se desenvolveu uma mudança estrutural na concepção de indivíduo, no que se refere à autopercepção, sobretudo em relação à noção da existência de um “ego” individual. A distinção entre o “indivíduo” e a “sociedade” foi o ponto de intersecção entre as disciplinas do corpo e o controle sobre as populações.

Neste sentido, a crescente institucionalização da moral por parte do Estado teve um papel decisivo, uma vez que exercia pressão sobre os indivíduos, inculcando-lhes certas condutas. Assim, na intenção de aproximar o debate exposto neste tópico com a publicação inglesa do *Kama-sutras*, buscamos, na sequência, apresentar algumas considerações sobre a

Lei de Publicações Obscenas de 1857, que influenciou de forma significativa o controle sobre as publicações de conteúdo erótico e sexual no período vitoriano e, sobremaneira, determinou os rumos da produção do *Kama-sutras* de 1883.

3.3. A INTERDIÇÃO DO SEXO NA LEI DE PUBLICAÇÕES OBSCENAS (*OBSCENE PUBLICATIONS ACT*) DE 1857

No que se refere aos burgueses vitorianos, a disciplinarização dos corpos e a regulação da população que constituiu e desenvolveu, segundo Foucault, a organização do “poder sobre a vida”, produziu inúmeras contradições, tensões e conflitos sociais. Uma das características peculiares aos burgueses vitorianos (além da preocupação com a decência, a moralidade dos costumes e, principalmente, a inibição das “perversões sexuais”), era a qualidade negativa dos burgueses “de não serem nem aristocratas nem operários, e de se sentirem mal em suas próprias peles” (GAY: 1988, p. 33). Neste sentido, Peter Gay constatou que as tensões vivenciadas pelos burgueses não se resumia às relações com a aristocracia ou com o operariado, mas também com a própria vanguarda cultural burguesa que lançava críticas sobre a hipocrisia dos costumes de forma generalizada:

Em fins do século passado, a burguesia se defrontava com três adversários, nenhum deles dispostos a fazer concessões: os centros de poder e prestígio aristocráticos que ainda resistiam à extinção; partidos de classe operária incitados por ideologias militantes e com frequência até mesmo revolucionárias; e implacáveis movimentos vanguardistas na literatura, nas artes plásticas, no teatro e na filosofia, permeados de desprezo por uma burguesia desprovida de gosto, ávida por dinheiro e hostil ao aperfeiçoamento cultural (GAY: 1988, p. 16).

A emergência do idealismo romântico e a permanência do patriarcalismo da “velha ordem” moral, que muitas vezes deu sustentação aos ideais modernizadores de controle dos indivíduos, fizeram dos burgueses vitorianos sujeitos de um possível conflito psicológico, num embate moral que permeou os costumes desses indivíduos. Assim, podemos considerar que todas essas tensões e os sentidos de finalidades atribuídas ao amor e ao sexo são efeitos de variados anseios e fantasias que caracterizaram certa configuração psicológica dos burgueses vitorianos.

Neste ínterim, para elucidar as análises, faz-se necessário distinguir as noções conceituais de “modernidade” e “modernização”, que nortearam nossas reflexões. Primeiramente, com base em Berenice Cavalcante (1991), Alain Touraine (1994) e Sergio

Paulo Rouanet (1987), entendemos por “modernidade” a experiência histórica irreversível ao período vitoriano: a emergência e, de certa forma, a busca pela efetivação dos “ideais iluministas”, no qual a consolidação das democracias foi a expressão máxima. Na Inglaterra vitoriana o Iluminismo parece ter se desenvolvido para o Romantismo que, a partir da retomada tanto dos valores medievais, quanto elementos da cultura greco-romana deram origem ao positivismo e ao historicismo⁴⁹.

Com base nas leituras dos autores supracitados, entendemos por “modernização” os ideais ou projetos dos variados grupos que, dialogicamente⁵⁰, tomaram como objetos de linguagem e ação político-social as variadas demandas sociais emergentes no período, instituindo-lhes práticas a partir da ideologia inerente ao grupo. Estas distinções são significativas, pois, embora todos vivenciassem a temporalidade moderna, nem todos partiram dos mesmos ideais e projetos de modernização. Através do estudo das ambivalências morais do período, evidenciamos este fato.

As tensões que marcaram as relações sociais burguesas, sobretudo no que se referia aos moralismos sobre o amor e o sexo, vigentes no período, nos demonstram que na segunda metade do século XIX, a Inglaterra foi marcada por profundas transformações, tendo como foco discussões sobre os papéis sociais para homens e mulheres, os ideais pedagógicos sexuais e os discursos normatizadores das práticas tidas como dissidentes aos padrões heterossexuais-monogâmicos-falocêntricos-reprodutivos.

Embora houvesse uma proliferação dos discursos sobre o sexo no período vitoriano, a experiência íntima da sensação de prazer proporcionada pelo sexo, de forma geral, ainda gerava conflitos morais. Havia certo zelo sobre as publicações deste gênero, na qual as manifestações das experiências íntimas vinculadas ao sexo poderiam ser caracterizadas como obscenidade e, conseqüentemente, censuradas pela legislação que controlava as publicações.

Parece que com a aceleração dos processos de produção e, conseqüentemente, seus reflexos nas relações sociais, tornou-se cada vez mais difícil desenvolver um controle sobre essas manifestações. Com a revolução industrial inglesa, em pleno desenvolvimento no período vitoriano, houve a disseminação da alfabetização e das práticas de leitura, a partir de variados meios, seja no fomento por parte do Estado, do compartilhamento de experiências e práticas de leitura ou, até mesmo, na popularização dos livros como um bem de consumo.

⁴⁹ Mais informações em: NAXARA, Márcia R. C. Iluminismo e romantismo: linhas mestras para pensar o Brasil. In: PEDRO, Joana Maria; ISAIA, Artur Cesar; DITZEL, Carmencita de Holleben Mello. (Org.). **Relações de poder e subjetividades**. Ponta Grossa: Todopalavra, 2011. p. 227-242.

⁵⁰ Consideramos que todo discurso surge a partir do dialogismo, ou seja, de um processo heterogêneo, conjunção de discursos entre eu e o outro. Esta noção de dialogismo não se refere, apenas, aos discursos, mas também as línguas, as literaturas, os gêneros e as culturas.

Renata Cerqueira Barbosa destacou que “apenas as sociedades industriais institucionalizaram a alfabetização da maioria das mulheres e homens. E como “cultura e poderio econômico caminham juntos”, as novas potências industriais determinaram o curso do desenvolvimento cultural” (BARBOSA: 2011, p. 07).

As estatísticas apresentadas pela autora, a partir dos dados levantados por Martyn Lyons, refletiram esta constatação: “na Inglaterra, onde eram mais altas as taxas de alfabetização, em 1850, 70% dos homens e 55% das mulheres sabiam ler” (BARBOSA: 2011, p. 07). Embora esses dados escondam certas variações, tais como as diferenças entre o campo e a cidade, entre as capitais altamente alfabetizadas e o restante do país, a disseminação da alfabetização e das práticas de leitura “por volta da última década do século, tinha sido alcançada de maneira quase uniforme a taxa de 90% de alfabetização, desaparecendo a discrepância entre os dados referentes a homens e mulheres” (BARBOSA, 2011, p. 07).

A disseminação da leitura popularizou o consumo dos livros, possibilitou a ampliação dos meios de comunicação e, conseqüentemente, a difusão de ideias⁵¹. As mudanças provenientes do letramento na revolução industrial inglesa trouxeram um conflito psicossocial aos vitorianos que, embora vislumbrados pela modernidade – fato que impulsionou diversos grupos a desenvolverem projetos de modernização dos costumes (seja através da alfabetização ou das práticas de leitura, entre tantos outros) – foram irremediavelmente arrebatados pelo medo dos efeitos oriundos dos conflitos entre os variados projetos de modernização. Segundo Renata Barbosa, “até os burgueses, cujo envolvimento em uma cultura de vanguarda era remoto e intermitente, viam-se como as principais vítimas da mudança vertiginosa, até mais sensíveis do que aqueles situados acima e abaixo deles na escala social” (BARBOSA: 2011, p. 24). Assim, o “mundo das letras” tornou-se um espaço pelo qual os vitorianos vivenciaram tensões dos mais variados gêneros, no qual a ordem do velho paternalismo de controle social e cultural conflitou com variadas vertentes subversivas aos moralismos da “velha ordem”⁵².

Portanto, seria uma falsa objeção afirmar que o Estado moderno burguês tenha superado a moral religiosa a partir dos pressupostos de laicidade. Pelo contrário, na Inglaterra vitoriana houve vários exemplos de como a moral religiosa foi regulamentada no código de leis.

⁵¹ Infelizmente, não conseguimos mensurar até que ponto as mulheres vitorianas tiveram acesso à leitura do *Kama-sutras*, salvo a esposa de Burton, Isabel Burton, conforme relatou Edward Rice (1991).

⁵² Segundo Renata Barbosa, “houve adaptação quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins. Instituições antigas, com funções estabelecidas, referências ao passado, linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer tal adaptação” (BARBOSA: 2011, p. 55).

As pressões morais por parte do Estado surgiram muito antes da regulamentação da moral. No que se referia às publicações obscenas⁵³, o rei George III já havia conclamado a seus súditos, em 1787, a “suprimir todas as figuras, livros e outras publicações indecentes ou licenciosas” (GAY: 1988, p. 259). Entretanto, a repressão à obscenidade se intensificou ao longo do século XIX, atingindo seu apogeu na metade do século.

Quase um século depois da Proclamação Real contra o vício e a imoralidade, do rei George III, a moralidade se intensificou sobre as publicações obscenas e adentrou a Câmara dos Lordes⁵⁴. Nela, lorde John Campbell apresentou um projeto-lei que oferecia pelo menos três inovações aos procedimentos legais sobre publicações obscenas: o poder dos oficiais puramente executivos (comissários da Polícia Metropolitana), e magistrados de emitir mandado; esse mandado com permissão de entrar em locais privados, se necessário pela força; como também permitir a polícia apreender e destruir qualquer material obsceno encontrado sem qualquer outra referência, como por exemplo, de um magistrado do tribunal de apelação (ROBERTS: 1985, p. 619)⁵⁵. O projeto-lei foi aprovado com ressalvas, conforme veremos, posteriormente.

Campbell justificou essas inovações afirmando que tais métodos drásticos eram a única maneira eficaz de lidar com um comércio que “funcionava em segredo”⁵⁶. Porém, a forma na qual simplificou a ação dos oficiais da justiça de agirem sobre a privacidade doméstica e sobre os direitos de propriedade despertou apreensão generalizada, mesmo entre os dispostos a cooperar com o projeto-lei (ROBERTS: 1985, p. 619).

Os contrários ao projeto do lorde Campbell argumentaram que o custo das restrições à liberdade de discussão e expressão, sobretudo entre homens adultos, era um preço muito alto a se pagar (ROBERTS: 1985, p. 621-622). Os homens da alta burguesia eram ávidos

⁵³ Pornografia e obscenidade são noções correlatas, sendo a obscenidade mais vinculada às punições e sanções que a sociedade passa a exercer para coibir a manifestação da pornografia, estando ela a ofender a moralidade pública; teme-se que ambas corrompam e depravem os que a ela se exponham, levando-os a comportamentos sexuais que estejam em desacordo com os preceitos morais; as penalidades dizem respeito à impressão, venda e posse de material considerado obsceno; pornografia e processos contra obscenidade crescem à medida que os avanços tecnológicos a tornam acessível às grandes massas (GIORGI: 2008, p. 84).

⁵⁴ A Câmara dos Lordes (*House of Lords*) foi estabelecida no século XIV, sendo constituído por um corpo não-eleito de membros. Desde então, pareceu representar, historicamente, os segmentos mais conservadores da sociedade inglesa. O parlamento também inclui a Coroa britânica e a Câmara dos Comuns.

⁵⁵ A tradução do artigo *Morals, Art, and the Law: The Passing of the Obscene Publications Act, 1857* escrito por M. J. D. Roberts e utilizada várias vezes nesta dissertação foi efetivada por mim, de forma livre.

⁵⁶ Ao que tudo indica, parece que a pornografia foi comercializada livremente na Inglaterra ao longo do século XIX, ainda que não totalmente sem restrições. Sua produção era maciça e de fácil obtenção. Em Londres, a *Holywell Street* ficou historicamente conhecida por ser o epicentro do comércio de publicações de obscenidades em geral (GAY: 1988, p. 258).

consumidores de arte e literatura obscena, seja como entretenimento ou fonte informal de instrução sexual⁵⁷.

Os debates sobre o projeto-lei giravam em torno de três questões: o cuidado com a moralidade dos jovens, o problema do acesso das classes trabalhadoras às publicações obscenas e a ignorância dos policiais em julgar sumariamente o que era obsceno (ou não) nas publicações.

O apelo aos cuidados dos jovens foi um alarme utilizado pelos defensores do projeto para invocar os sentimentos de decência tradicionais às famílias vitorianas. Houve certo consenso nesta proposição, pois era comum acreditar que havia uma “indecência” na literatura obscena capaz de corromper a juventude a tal ponto que os efeitos físicos da excitação que a obscenidade gerava, eram comparados a doenças como a lepra ou a ingestão de veneno (ROBERTS: 1985, p. 615).

Conforme destacou Peter Gay, é interessante notarmos a forma que aqueles que caçavam publicações obscenas prescreviam certa moralidade para com as gerações que cresciam: a proclamação de 1787 do rei George III já havia invocado a necessidade de proteger “os jovens e incautos”; depois lorde Campbell, nomeando-se protetor dos jovens, buscou “purificar” a Inglaterra dos malefícios das publicações obscenas. Sua causa, do ponto de vista da moral religiosa, parecia razoável: os jovens, ainda inexperientes em relação às realidades mundanas, eram suscetíveis de serem vitimados pelas seduções da obscenidade. Mas esse apelo se apoiava em fontes mais profundas, pois “presumia um fundo de perversidade oculto em cada criança e em cada adolescente, à espera de ser acionado” (GAY: 1990, p. 140).

Também havia um temor de que o livre comércio da obscenidade poderia estimular os apetites criminais das classes trabalhadoras, acentuando sua indisciplina sexual e social. Portanto, os esforços do projeto-lei contra as publicações obscenas levariam os trabalhadores a uma autodisciplina e regularidade moral, pretensão dos escalões superiores da sociedade para a organização social e majoração do capital.

No entanto, o projeto-lei do lorde Campbell não foi o primeiro a tentar controlar a classe trabalhadora em matéria de leitura, e isso não foi uma acusação lançada seriamente contra ele: havia “um conjunto de valores que alguns autores qualificam de puritanos, outros de moralistas, que correspondem, nas classes médias, a uma herança de dois séculos”

⁵⁷ Segundo Alain Corbin (1991), as obras de artes desempenhavam um papel importante na educação dos sentidos da juventude burguesa vitoriana. Mais informações em: CORBIN, Alain. Bastidores. In: PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. Tradução de Denise Bottman e Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

(BARBOSA: 2011, p. 21). Segundo Renata Barbosa, figurava entre os burgueses um espírito de economia, de dedicação ao trabalho e, conjuntamente, uma extrema importância atribuída à moralidade e aos deveres da fé. Nesse contexto, a pobreza foi frequentemente ligada ao vício, à preguiça, aos excessos. Com a repulsa ao vício, tocava-se em grandes tabus vitorianos: o sexo e, conseqüentemente, a família (BARBOSA: 2011, p. 21-22).

Percebemos que o tabu do sexo tinha certa relação com o tabu da família, sobretudo no que se referia ao espírito moral que fundamentava a autoimagem da burguesia como uma classe erudita. Esta “erudição”, na maioria das vezes, era adquirida mediante custos expressivos, na qual qualquer burguês necessitaria de uma razoável herança para adquirir o almejado status cultural. Neste ínterim, parece que a autoimagem da burguesia como uma classe erudita, que buscava expressar um “dom imanente” dos burgueses à cultura e as artes, ocultaram as verdadeiras determinações sociais que possibilitaram que eles tivessem acesso ao conhecimento “erudito” que eram, sobretudo, as condições econômicas.

Neste aspecto, a família constituiu-se num tabu, sobretudo em relação à herança, pois era ela que dava condições ao jovem burguês adentrar no conhecimento “erudito”. Seria contraditório à moralidade conservadora dos vitorianos admitirem que os laços da “inviolável célula familiar” eram, em última instância, constituídos a partir das relações econômicas. Mais contraditório seria admitir que o que levava os indivíduos a constituírem uma família eram impulsos instintivos, tais como o desejo sexual, sendo a família (prole) apenas um efeito deste desejo. Daí, justificativas que buscavam prescrever a realidade, tais como “a família é um projeto de Deus” ou “a família é a base de tudo”, tentavam ocultar uma realidade carnal do ser humano: o desejo pelo sexo.

Os grupos que criticaram o projeto-lei que regulamentava as publicações obscenas, proposto pelo lorde Campbell, conseguiram lograr algumas adequações ao projeto, que posteriormente atingiu o livro de estatutos legais, sobretudo em defesa dos grupos “eruditos”. Foram protegidos os direitos dos colecionadores e instituições culturais (notoriamente frequentadas pelas classes abastadas), sob o argumento que eles não tinham o intuito comercial de atingir as vias públicas com suas publicações, onde o jovem, o ignorante, e o vicioso teriam acesso à obscenidade. Desta forma, constituiu-se a possibilidade dos grupos “eruditos” se protegerem formalmente através da apelação aos magistrados, na justificativa de que as publicações serviam para a elevação cultural, mediante o conhecimento (ROBERTS: 1985, p. 621-622).

É possível que sejam a partir dessas facetas do poder que, pelo menos parcialmente, o sexo tornou-se cada vez mais privado, objeto restrito por excelência à intimidade individual,

entre os vitorianos. As investidas dos “guardiões” da moralidade pública e sexual conseguiram, no estatuto legal, banir das ruas as publicações “obscenas”, fazendo com que, pelo menos entre a burguesia vitoriana (detentora do “dom imanente à erudição”) o contato com a atividade sexual enquanto volúpia, seja por experiência ou compartilhamento de informações, ficasse restrita à privacidade e a intimidade.

Outro ponto processual que os opositores ao projeto-lei original do lorde Campbell lograram mudanças foi na retirada do poder da polícia em classificar sumariamente o que era obsceno. Este foi um dos aspectos mais preocupantes do projeto em sua forma original, pois, segundo foi debatido entre os lordes, os policiais não tinham discernimento cultural suficiente para ter a palavra final sobre uma publicação, pintura ou escultura ser ou não obscena. Afinal de contas, era uma tarefa delicada e difícil de traçar a linha entre o que era obsceno ou meramente estético.

Delegar apenas aos magistrados o direito de julgar os processos em matéria de obscenidade foi uma grande conquista para os grupos “eruditos”. Numa avaliação ao impacto da lei de 1857 sobre a sociedade vitoriana, confirmamos uma lacuna entre a intenção legislativa e sua aplicação prática. A lei, que não tinha uma definição clara sobre o que era obscenidade, acabou por alargar sua definição (ROBERTS: 1985, p. 629).

Peter Gay (1988, p. 261-264)⁵⁸, relatou uma sentença de 1868 que, segundo ele, estabeleceu o tom da definição do que era obscenidade por cerca de um século na Grã-Bretanha, bem como na maior parte dos Estados Unidos. Segundo ele esta sentença, proferida pelo juiz Cockburn, forneceu ainda um grande espaço para que os moralistas e os promotores públicos ambiciosos pudessem manobrar. “O teste da obscenidade” escreveu o juiz, é saber “se a tendência do material objeto da acusação” é capaz de “depravar e corromper aqueles cujas mentes estão abertas a tais influências imorais, e em cujas mãos uma publicação desse tipo tem alguma probabilidade de cair”.

Deixar em aberto a definição da obscenidade também acabou por facilitar os procedimentos de repressão, pois possibilitou que a polícia, os magistrados e os ativistas morais desenvolvessem argumentações com ampla interpretação da lei de 1857. Segundo Peter Gay, tanto os “guardiões” particulares da virtude pública que militavam, por exemplo, na Sociedade para a Supressão do Vício⁵⁹, quanto os promotores públicos, “se recusavam

⁵⁸ Os próximos parágrafos foram escritos baseados em Peter Gay (1988).

⁵⁹ Segundo Jonathan Margolis, a Sociedade para a Supressão do Vício foi fundada em 1802, por William Wilberforce, com o intuito de “deter a disseminação da imoralidade e do vício aberto, e mais especificamente a preservar as mentes dos jovens da contaminação pela exposição da corruptora influência de publicações, gravuras e livros licenciosos e impuros” (MARGOLIS: 2006, p. 251).

terminantemente a estabelecer distinções fundamentais entre obras dedicadas apenas ao relato de cópulas sexuais e as que continham parágrafos esparsos ou versos isolados que eles julgavam indecentes”. Além disso, afirmou que “as diversas maneiras pelas quais os leitores reagiam ao que liam contribuem para esclarecer toda essa confusão. O que para um era uma obra-prima, para outro não passava de pornografia”.

Nas décadas que seguiram, a *Obscene Publications Act* (Lei de Publicações Obscenas) obteve considerável sucesso no controle e supressão à obscenidade, inclusive de obras de aspiração científica. As obras literárias que foram suprimidas, na maioria dos casos, eram traduções de autores estrangeiros ou clássicos mais irreverentes. Em meados dos anos 70, por exemplo, a Sociedade para a Supressão do Vício conseguiu impedir a distribuição de traduções baratas de Giovanni Boccaccio e de François Rabelais, ameaçando os editores com ação legal. Nos anos 80, a Associação Nacional de Vigilância garantiu a supressão (e eventual prisão) de Henry Vizetelly, o editor dos romances de Émile Zola. Conforme explicaram os promotores, estas obras poderiam ser seguramente lidas por um cavalheiro na língua original e em uma biblioteca particular (ROBERTS: 1985, p. 628).

Seja qual for a razão para a distinção, percebemos que a ausência de uma definição clara sobre o que era obsceno (ou não) teve um considerável efeito sobre os autores e os donos das gráficas. Muitos pornógrafos e literatos levaram seus negócios na clandestinidade, assinando suas obras com pseudônimos. Editores e distribuidores de literatura erótica foram pressionados a tomar um cuidado redobrado com o teor erótico de suas publicações, pois poderiam esperar qualquer coisa dos burocratas e juízes “diante de suas desculpas piedosas de que aquelas obras aparentemente ofensivas eram na realidade tratados moralistas destinados a combater justamente aqueles vícios que eram obrigados a explorar”.

A Lei de Publicações Obscenas teve conseqüências profundas na sociedade vitoriana, pois a ameaça de multas, prisões e a humilhante perspectiva do compartilhar o banco dos réus com criminosos comuns, além dos riscos financeiros a que estavam expostos gráficos e editores geraram certas autocensuras restritivas (GAY: 1988, p. 261-264). Um caso exemplar de como os impressores inculcaram as repressões contra as publicações obscenas foi relatado por Henry Spencer Ashbee, em seu *Index de Livros Proibidos*. O autor, referindo-se à impressão do *Ananga Ranga* (livro publicado pelos mesmos produtores do *Kama-sutras*), relatou que, “infelizmente só existiam quatro cópias” do livro “porque o impressor, lendo as provas, ficou alarmado com a natureza do livro e recusou imprimir a edição” (ASHBEE: 1970, p. 143).

Henry Spencer Ashbee juntamente com Forster Fitzgerald Arbuthnot e Richard Francis Burton compôs a *Hindoo Kama-Shastra Society* (Sociedade Hindu Kama-Shastra)⁶⁰, que produziu o *Ananga Ranga* (1873), o *Kama-sutras* (1883) e o *Mil e uma noites* (1885). O grupo tinha uma importância legal, pois atribuir à Sociedade Hindu Kama-Shastra a produção dos livros foi uma estratégia adotada pelos produtores para não recaírem nas penalidades previstas na Lei de Publicações Obscenas, uma vez que enfatizava que a circulação dos livros ficaria restrita aos colecionadores. Assim, restringia o acesso do público em geral, conforme previa a Lei.

Nem todos os integrantes participaram diretamente na produção dos livros. No que se referiu às traduções indianas (*Ananga Ranga* e *Kama-sutras*), Forster Fitzgerald Arbuthnot e Richard Francis Burton tiveram participação ativa, sendo que Arbuthnot coordenou as traduções na Índia e Burton transformou o texto numa “linguagem mais acessível” (RICE: 1991, p. 434), acrescentando-lhe comentários.

O *Ananga Ranga* é um tratado escrito originalmente em sânscrito por Kalyana Malla⁶¹, composto a partir da compilação de livros antigos da tradição hindu, incluindo o *Kama-sutras*. Segundo Ashbee, foi escrito para o “uso de um monarca da raça Lodi” (ASHBEE: 1970, p. 144). Entretanto, o tratado popularizou-se no Oriente, sendo encontrado em várias regiões e idiomas. Conforme enunciou Arbuthnot, o objetivo do livro era evitar a separação do casal (ARBUTHNOT in ASHBEE: 1970, p. 144), mediante a prescrição de várias práticas para obter o prazer sexual embasadas na metafísica transcendental da tradição tântrica⁶².

⁶⁰ Segundo Edward Rice, “a Kama Shastra Society era formada por Arbuthnot e Burton, contando com o apoio de um círculo de amigos, entre eles Monckton Milnes, que provavelmente ajudou pelo lado financeiro. Esses membros periféricos podiam ser considerados os leitores “típicos” das publicações da sociedade: cultos, abastados e eruditos. Um dos mais importantes era Henry Spencer Ashbee, homem de negócios bem-sucedido, que, segundo Thomas Wright, era um conhecedor do submundo, “desde os sórdidos arredores de Whitechapel até os bazares de Túnis e Argel”. O passatempo de Ashbee era compilar bibliografias pornográficas – ao todo, fez três –, quando usava o pseudônimo de Pisanus Fraxi (Abelha do Freixo [ou seja, em inglês, Ashbee]); essas obras fornecem detalhes sobre a Kama Shastra Society que têm sido utilizados pelos biógrafos” (RICE: 1991, p. 452).

⁶¹ Segundo consta no *Ananga Ranga*, Kalyana Malla era da casta dos brâmanes (a mais elevada casta hindu, a sacerdotal) e teria escrito o referido tratado para a instrução de Lada Khan, que era filho do vice-rei de Gujarat (centro-oeste da Índia), possivelmente entre os séculos XV-XVI.

⁶² Na mitologia tântrica as divindades Shiva e Parvati, que representam os aspectos masculino e feminino da Natureza, engendram o Universo a partir do ato sexual. No tantrismo, acredita-se que o homem e a mulher são semelhantes à Shiva e Parvati e que o sexo é um momento ritual (*maithuna*) no qual os parceiros podem canalizar suas energias para os mais variados fins, “engendrando” o Universo de modo análogo ao mito. Ou seja, o *maithuna* é uma ritualização do mito sexual de Shiva e Parvati. No *Ananga Ranga*, por exemplo, está escrito que, mediante a compreensão e a prática da arte sexual contida no livro, o homem poderia ser dispensado “da transmigração de almas posteriores” e poderia juntamente com sua esposa reencarnar diretamente no *Svarga* (céu) (MALLA: s/d, p. 27).

Em relação à Lei de Publicações Obscenas, pareceu-nos que os produtores do *Ananga Ranga* buscaram omitir seu conteúdo, pois nas primeiras folhas do livro escreveram que o mesmo foi escrito “sòmente para uso privado dos Tradutores, em conexão com uma obra sôbre a religião hindu e sôbre as maneiras e costumes dos hindus. Impresso em Londres, 1873” (ASHBEE: 1970, p. 143).

Se comparado com o *Kama-sutras*, o *Ananga Ranga* obteve pouca notoriedade entre os ingleses. Embora o autor do *Ananga Ranga*, Kalyana Malla (séc. XVI), tenha se inspirado em muitas passagens do *Kama-sutras*, de Vatsyayana (séc. I-IV aproximadamente), há uma substancial diferença no tratamento de ambos os autores em relação ao sexo. Contudo, acreditamos que a pequena difusão da publicação do *Ananga Ranga* comparado ao frenesi do *Kama-sutras* não se deve ao conteúdo do livro, mas pelas estratégias adotadas na produção e impressão do livro.

O *Kama-sutras* veio com uma enunciação diferenciada do *Ananga Ranga* nas suas páginas de rosto. Nele, os produtores enunciaram que o livro foi impresso em Benares na Índia, para a Sociedade Hindu Kama-Shastra, somente para circulação privada e, conforme também relatado Arbuthnot, o livro foi impresso em Londres (ASHBEE: 1970, p. 151-152), mas foi feita a referência à Benares para enganar os censores (RICE: 1991, p. 454). Isto é significativo, pois acreditamos que os produtores aprenderam com o insucesso do *Ananga Ranga*, conquistando uma maior licenciosidade na publicação do *Kama-sutras*. De qualquer forma, a intenção dos produtores era que ambos os livros fossem lidos apenas por um público seletivo de “eruditos”, com circulação privada e tiragem pequena.

Segundo Edward Rice, foram utilizadas duas gráficas diferentes para imprimir o *Kama-sutras*, para se precaver do caso de alguma autoridade intervisse para suspender a publicação (RICE: 1991, p. 454). Assim, foram impressos apenas 250 exemplares em edições “legais”. Porém, o *Kama-sutras* caiu na clandestinidade de tal maneira que seria impossível a qualquer censor conter ou mensurar a sua proliferação.

Dois anos após a publicação da versão inglesa dos *Kama-sutras*, o parisiense Isidore Liseux traduziu a versão inglesa para o francês, e publicou em 220 exemplares. Posteriormente, Pierre Eugène Lamairesse, um dos primeiros editores de uma publicação pirata do *Kama-sutras*, publicou uma versão francesa na qual misturava os aforismos de Vatsyayana a outros autores, tanto gregos como latinos.

Como já mencionado, possivelmente, não foram as únicas publicações piratas. Rice afirmou que “as publicações piratas foram muito mais numerosas, e se alguém tivesse conseguido manter um levantamento preciso, o *Kama Sutra* de Burton provavelmente

revelaria ser um dos best-sellers mais populares de todos os tempos” (RICE: 1991, p. 454). Neste sentido, evidenciamos que embora a repressão às publicações obscenas fosse regulamentada pelo Estado, isto não garantiu que o público em geral fosse privado do contato com os livros.

Burton foi, em partes, bem sucedido em suas estratégias de publicação do *Kamasutras*, afirmando, de forma enganosa, que o livro foi impresso em Benares na Índia e se utilizando de duas gráficas para se precaver do contato com os censores. Contudo, não pôde usufruir dos direitos autorais de sua publicação, pois o registro (*copyright*) demandaria vincular a sua identidade à produção do livro, fato que o tornaria um obsceno aos olhos da sociedade vitoriana.

Para aprofundarmos nosso entendimento sobre a Lei de Publicações Obscenas de 1857 é importante efetivarmos, mesmo que parcialmente, algumas considerações sobre o conteúdo das ditas publicações obscenas que circularam entre os vitorianos. Para tanto, nos deteremos ao conteúdo do *Index de livros proibidos*, mencionado anteriormente, pois reflete, em partes, o imaginário erótico, as fantasias, os desejos sexuais e as representações sobre o sexo, extremamente machistas e predominantemente violentas, que circulavam naquele período.

Neste sentido, consideramos que o *Index de livros proibidos* é um livro de grande valor documental para analisarmos de forma mais consistente o conteúdo e as características de boa parte da literatura erótica e pornográfica que circulava na Inglaterra no final do século XIX. Escrito por Henry Spencer Ashbee, o *Index* é um catálogo que descreve as publicações que estavam no acervo pessoal do autor.

No livro, o autor catalogou 112 obras dos mais variados gêneros (romances, manuais, poemas, livro de gravuras) de conteúdo essencialmente erótico e sexual. Aurélio de Lacerda, que escreveu a introdução do *Index* em língua portuguesa⁶³, destacou com grande discernimento a forma utilizada por Ashbee na escrita do livro:

As obras são dadas em ordem alfabética, segundo o título original inglês (com exclusão dos artigos), dividindo-se sua apresentação em três partes: a) a história da publicação do livro, na edição em mão do autor-colecionador; b) um sumário do conteúdo da obra; c) uma pequena apreciação crítica de seu valor literário. Das obras mais importantes, são dados excertos de maior ou menor expressão, para que o leitor tome um contato direto com elas (LACERDA in ASHBEE: 1970, p. 08).

A forma pela qual Ashbee estruturou seu catálogo merece nossa atenção. Em algumas referências mencionadas no *Index*, há informações sobre a história dos livros. Infelizmente,

⁶³ Referimos-nos à ASHBEE, Henry Spencer. **Index de livros proibidos**. Tradução de H. Dobal e Aurélio de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Artenova, s/d.

Ashbee não descreveu com detalhes sobre os possíveis processos e as penas sofridos os autores. No entanto, acreditamos que, mesmo frente à flexibilidade da definição da obscenidade na Lei de Publicações Obscenas de 1857⁶⁴, a maioria das obras descritas no *Index*, se processadas pelo seu conteúdo, sofreriam condenação.

Além disso, o Ashbee buscou apresentar uma apreciação crítica referente às obras. Havia uma preocupação do autor em dissertar sobre a qualidade estética da escrita dos livros. Foram poucos os casos em que ele analisou o teor moral do conteúdo das obras, sendo que, por exemplo, foi mais crítico em relação à homossexualidade masculina do que em relação ao estupro das mulheres.

De modo geral, todos os livros descritos o *Index*, tinham temáticas polêmicas frente ao projeto de civilidade proposto pelos “guardiões” da castidade, que promoviam as políticas públicas de moralidade no período vitoriano. Neste sentido, o sexo grupal⁶⁵, o adultério⁶⁶, a homossexualidade⁶⁷ (masculina e feminina), o voyeurismo⁶⁸, a prostituição⁶⁹ e o sadomasoquismo⁷⁰ foram temas de considerável destaque nos livros do *Index*. Além destes, a pedofilia⁷¹, o estupro⁷², o incesto⁷³ e a violência física⁷⁴ (sem o consentimento) também estiveram presentes de forma significativa nos enredos das obras catalogadas por Ashbee.

Entre elas, a obra *As batalhas de Vênus* é um exemplo significativo. Supostamente publicada em Haia em 1760, de autoria desconhecida por Ashbee, a obra foi republicada por W. Dugdale em 1850-60, com alterações. Portanto, a título de referência e em função das alterações do conteúdo da obra, atribuiremos à Dugdale a suposta autoria.

⁶⁴ Ashbee citou que, por exemplo, o inofensivo termo “cueca” poderia soar obsceno, sendo coloquial o uso do termo “roupa de baixo” (ASHBEE: 1970, p. 53).

⁶⁵ Conteúdo das obras *Contadores de histórias de amor* (ASHBEE: 1970, p. 174) e *O festival das paixões* (ASHBEE: 1970, p. 103).

⁶⁶ Conteúdos das obras *Curiosidades de flagelação* (ASHBEE: 1970, p. 57) e *Os amantes enclausurados* (ASHBEE: 1970, p. 25).

⁶⁷ Conteúdo das obras *O jovem Alcebiades no colégio* (ASHBEE: 1970, p. 21) e *Don Leon* (ASHBEE: 1970, p. 71).

⁶⁸ Conteúdo da obra *A vida de miss Louisa Selby* (ASHBEE: 1970, p. 169).

⁶⁹ Conteúdo das obras *Prostituição em Veneza* (ASHBEE: 1970, p. 251), *Os mistérios da prostituição* (ASHBEE: 1970, p. 210) e *O lado sombrio da vida de Nova Iorque* (ASHBEE: 1970, p. 63).

⁷⁰ Conteúdo das obras *Exposição de flageladores* (ASHBEE: 1970, 87), *Conferências elegantes* (ASHBEE: 1970, p. 102) e *Mistérios da flagelação* (ASHBEE: 1970, p. 204).

⁷¹ Conteúdo das obras *O querubim* (ASHBEE: 1970, p. 51), *As batalhas de Vênus* (ASHBEE: 1970, p. 42) e *A casa mal-assombrada* (ASHBEE: 1970, p. 132).

⁷² Conteúdos das obras *As curiosas e divertidas histórias e aventuras de uma cama* (ASHBEE: 1970, p. 61), *As experiências amorosas de um cirurgião* (ASHBEE: 1970, p. 26), *A virgem violada* (ASHBEE: 1970, p. 122) e *Gêmeas lascivas* (ASHBEE: 1970, p. 165).

⁷³ Conteúdo das obras *Os amores de Vênus* (ASHBEE: 1970, p. 173) e *Eveline* (ASHBEE: 1970, p. 86).

⁷⁴ Conteúdo das obras *Conferência experimental* (ASHBEE: 1970, p. 92), *O Turco Luxurioso* (ASHBEE: 1970, p. 179) e *Curiosidades de flagelação* (ASHBEE: 1970, p. 57).

E síntese, conforme relatado no *Index*, a obra se destinou a dissertar sobre os vários modos pelos quais os homens poderiam usufruir das mulheres para obter satisfação sexual. Na avaliação de Ashbee, a obra é “uma averiguação filosófica sobre o ato físico do amor, escritas de maneira inteligente e agradável, em que cada ponto é exposto com precisão lógica” (ASHBEE: 1970, p. 43). No entanto, na obra, há uma nítida incitação à violência contra as mulheres e as crianças do sexo feminino. Para o autor de *As batalhas de Vênus*, “o desejo de deflorar uma virgem é um gosto adquirido, mas, apesar disto, é o auge do prazer sensual” (DUGDALE apud ASHBEE: 1970, p. 44). Segundo ele, a “perfeita defloração” deveria ocorrer antes que a moça alcançasse os sinais da puberdade:

O tempo de gozar a beleza imatura parece ser um ano antes que a delicada beldade descubra em si os sintomas da maturidade: quando o seu monte ainda não apareceu a encaracolada vegetação e tudo está como a sua mão de lírio, nua e lisa; antes que a lustração periódica tenha manchado as suas roupas de virgem; enquanto o seu peito é ainda uma elevação geral e não dois orbes distintos e enquanto a sua mente delicada ignora o que o homem pode fazer com ela, a não ser o que aprendeu pelas novelas, pela informação da natureza, de suas jovens companheiras ou das empregadas (DUGDALE apud ASHBEE: 1970, p. 46).

Há um nítido instinto pedófilo na descrição acima, uma vez que o autor destaca que a “terna inocência” da “mente delicada” da criança, que desconheceria o que “o homem poderia fazer”, seria uma característica fundamental da “perfeita defloração”. Entretanto, este trecho não é o único que incita a violência na obra, pois o autor destacou sobre os “prazeres do estupro”:

Não posso conceber melhor banquete para um homem de temperamento ardente do que ver uma bela e pudica mulher desnudada à força; de observá-la lutando e soltando (sic) pouco a pouco as suas belezas escondidas até chegar à sua última peça, e depois deitá-la e, apesar dos seus esforços, pilhar todos os seus encantos e penetrar mesmo no seu acalentado tesouro. Pois supõe-se que aqui há resistência de ambas as espécies, a do pudor e a da sua beleza. E, do lado do homem, uma imaginação preparada pelo desejo e um corpo disposto a tirar o máximo proveito de seus mandatos (DUGDALE apud ASHBEE: 1970, p. 46).

Acreditamos que o livro retrata uma faceta cruel que estava em voga no período vitoriano, relacionada às práticas de abuso sexual. Parece-nos que havia uma espécie de “demência coletiva”, que se expressava nas fantasias dos autores, em agir com violência, principalmente, contra as mulheres que, de certa forma, representavam a “docilidade feminina” e a “castidade moral-sexual”, valores estes caros para boa parte da burguesia vitoriana.

Além disso, no entanto, percebemos que os abusos sexuais retratados nos livros do *Index* tinham uma relação implícita com os valores sociais, sobretudo ligados às relações de

gênero e ao matrimônio, de boa parte dos vitorianos. Era comum que as jovens adolescentes, ainda em tenra idade, se casassem com homens adultos, tendo grande diferença de idade entre os cônjuges. Neste sentido, havia certa licenciosidade entre os vitorianos, na qual permitiu que boa parte das jovens adolescentes, com pouco (ou sem) preparo sexual, fossem defloradas, quase sem opção, por seus maridos, normalmente mais experientes em matéria sexual. Entendemos que esta disparidade nas relações sexuais, culturalmente aceita no período, era uma forma de violência promovida de forma ostensiva contra as mulheres. Assim, embora o livro de Dugdale, citado anteriormente, pareça retratar com crueldade as relações sexuais, havia certa licenciosidade nas relações de gênero, que permitia com que os homens agissem com violência contra as mulheres. Isto, principalmente contra as jovens que, ainda em tenra idade, estavam sujeitas a serem negociadas para o casamento, como mercadorias, por seus pais ou responsáveis.

A princípio, poderíamos cometer um equívoco em considerar a Lei de Publicações Obscenas de 1857 como um avanço no controle e repressão a estes abusos sexuais, promovidos nas “literaturas obscenas”, difundida entre os vitorianos, tais como as retratadas no *Index* e exemplificada a partir da obra *As batalhas de Vênus*. No entanto, entendemos que o excesso de moralismo presente na concepção de obscenidade não tinha por finalidade combater a pedofilia e o estupro (que, no período, aparentemente, havia certa licenciosidade), mas inibir a sexualidade como um todo, principalmente das classes menos abastadas da sociedade. Além disso, um fato que consideramos mais grave na Lei é que havia certa licenciosidade para que, diferente das demais parcelas da sociedade, os homens das classes abastadas pudessem, em suas instituições culturais e coleções particulares, usufruir das obras, sem maiores restrições. Assim, conforme já havíamos destacado neste tópico, as políticas públicas de controle das publicações obscenas estavam voltadas para as classes pobres.

Em especial, no que se refere ao *Kama-sutras*, embora exista certa violência contra as mulheres e contra os homossexuais, não observamos, de forma objetiva, a incitação ao abuso sexual. Mas, o caráter obsceno do livro, entre os vitorianos, esteve ligado ao conteúdo, que dissertava sobre a sexualidade humana. Neste sentido, para compreendermos os motivos que levaram o *Kama-sutras* a ser considerada uma “literatura obscena”, nos propusemos a comparar e analisar o discurso do livro em relação à ideologia romântica, hegemônica no período. Além disso, assim que efetivado este comparativo, retomaremos o debate sobre a obscenidade e a Lei, com uma visão ampliada, focalizando nos usos do *Kama-sutras* e, principalmente, nas discussões sobre a sexualidade feminina.

4. O ROMANTISMO, A HISTERIA E O *KAMA-SUTRAS*

4.1. O *KAMA-SUTRAS* EM FACE AO ROMANTISMO VITORIANO

Devido às mudanças decorrentes da Revolução Industrial, a Inglaterra vitoriana foi um exemplo de como os variados grupos, tanto os hegemônicos quanto os dissidentes, mas, sobretudo burgueses, idealizaram projetos nos quais a educação era instrumentalizada. Havia uma necessidade de se educar os indivíduos para o amor e para o sexo, de forma a garantir, como citamos anteriormente, a “saúde” física e mental, o desenvolvimento da “boa prole”, a majoração do capital, entre outros. O desenvolvimento desta bio-política, no que se refere ao vínculo entre o amor e o sexo, deu-se sob a influência do Romantismo, corrente político-filosófica de significativo destaque na Inglaterra vitoriana.

O romantismo foi um movimento ideológico disseminado entre artistas, políticos e filósofos, que surgiu na Europa no final do século XVIII e foi expressivo no século XIX. Contrário à boa parte dos ideais iluministas (sobretudo em relação ao racionalismo científico), os românticos buscavam fundar uma nova visão de mundo centrada no indivíduo. Segundo Norberto Bobbio (1998, p. 1131-1139)⁷⁵, o “romantismo político ou política romântica é uma expressão que nunca foi adotada como divisa ou denominação de um movimento político, qualquer que fosse; foi-lhe, quando muito, atribuída com intenções satíricas e polêmicas pelos adversários ou, para fins de conceituação, pelos historiadores”.

Desta forma, a manifestação moderna do romantismo não foi entendida como um modelo qualquer literário (embora, por exemplo, a redescoberta de Shakespeare, e, sob outro aspecto, a de certos escritos de Rousseau ou dos ingleses, exercessem uma grande influência). Mas, principalmente, pela sensibilidade por conteúdos ao qual a mentalidade medieval não prestara nenhuma atenção: o elementar, o primitivo, a força incontrolada, entre outros. O “original” dos românticos não foi, necessariamente, a inocência (afinal, com o passar do tempo, o senso do pecado e do mal se tornaram um elemento constitutivo da mentalidade romântica), mas foi o vital que traz em si, junto com a possibilidade da culpa e da degeneração: a possibilidade da redenção e do renascimento.

Havia algumas características que distinguiam o romantismo do racionalismo (científico), sobretudo no que se referia às políticas de controle das populações. O

⁷⁵ Os próximos parágrafos foram escritos baseados em Norberto Bobbio (1998).

racionalismo que se manifestou nas bio-políticas, a partir das suas convenções e leis (pondo ordem nos fenômenos sociais), não teve um significado que transcendesse a descrição superficial dos fenômenos sociais. Faltou-lhe o aspecto “subjettivista” da descrição: “daí a redução das relações inter-humanas a “leis” mecânicas como as do mundo físico; daí a impossibilidade de explicar a vida que vibra até no inorgânico e que dele se lança a formar o organismo, tanto natural como social”.

Diferentemente, o romantismo político buscou substituir as relações sociais “mecânicas” (inspiradas em critérios meramente funcionais), por uma relação “orgânica”, em que os indivíduos e os grupos pudessem manifestar o seu caráter individual ou coletivo. Segundo Bobbio, para os românticos “um contexto social, onde o indivíduo se sinta satisfeito, exige um vínculo de amor que é, ao mesmo tempo, sentimento de dependência”. Daí a inserção do amor como a essência do caráter individual, que unia os indivíduos e organizava a sociedade: “a articulação entre os grupos, torna naturais e claros os deveres que exigem de cada um: a família, a classe, o município, a Igreja, o Estado são outros tantos contextos, intercomunicantes e relativos, entre os quais o que existe não é tanto o equilíbrio, mas a harmonia”.

Se comparado ao racionalismo científico (com seus discursos e técnicas de “docilização” dos corpos e políticas de regulação das populações), o romantismo tinha um caráter metapolítico. O caráter metapolítico define uma instância da política que não se limita aos meios políticos específicos, tais como os Parlamentos, as Câmaras, e as Administrações Públicas. Ou seja, a metapolítica é uma característica da política enquanto “vivência em sociedade”.

Não existiu nenhum partido político declaradamente “romântico”. Além disso, a diferença entre o racionalismo e o romantismo, sobretudo no que se refere à “docilização” dos corpos e à regulação da população, é epistemológica, não moral. Afinal de contas, os românticos preservaram o caráter organizacional da sociedade, presente no racionalismo, expressivo desde o surgimento do Iluminismo⁷⁶.

⁷⁶ Conforme afirmou Sergio Paulo Rouanet, “o Iluminismo é uma tendência trans-epocal, que cruza transversalmente a história e que se atualizou na Ilustração, mas não começou com ela, nem se extinguiu no século XVIII” (ROUANET: 1987, p. 28). Desta forma, o Iluminismo é uma “tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder a partir da razão” (ROUANET: 1987, p. 28). Portanto, o sentido que aglutina os filósofos iluministas é a primazia da razão como objeto de linguagem e de ação. Neste ínterim, é mister desassociar o Iluminismo da Revolução Francesa (Ilustração), pois houveram outras determinações históricas, não apenas filosóficas, que desencadearam a Revolução Francesa e, conseqüentemente, a queda do Antigo Regime francês. O jusnaturalismo era a forma jurídica que legitimava o poder centralizador, absoluto, que fundamentava o princípio da soberania do poder absolutista a partir da lógica do “direito divido”. Em contraposição ao jusnaturalismo, instituiu-se uma nova epistemologia às constituições jurídicas: a noção de “direito civil”. Inicialmente desenvolvida pela tendência iluminista, a noção de direito civil foi apropriada na

Neste sentido, percebemos que foi na relação indivíduo-todo que as peculiaridades do romantismo foram mais fáceis de serem adaptadas. O romantismo fugiu a qualquer projeto de engenharia social moderna, em nome da continuidade do passado e presente (tal como nas tradições), entre natureza e civilização, entre “terra e alma” (termos típicos do vocabulário romântico). Os românticos julgavam ilusório todo propósito de tornar os indivíduos felizes no “aqui e agora” que tivesse por organização social um projeto político de Estado que ignorasse ou sacrificasse algumas daquelas funções básicas dos seres humanos.

Desta forma, os românticos viam na sociedade e na história um movimento circular contínuo (não linear), entre as funções mais primitivas (campo) e as mais elaboradas e civilizadas (cidade). Portanto, entre os artistas e intelectuais românticos havia uma espécie de concepção “evolucionista”, que criava por efeito certa diferenciação entre as funções sociais, mas que preservava certa simpatia (ou nostalgia) às origens camponesas do cidadão. As funções sociais, na organização social, foram tomadas em seus aspectos “essenciais”, entre os românticos: “o soldado é aquele que defende, enquanto o intelectual tem um papel só como guarda da tradição, como sacerdote ou profeta, no sentido que esta função tinha explicitamente nas religiões primitivas, isto é, a função de mediação entre a mobilidade da vida humana e a permanência das forças cósmicas”. Como veremos adiante, esta nostalgia romântica às origens camponesas é uma peculiaridade do amor romântico (moderno) em relação ao amor cortês (medieval).

Na concepção de organização social romântica, as funções sociais não foram tomadas como “mecânicas”, de forma que o aspecto “subjetivo” do “todo social” foi levado em consideração. Daí decorre a hostilidade romântica contra um “mundo sem Deus”, contra quem via e avaliava as atividades humanas somente em termos de produção e resultado, tal como no racionalismo político. Todavia, destacou Bobbio que “muitos pensadores políticos, que ostentavam aceitar sem hesitação o progresso técnico (Sorel, Pareto, Spengler, só para citar os maiores), desenvolveram temas românticos, quando abordaram a temática da decadência de um movimento ou de uma civilização” (BOBBIO: 1998, p. 1131-1139). Desta forma, observamos certa interlocução entre o romantismo (apelo exacerbado ao sentimentalismo, ao individualismo e ao subjetivismo), a “docilização” dos corpos e a regulação da população na Inglaterra vitoriana. Assim como políticos progressistas como Sorel, Pareto, Spengler, que apelaram para o romantismo com o propósito de “civilizar” os indivíduos, muitos perceberam que a raiz da “decadência” dos “costumes civilizados” estava

Ilustração que floresceu no século XVIII, na França. Daí a associação, quase direta, do Iluminismo com o desenvolvimento da Revolução Francesa.

no declínio moral. Portanto, o aspecto progressista do desenvolvimento da civilização poderia ser remediado, alterando-se os comportamentos e os hábitos dos sujeitos sociais, inculcando-lhes valores morais.

Desta forma, percebemos que o vínculo entre o amor e a atividade sexual, ambos confinados ao matrimônio monogâmico e heterossexual, é um fenômeno relativamente recente na história ocidental e, gradativamente, foi se tornando uma condição *sine qua non* para uma vida “saudável”, “aceitável” e “feliz” em sociedade. O restabelecimento do amor cortês, resgatado pelo romantismo moderno, e que fundou o amor romântico/amor-paixão, fez com que as relações sexuais fossem, impreterivelmente, vinculadas ao matrimônio.

Amor cortês foi um conceito europeu medieval de atitudes, mitos e etiqueta que enalteciam o amor, que gerou vários gêneros de literatura medieval, incluindo o romance. Segundo José D’Assunção Barros, as origens do amor cortês remontam à Idade Média: “entre os séculos XI e XIV – no contexto do desenvolvimento do trovadorismo medieval – o Ocidente Europeu conheceu uma nova forma de sensibilidade que logo ficaria conhecida pelo nome de Amor Cortês” (BARROS: 2011, p. 195). Segundo ele, o amor cortês “deleita, mas faz sofrer”, “aprimora, mas fragiliza”, “erotiza, mas idealiza”, “educa, mas enlouquece”, “submete, mas enobrece”:

Emoções e resultados dos mais contraditórios harmonizam-se no seu seio, nas vidas intensas dos trovadores, nos seus poemas apaixonados. Em todo o caso, proclama a autonomia dos sentimentos face a racionalidade medida pelo saber erudito, face a religiosidade controlada pela Igreja na sua forma ortodoxa, face aos poderes e micropoderes exercidos pela família e pela sociedade para conservar o indivíduo sob o jugo de seus imperativos principais. A seu modo, o Amor Cortês representa uma revolução nos modos de pensar e de sentir, e não deixa de empreender uma velada crítica aos padrões repressores de seu tempo. Uma revolução imaginária, a bem dizer, pois se alguns trovadores a viveram de maneira concreta e intensa, a maioria dos homens e mulheres apenas a vivenciaram de forma lúdica e no mundo da imaginação (BARROS: 2011, p. 199).

A grande diferença entre o amor cortês e o amor romântico é que, se no primeiro o amor se manifesta em seu aspecto imaginário (e, por vezes, não concretiza seu amor de forma material), no segundo a materialização do amor (seja no sexo ou em outra forma de contato/comunicação) é um imperativo. Portanto, se o amor cortês se dá no plano da imaginação, o amor romântico se dá no plano da experiência material. Shakespeare, na obra *Noite de reis*, enunciou uma frase que é, ao nosso entendimento, a expressão máxima do amor romântico em relação ao amor cortês: “buscar o amor é bom, melhor é achá-lo”.

Neste ínterim, a atividade sexual cada vez mais foi sobrecarregada de sentimentos, por vezes, ambíguos: a sensação de prazer (característica da atividade sexual) foi dominada pela

busca pela “felicidade”. Contudo, esta busca pela felicidade não vinha, sobretudo, da sensação de prazer sexual, mas tinha no seu âmago o sentimento de sofrimento e de impotência, que lhe impulsionava, gerado pelo medo da solidão, oriundo do amor-paixão. Portanto, sobretudo no romantismo, a atividade sexual não era a causa, mas o efeito: o que impulsionava às relações matrimoniais não era o prazer sexual, mas o amor.

Segundo Korfmann (2002), a união entre a atividade sexual e o amor, e o fato de que o amor tornou-se um imperativo social para o casamento, contribuíram decisivamente para o declínio da antiga ordem do casamento, baseado nos arranjos entre as famílias. Para o autor, com a liberação da autoridade dos pais e o recuo das dinastias, bem como a inclusão de parte da população (que, no máximo, considerava os interesses familiares como importantes, mas não absolutos), o enlace de amor e casamento pôde ser deixado como uma decisão de aceitação ou rejeição aos envolvidos. A renúncia a características justificativas para o amor (como a riqueza, a juventude, a beleza e a virtude) foi compensada pelo direito da individualidade e, com isso, o problema de permanecer idêntico a si mesmo na união com o outro.

A partir do romantismo, destacou o autor, a relevância máxima do amor não apenas possuía o caráter do legítimo, mas tornou-se quase um dever, uma norma: os amantes poderiam e deveriam esperar um do outro que não haja nada mais importante do que seu amor. Essa exigência tem traços monopolistas-monogâmicos, pois o amor não poderia tolerar outras relações como igualmente importantes, ao seu lado. Para Korfmann, depois da ênfase da amizade no século XVIII, o amor romântico começou a reinar de maneira absoluta e única. Na percepção do romance romântico, o amor seria o elemento fulcral da vida, ele era a parte mais elevada no homem (KORFMANN: 2002, p. 85-86).

O romantismo era um gênero literário amplamente aceito e consumido entre os vitorianos, sobretudo por ser uma espécie de pedagogia moral. Em especial, os romances eram compostos por enredos que descreviam práticas amorosas que inspiravam os vitorianos para o amor, de forma a garantir a ordem social e moral, dentro dos padrões impostos pela bio-política de controle da população e docilização dos corpos.

No entanto, o romantismo, com seu caráter moral e subjetivista, não foi o único gênero literário expressivo entre os vitorianos. Publicações consideradas mais lascivas ou obscenas que os romances, foram expressivos no período, rivalizando, de forma indireta, com os preceitos morais que norteavam o romantismo. Sobretudo no que se refere ao *Kama-sutras*, podemos destacar que o amor e a atividade sexual não tinham a mesma relação indissociável em relação ao casamento, tal como no romantismo.

Embora o amor tenha sido considerado um elemento que estabeleceria a união dos cônjuges, no que se refere à atividade sexual, não havia a excessiva sobrecarga emocional (tal como no romantismo), nos escritos de Vatsyayana. Além disso, houve certa dissociação entre a atividade sexual e o amor, de forma que o sexo no casamento ou fora dele, era uma prática que visava o prazer, e não apenas o restabelecimento dos laços monogâmicos. Isto é expressivo nas dissertações de Vatsyayana sobre a administração sexual do harém.

Na antiga tradição hindu, diferentemente dos preceitos religiosos monogâmicos cristãos que dominavam a Inglaterra vitoriana, a prática da poligamia era amplamente difundida. Neste íterim, no *Kama-sutras*, Vatsyayana enunciou inúmeros conselhos tanto para os maridos, quanto para as esposas, sobre quais seriam as condutas aplicáveis para se conviver de forma harmoniosa no casamento poligâmico.

Dissertando sobre as condutas aplicáveis ao rei (marido), Vatsyayana afirmou que ele deveria tratar a cada uma de suas esposas no lugar e com o respeito adequado à ocasião, mantendo-se agradável, indistintamente. Todas as esposas do rei deveriam ser visitadas nos seus quartos particulares. Isto também se aplicava aos homens casados com muitas mulheres. Desta forma, o rei deveria ser justo com todas elas, não sendo “indiferente nem demasiado indulgente para com seus erros, nem revelará às outras o amor, a paixão, as imperfeições físicas nem as censuras confidenciais de uma de suas esposas” (VATSYAYANA: 1988, p. 147-148).

Concomitantemente, podemos perceber, a partir das descrições de Vatsyayana, que a condição das mulheres que viviam no harém, na antiguidade indiana, era de confinamento e suas funções eram sexuais. Conforme destacou o autor sobre o período, “as mulheres do harém, porém, não podem sair sozinhas, e no harém só podem entrar as mulheres de fora cujo caráter seja bem conhecido. E, finalmente, o trabalho a ser feito pelas esposas do rei não deve ser cansativo” (VATSYAYANA: 1988, p. 147). Em especial, Burton não se posicionou sobre este assunto, ao longo da obra. Assim, parece que o que importava para ele, de fato, era o caráter sexual do *Kama-sutras*.

Boa parte das mulheres inglesas do final do século XIX vivenciaram uma espécie de confinamento, tal como as mulheres do harém, privadas ao ambiente doméstico. Segundo Paulo Armando da Cunha Silvestre (2009), a burguesia mais abastada havia criado para si própria um culto especial, o “lar doce lar”. Desta forma, o autor destacou que filósofos como Hegel consolidaram este idealismo burguês ao afirmarem a família como uma instância fundamental da sociedade moderna, um pilar imprescindível do Estado.

Segundo Silvestre (2009), no ambiente doméstico vitoriano e burguês a peça mais valiosa deste mundo/espço interno de conforto e de beleza era a própria dona da casa. Assim, destacou que esta imagem da figura feminina foi surpreendentemente mutável, no decorrer do século XIX, pois os ditames de moda e das regras sociais transformaram este ser quase angelical (do começo do século XIX), num misterioso e frívolo objeto de desejo, por parte dos homens, um décor da própria sociedade.

Porém, o culto à beleza feminina, como objeto decorativo no qual os homens ostentavam seu poder, estava constantemente ameaçado pelas rígidas campanhas moralistas, fomentadas tanto pelas igrejas quanto pelos especialistas em saúde. Desta forma, conforme destacou Silvestre, havia uma observação permanente e obstinada ao interior do sacramento do matrimônio, contra as “tentações da carne”, na tentativa de controlar a intimidade por todos os meios evitando as aventuras extraconjugais, sobretudo as femininas.

A supervalorização da estética feminina, que lhe dava certa sensualidade e erotismo (nos padrões da época⁷⁷), tinha um caráter duplo. Ao mesmo tempo em que as mulheres ganharam poderes em relação aos seus corpos, em função da possibilidade de negociarem seus prazeres a partir da sensualidade e do erotismo, suas condições econômicas e sociais ainda estavam sujeitas ao imperativo do lar. Desta forma, a sexualidade feminina, sobrevalorizada em função da estética, ainda permaneceu sobre o julgo monopolista masculino, que dominava o matrimônio a partir do poder econômico. A requintada moral dupla que enalteceu a vida interior da dona de casa pudica, e, ao mesmo tempo, subjugou as mulheres, aliada a uma obsessão hipócrita pelo corpo, proibindo-as dos prazeres de uma sexualidade própria, permitiu, no entanto, que estas mulheres se vestissem de modo a fazer delas objetos sexuais, a serviço da obsessão masculina pelo sexo.

Neste contexto, surgiram as bio-políticas burguesas sobre os denominados “papéis naturais”, opostos entre homem e mulher, na intenção de organizarem as diferentes tarefas igualmente “naturais” para ambos os sexos. Conforme Silvestre, “a mulher aparecia definida como um ser passivo, emocional, ligado à natureza, à vida no interior da casa e à família, funções próprias do universo feminino” (SILVESTRE: 2009, p. 62). O caráter emocional ligado à natureza, fez com que as mulheres, sobretudo nos romances, fossem retratadas de

⁷⁷ Segundo Alain Corbin, “no final do século, à medida que se dilata o tempo de lazer do conjunto do corpo social, difunde-se um exaustivo “trabalho das aparências” (P. Perrot), ao qual a pequeno-burguesa, ajudada por sua criada, deve submeter-se antes de afrontar a cena pública. A multiplicação dos trajes ao longo do dia impõe uma permanente adequação dos elementos do guarda-roupa; caso contrário, a confusão transformaria com demasiada evidência o espaço íntimo em bastidor do teatro social” (CORBIN: 1991, p. 448). O zelo pela moralidade das mulheres foi um ditame que permaneceu na moda vitoriana, embora os corpetes, os espartilhos e as crinolinas tenham destacado as silhuetas femininas.

forma quase dissimulada, numa ingenuidade e num excesso de sentimentalismo no qual as personagens eram desprovidas de racionalidade e sobrevalorizadas de emoções.

Em oposição, destacou Silvestre que o mundo do homem era ativo, racional e gerador da cultura, ligado ao domínio público, a política, o Estado, o trabalho e a luta. A conciliação harmoniosa entre ambos os sexos, observou o autor, garantiria a coesão de toda a sociedade, numa conexão que estabilizaria o limite entre o privado e o público.

A falácia da época sobre a existência de uma “predisposição natural” das mulheres para a histeria requeria o fechamento das mesmas no espaço estritamente vigiado da casa da família, onde estaria sempre disponível para a inspeção dos mecanismos de controle panópticos (dentre eles o poder médico, do Estado e da Igreja). Assim, de forma gradual, as mulheres burguesas foram se isolando no ambiente doméstico, seduzidas, inclusive a partir da literatura romântica, pela nova ideologia dos “papéis naturais”.

A noção da “tendência natural” do homem para a poligamia e intercuro sexual com várias mulheres, demandava, ao contrário, um espaço de ação mais amplo do que o da casa familiar, o direito ao sigilo e um espaço privativo não controlado pelos membros da família. A supervalorização da estética feminina, que lhe dava certa sensualidade e erotismo, favoreceu o estabelecimento desta licenciosidade masculina ao sexo, criando uma cultura erótica na qual as mulheres se tornaram os “objetos de consumo” e os homens os “consumidores”, por excelência. Assim, o papel das esposas em relação aos maridos (“provedor do pão” e o proprietário da casa), neste espaço privativo que constituiu a casa familiar, era de uma relação hierarquizada, pois o papel do pai de família era análogo ao capataz da fábrica ou do sargento do exército.

No entanto, as famílias nucleares burguesas e vitorianas, embora, aparentemente, estruturadas e ordenadas para o progresso contínuo da civilização, a partir das bio-políticas de controle da população e disciplinarização dos corpos, não eram apenas a manifestação de como o casamento poderia ser a fonte da “felicidade” plena dos sujeitos, na vivência em sociedade. Havia conflitos que eram irremediáveis, dentro dos padrões morais hegemônicos, no período. Conforme destacou Silvestre, “vivia-se no interior da família uma silenciosa, mas implacável guerra entre gerações e sexos” (SILVESTRE: 2009, p. 65).

Em boa parte do século XIX, de fato, as mulheres permaneceram virtualmente na condição de propriedades de seus pais e, depois, de seus maridos. O *Matrimonial Causes Act* (Lei de causas matrimoniais), que vigorou no período de 1857-1878, mesmo depois de algumas adaptações e emendas, dava ainda aos maridos o direito de requerer o divórcio com base no adultério cometido pela mulher. As mulheres, entretanto, tinham que provar, além do

adultério, que o marido cometera alguma outra “infração horrenda”, como crueldade, violação ou sodomia. Arraigada no direito comum, esse paternalismo vitoriano impedia, por exemplo, que as mulheres gerenciassem suas heranças, que atuassem em sua defesa nos tribunais ou contraíssem dívidas sob sua responsabilidade. Além disso, nos casos de separação ou abandono, o direito de permanecer com os filhos normalmente era desfavorável às mulheres, por mais negligente que fosse o marido (GAY: 1988, p. 131-132).

Portanto, as instituições jurídicas, mediante a regulação e normatização das condutas, foram centros de dispersão da bio-política que investiu sobre os corpos. Uma vez que esta foi indispensável ao desenvolvimento do capitalismo – que só pode ser garantido à custa do controle e disciplinarização dos corpos, bem como da regulação da população aos processos econômicos – o sexo foi acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie (FOUCAULT: 1988, p. 137). Por isso, a importância dos aparelhos jurídicos do Estado para garantir-lhes a efetividade da ação propriamente política e econômica sobre os corpos.

Observamos que foi a partir do final do século XIX, sobretudo na Inglaterra, que houve certas mudanças neste quadro, sobretudo em função do desenvolvimento do capitalismo, que fundou as políticas modernas de regulação e normatização das condutas, para a majoração da produção. Em 1870, foi aprovada a *Married Women's Property Act* (Lei das posses de mulheres casadas)⁷⁸ e, em 1886, o *Guardianship of Infants Act* (Lei da guarda de crianças)⁷⁹, leis que começaram a demolir o tradicional patriarcalismo inglês. Segundo Peter Gay (1988), este reconhecimento dos direitos das mulheres esteve ligado ao processo de industrialização do século XIX, pois elas foram cada vez mais úteis no processo de expansão do capitalismo.

Todavia, por mais paradoxal que possa parecer, o romantismo foi significativo na transformação deste quadro. Apesar dos romancistas classificarem os indivíduos a partir da divisão dos papéis sociais entre os gêneros masculino e feminino, destacou Michael Korfmann que “foram os romances românticos que introduziram a mulher como sujeito autônomo em relação a seus sentimentos, concedendo-lhe o “privilégio” de rejeitar ou aceitar o amor declarado, sem direito de revogação do lado masculino” (KORFMANN: 2002, p. 85). Portanto, embora de forma dúbia, o amor tornou-se um sentimento de significativa

⁷⁸ Segundo Cristina Frois de Figueiredo Baptista Cavaco, o primeiro *Married Women's Property Act* de 1870 garantia que às mulheres ficarem na posse de seus rendimentos de trabalho até 200 libras. A suplementação da lei de 1882 tinha por objetivo proteger as mulheres nas suas condições de separada, divorciada e mãe, pois permitia às mulheres conservarem os seus bens e administrá-los, após o casamento (CAVACO: 2010, p. 261).

⁷⁹ Em 1886, o Parlamento aprovou a Lei Tutelar de Crianças. Este ato deu às mulheres mais chance de conseguir a guarda de seus filhos depois da separação ou abandono. A lei estipulou que o bem-estar da criança deve ser levada em consideração, portanto, prejuízo dos direitos do pai para a custódia de seus filhos. Desta maneira, o Estado conseguiu, através dos filhos, controlar e disciplinar os pais.

importância na redistribuição dos poderes (não sua superação), nas relações de gênero vitorianas.

Segundo Peter Gay, foram necessários os esforços de homens e mulheres, através de rios de artigos e petições, pressões políticas e testemunhos em juízo, “para forçar que tais revisões fossem incluídas nos códigos jurídicos e na consciência humana” (GAY: 1988, p. 134). De fato, as mulheres tiveram uma significativa atividade política no período, que resultou em avanços nas relações de gênero. Conforme destacou Renata Barbosa, as questões que interessavam os grupos femininos do período eram, sobretudo, ligados à burguesia: o direito ao trabalho, ao voto, à educação superior e à propriedade de todos (BARBOSA: 2011, p. 35).

Logo no início do século XX, destacou Silvestre, o discurso freudiano buscou “desmascarar a hipocrisia burguesa criticando os seus arquétipos e explorando o que havia de mais íntimo: os desejos sexuais reprimidos no interior da família”⁸⁰. Também, nesta época, conforme destacou, algumas estudiosas começaram a analisar a vida particular da família, decompondo-a nos seus pormenores, “desmontando as estruturas patriarcais de repressão, a violência dos maridos ou dos pais e a tradicional divisão de tarefas, reescrevendo uma nova narrativa da vida privada e também social” (SILVESTRE: 2009, p. 65).

A emergência destes conflitos, tanto entre as gerações e quanto entre os sexos, trouxe uma “nova” preocupação em relação à emancipação econômica das mulheres e a instituição do casamento monogâmico, sobretudo em relação aos prazeres femininos e o adultério sexual. Concomitante à inserção das mulheres no mercado de trabalho, à conquista dos direitos ao voto, à educação superior e a propriedade, às antigas estruturas familiares, as mulheres foram perdendo seu status de “bibelôs” sexuais dos maridos.

Para Vatsyayana, embora houvesse um imperativo aos maridos para cultivarem o prazer sexual no matrimônio, era um equívoco acreditar que os desejos sexuais de todas as mulheres do harém seriam satisfeitos por ser um único marido comum a todas as esposas. Por esta razão, elas se satisfaziam entre si, dando prazer uma à outra, de várias maneiras (VATSYAYANA: 1988, p. 169). Diferente da maioria dos vitorianos, aparentemente, o lesbianismo era uma prática aceitável, na concepção de Vatsyayana. Se não foi uma prática aceitável, o lesbianismo foi, no mínimo, um assunto pouco preocupante, em termos morais, pois não há nenhuma restrição a esta prática no *Kama-sutras*. Diferente do Código de Manu, que condenava tal prática entre os hindus.

⁸⁰ Estes “desejos sexuais reprimidos” no interior da família ficam evidentes, em análise ao discurso freudiano, na teoria sobre o Complexo de Édipo.

No período vitoriano, conforme destacou Martins, “o exercício da sexualidade feminina só era admissível na companhia de um homem e preferencialmente no casamento, a idéia de uma sexualidade sem limites e sem regras era insuportável para a moralidade da época, reforçada pelos argumentos médicos”. Referindo-se, especificamente, sobre a masturbação feminina, a autora destacou que “como parte da cruzada moralista e higienista, médicos como Pouillet procuraram alertar outros médicos, os pais e educadores para os males terríveis que julgavam ser desencadeados pela prática do “vício solitário”⁸¹. Assim, como no período vitoriano “o exercício da sexualidade feminina só era admissível na companhia de um homem e preferencialmente no casamento, a idéia de uma sexualidade sem limites e sem regras era insuportável para a moralidade da época, reforçada pelos argumentos médicos” (MARTINS: 2004, p. 114).

Já Vatsyayana fez menção a várias práticas adotadas pelas mulheres do harém para satisfazerem seus desejos sexuais, na ausência de companheiros masculinos. Dentre elas, se destacaram alguns artifícios utilizados pelas mulheres do harém para simular uma relação heterossexual. Segundo o autor, as mulheres vestiam as filhas de suas aias, de suas amigas ou servas como homens, e se utilizavam de objetos como bulbos, raízes e frutos, que simulavam um pênis, de forma a praticarem sexo, nessas circunstâncias. Também se deitavam sobre estátuas de homens, que tinham esculpidos o pênis visível e ereto (VATSYAYANA: 1988, p. 169).

Além disso, destacou que as esposas de homens ricos, que possuíam muitas mulheres, não tinham, geralmente, afeto pelos maridos. Portanto, seus sentimentos não eram confiáveis. Embora as esposas desfrutassem dos prazeres externos da vida (mediante ostentação de riquezas materiais), poderiam recorrer, de forma adúltera, a outros homens para obterem prazeres sexuais (VATSYAYANA: 1988, p. 135). Desta forma, ele trouxe um elemento discursivo sobre a atividade sexual problematizando as questões econômicas (de dependência das mulheres aos maridos), mas inserindo-o num debate que girava em torno de questões subjetivas, ligadas à sensação de prazer.

De todos os amados de uma moça, só seria seu verdadeiro marido aquele que fosse dotado das qualidades de que ela gostasse. Desta forma, semelhante marido só gozaria de autoridade sobre a mulher, se fosse escolhido dela, por amor (VATSYAYANA: 1988, p. 135). Burton endossou a visão de Vatsyayana sobre as mulheres que se casam em função das

⁸¹ Segundo Martins (2004), Pouillet caracterizou o onanismo entre as mulheres como um ato contra a natureza, feito com o auxílio de um órgão vivo, de um instrumento qualquer ou de movimentos especiais, parciais ou generalizados, com o objetivo de provocar o espasmo venéreo, que pode ser solitário ou executado com outras pessoas.

riquezas de seus maridos, afirmando que “podemos considerar como regra geral que a mulher, casada ou mantida por um homem rico, o ama pela sua riqueza, mas não pelo que ele realmente é” (BURTON in VATSYAYANA, 1988, p. 135).

Neste ínterim, tanto o discurso de Vatsyayana, quanto o de Burton, se assemelhavam ao pensamento dos românticos. O subjetivismo do amor romântico introduziu as mulheres no quadro geral dos debates do gênero como sujeito relativamente autônomo em relação a seus sentimentos, concedendo-lhe o “privilégio” de rejeitar ou aceitar o amor declarado, sem direito de revogação do lado masculino.

O casamento monogâmico, na religião cristã, que predominava entre os vitorianos, era indissociável. Neste sentido, o adultério, sobretudo o feminino, deveria ser inibido, pois desestabilizaria as estruturas tanto morais quanto jurídicas, que constituíam as relações de gênero no período, sobretudo ligadas às questões que envolviam a maternidade (função, por excelência, do sexo feminino), a honra masculina (que se pautava na exclusividade do usufruto sexual por parte do marido do corpo da esposa) e a herança (legitimada na consanguinidade). Desta forma, diferente dos homens, a prática do sexo pelas mulheres, esteve confinada ao matrimônio.

O romantismo foi um gênero literário amplamente aceito entre os moralistas vitorianos, pois garantia, a partir do sentimentalismo do amor romântico, a manutenção conjugal conforme os ditames da religião cristã, descritos acima. Portanto, não sofreu as sanções legais, tais como as previstas na Lei de Publicações Obscenas de 1857, citadas anteriormente.

No entanto, embora hegemônico, o romantismo não foi o único gênero literário de cunho metapolítico entre os vitorianos. Constatamos, no mínimo, três grandes vertentes ligados às relações amorosas e sexuais, difundidas no período: as que fundiram a afetividade amorosa ao ideal do casamento monogâmico e heterossexual (tendo o romantismo como a expressão máxima); as que criticavam a hipocrisia dos costumes burgueses, denunciando as contradições morais do período; e as publicações propriamente pornográficas que, desprovidas do senso crítico de denúncia aos costumes dos burgueses, tinha por finalidade gerar a excitação sexual nos leitores, através de enredos obscenos e o uso de imagens de sexo explícito.

Foi-nos possível definir as características centrais destas três vertentes, que abordaremos posteriormente, a partir dos pressupostos morais que as instituíram, mas tendo como foco de análise algumas preocupações ligadas às características das temáticas abordadas nas publicações; à importância atribuída à função social dos autores; aos campos (ou gêneros

literários) pelos quais as obras foram enunciadas; e a relevância da estética na instituição tanto da escrita das obras quanto na proposição de uma ética da existência como uma questão da estética⁸². Ou seja, a partir destas preocupações morais que, de caso para caso apresentavam-se mais ou menos evidentes entre os vitorianos, constituímos uma grade de análise que possibilitou definir aquilo que denominamos como as grandes vertentes existentes nas ambivalências morais do período vitoriano do final do século XIX.

Uma dessas vertentes morais foi a que fundiu a afetividade amorosa ao ideal do casamento monogâmico e heterossexual, tal como no romantismo. Não foram poucos os romances que retratavam personagens que morriam por seus amores⁸³, apresentavam declarações amorosas de um profundo sentido existencialista, entre outros. Boa parte do apelo emocional esteve a serviço de inculcar um moralismo às práticas dos indivíduos. Muito se debateu sobre a controversa função da literatura romântica, que instituíra valores morais e que enalteciam a inviolável instituição familiar, a partir do casamento monogâmico e heterossexual.

O papel do artista-escritor enquanto pedagogo, ou no mínimo, enquanto uma liderança moral e exemplar aos padrões aceitáveis da sociedade esteve presente nas preocupações dos vitorianos, visto que boa parte da burguesia do período era crente que sua classe social estava incumbida de se manter enquanto tal e de educar através de valores estéticos as classes subalternas. Isto ficou muito evidente nas ações das sociedades pela supressão do vício, por exemplo.

No entanto, como artistas puros que frequentam os domínios distantes das “preocupações mundanas dos filisteus”, os literatos vitorianos, por vezes, dispensavam sua função de “pregar a virtude e denunciar o vício”. Mesmo não tomando como objetos de linguagem temas polêmicos aos olhos dos vitorianos, boa parte dos escritores que cultuavam os valores morais tais como o “amor puro e sagrado” das relações matrimoniais que nos referimos anteriormente, eram cientes das contradições morais vigentes no período. Como afirmou Peter Gay (1988), para muitos vitorianos, uma coisa era enxergar a realidade e outra era publicá-la sem floreios moralizantes. Alguns escritores conhecidos no período, os “menos agradáveis” – tais como os satiristas George Meredith e Theodor Fontane e os “juízes

⁸² Segundo Fernando Danner, “no processo de construção da subjetividade moral dos indivíduos, a estética da existência (a famosa *tècnhe tou biou* dos gregos), desempenha um papel fundamental. A estética da existência é concebida como um momento privilegiado da formação do caráter moral dos indivíduos. Nela o indivíduo é convidado a se transformar a si mesmo e a sua própria existência a partir de princípios morais e estéticos” (DANNER: 2008, p. 74).

⁸³ Um exemplo clássico, entre os romances que retratam as tragédias amorosas, é a obra *Romeo and Juliet* (Romeu e Julieta), escrita por William Shakespeare (Inglaterra, 1564-1616). Embora a obra tenha sido escrita no final do século XVI (1591-1595), foi amplamente divulgada entre os vitorianos, inclusive no teatro.

severos” da condição humana como Thomas Hardy ou Émile Zola – “viam-se como purificadores, fustigadores da hipocrisia: ignorar a máscara de subterfúgios defensivos e eufemismos decorosos no campo do erotismo era por si só, uma atitude moral” (GAY: 1990, p. 136). Daí, o caráter metapolítico destes autores.

Neste sentido, vários autores deste gênero (tal como Meredith, Fontane, Hardy, Zola e outros) constituíram outra vertente moral, crítica a hipocrisia dos costumes. De fato, tornou-se fácil para aqueles que pleiteavam a autonomia estética expressar com maior nitidez suas ideias, tanto na escrita, quanto na defesa da franqueza em relação à vida sensual. Contudo, como vimos anteriormente, a partir das análises da Lei de Publicações Obscenas de 1857 a liberdade da escrita não era a mesma liberdade de publicação.

Conforme havíamos destacado, por exemplo, as publicações de baixo custo de Giovanni Boccaccio, de François Rabelais, ou de Émile Zola, a partir da Lei de Publicações Obscenas de 1857, foram suprimidas, entre os vitorianos. Além destas, a ameaça de multas e prisões, previstas na referida lei, geraram certa autocensura restritiva entre os gráficos e editores, tal como ocorreu, por exemplo, na primeira publicação do *Ananga Ranga* (1873) e na primeira publicação do *Kama-sutras* (1883).

A “gestão sobre a vida”, administrada sob os auspícios do Estado, mas difundida em várias instituições sociais, que reivindicavam a tutela sobre a vida (entendida como as necessidades fundamentais dos homens, sua “essência concreta”, a realização de suas virtudes), foi inculcada, gradualmente, ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Segundo Foucault, foi a “vida”, “muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito” (FOUCAULT: 1988, p. 136). A difusão, através das artes e da literatura, do direito à vida, à liberdade, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, foi uma réplica política contra os procedimentos de poder, centrados no Estado (FOUCAULT: 1988, p. 136)⁸⁴.

Burton, ao reivindicar o direito das mulheres à satisfação dos prazeres sexuais femininos, entusiasmado (ao seu modo), com as discussões feitas por Vatsyayana no *Kama-sutras* sobre a natureza sexual feminina, estava pautado, mesmo que indiretamente, sobre as políticas de “gestão sobre a vida”, tal como apresentadas por Foucault. Desta forma, pelo

⁸⁴ Ivonete Pereira fez uma interessante leitura sobre a obra de Michel Foucault, no qual se referia à “circulação dos poderes” e como o “poder” pode ser “subvertido”: “Michel Foucault em sua obra *Microfísica do poder* adverte que devemos perceber o poder “como algo que circula”, ou seja, que “funciona e se exerce em rede”. Assim, vemos que as disputas, o exercício do poder de uma pessoa ou grupo sobre a outra não acontece apenas entre aqueles que “estão do outro lado”, mas dentro de um mesmo grupo, pois levados por diferentes interesses, os próprios integrantes se “digladiam” (PEREIRA: 2004, p. 101).

menos a partir de Burton, o *Kama-sutras* foi se constituindo num livro com certo caráter emancipatório, em relação à atividade sexual, entre os vitorianos.

Desta forma, considerando o *Kama-sutras* como um livro que, por seu conteúdo e linguagem direta, se diferenciou de forma significativa da literatura romântica (hegemônica no período vitoriano), é possível que os grandes embates entre os “guardiões” da castidade e os escritores críticos à hipocrisia dos costumes vitorianos tenham se dado, sobretudo, numa dimensão estética sobre a vida, visto que as temáticas abordadas (que discursavam sobre o casamento, o amor, etc.) eram, geralmente, as mesmas. A lógica da censura dos vitorianos tendeu a exercer uma pressão moral sobre os escritores, na intenção de inculcar-lhes uma moralidade a partir da autocensura, que restringia o uso da linguagem a um campo que inibia qualquer tipo de excitação ou sentimentos tidos como lascivos aos leitores.

Conforme destacou Peter Gay, os “guardiões” da castidade burguesa “fossem eles promotores, proprietários de bibliotecas ou ativistas em sociedades pela supressão do vício, tendiam a equacionar o que consideravam ser a obrigação social do escritor com uma insistência em que eles se refreassem em questões amorosas e apoiassem as lições morais” (GAY: 1990, p. 137). Possivelmente, tanto a crítica à hipocrisia dos costumes, quanto à “literatura lasciva” (que é, por excelência, uma forma de transgressão aos costumes morais estabelecidos) despertavam sentimentos nos leitores que eram demasiados desagradáveis aos projetos idealizados pelos “guardiões” da castidade burguesa.

Por exemplo, o dispositivo bio-político do romantismo (amplamente aceito entre os moralistas vitorianos) não aludia, necessariamente, sobre a anatomia, o biológico e o funcional do corpo, mas o condicionava a determinados ditames, na intenção de inibir as tidas “perversões sexuais”. Diferentemente, Vatsyayana desenvolveu um discurso analítico, no qual ele relacionou de forma direta os aspectos anatômicos, biológicos e funcionais do corpo, na intenção de garantir o êxito máximo de obtenção dos prazeres nas performances sexuais.

Um exemplo disso está no discurso de Vatsyayana sobre as compatibilidades sexuais de homens e mulheres, medida a partir do tamanho do pênis (*lingam*) e da vagina (*yoni*): “os homens dividem-se em três classes, ou seja, o homem lebre, o homem touro e o homem cavalo – segundo o tamanho de seu linga. Também as mulheres, dependendo da profundidade do seu iôni, são corça, égua e elefanta” (VATSYAYANA: 1988, p. 90). Desta forma, dependendo da compatibilidade entre o pênis e a vagina, a satisfação dos prazeres sexuais poderia variar, tanto os homens quanto para as mulheres⁸⁵.

⁸⁵ Para auxiliar a compreensão do leitor, no Anexo II está a transcrição do trecho no qual Vatsyayana dissertou sobre as compatibilidades anatômico-genitais de homens e mulheres.

Burton destacou a peculiaridade desta linguagem direta, sem “floreios moralizantes”, utilizada por Vatsyayana no *Kama-sutras*, quando foram tratados os aspectos anatômicos, biológicos e funcionais do corpo, fato que nos é uma evidência de como a “linguagem lasciva” era algo relevante, entre os vitorianos:

O autor deste livro também deveria ser dono de considerável conhecimento da humanidade. Muitas de suas observações estão tão cheias de simplicidade e autenticidade que resistiram à prova do tempo e ainda se destacam com a mesma clareza e validade que tinham ao serem feitas pela primeira vez, há cerca de 1.800 anos.

Como coleção de fatos descritos em linguagem simples e direta, devemos lembrar que naqueles dias do passado não havia, ao que tudo indica a preocupação de embelezar a obra, seja com um estilo literário, uma fluência de linguagem ou enxertos subterfúgios. O autor diz o que sabe em linguagem muito concisa, sem qualquer esforço para produzir uma história interessante (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 207).

Os problemas relacionados com os usos da “linguagem lasciva”, sobretudo no que se referia à descrição anatômica, biológica e funcional da atividade sexual, estiveram ligados aos seus possíveis efeitos sexuais, nos quais dentre eles teve considerável destaque a preocupação com a excitação que levaria ao desejo de masturbação. Sobre este aspecto dos efeitos emocionais que a linguagem escrita pode repercutir nos leitores, Peter Gay teorizou:

É óbvio que qualquer pessoa que tenha necessidade de excitação o fará a partir das palavras, frases ou figuras mais inócuas: qualquer coisa, inclusive termos técnicos encontrados nos dicionários, pode servir de combustível para fantasias sexuais. A libido à procura de expressão encontrará, e caso não encontre construirá, aquilo de que necessita, e tecerá os cenários mais elaborados para a masturbação a partir das sugestões mais tênues e insuspeitas. As libidos burguesas no século XIX não constituíam exceção a essa propensão humana (GAY: 1988, p. 265).

O zelo pela moralidade dos costumes burgueses (presente, por exemplo, no romantismo) não se deu, apenas, em relação aos usos da linguagem pelos autores das ditas “literaturas lascivas”, que criticavam/destoavam dos padrões morais e literários hegemônicos no período. Havia outra vertente moral, a pornográfica, na qual tinha por principal função gerar a excitação sexual, subvertendo qualquer tipo de pedagogia moralizante, tanto se comparada aos romances vitorianos, quanto ao discurso de Vatsyayana, presente no *Kama-sutras*.

Segundo Peter Gay (1988), na pedagogia sexual do século XIX, a pornografia desempenhou apenas um papel coadjuvante. E não era para menos, pois, em termos estéticos, além de reduzir os protagonistas a “meras máquinas de fornicar”, na ausência de uma intenção moral que conduzisse os leitores a uma ética sexual, os efeitos da proposição de estimular os leitores à excitação sexual só poderia instituir aos sujeitos uma rude e desamparada

experiência sexual. Desta forma, se compararmos a pornografia à literatura romântica, perceberemos que a comoção emocional do romantismo, baseada no amor, não era, nem de longe, um objeto de linguagem nas publicações pornográficas.

Embora os leitores se utilizassem das pornografias das mais variadas maneiras, de forma solitária ou compartilhada, parece que o público alvo dos produtores deste gênero foram os “adolescentes solitários, solteiros frustrados e libertinos já maduros” (GAY: 1988, p. 265). Ou seja, embora difundidas no mercado, nem todos os vitorianos sentiam-se atraídos pela pornografia, sendo os consumidores destas publicações um público limitado, dentre o montante geral de pessoas.

As publicações pornográficas⁸⁶ se constituíram num espaço pelo qual se expressavam as fantasias de uma parcela da sociedade inglesa, absolutamente desejosa por prazeres sexuais. Havia machismo explícito nas produções pornográficas, que reduzia as mulheres a meros objetos sexuais. Para Peter Gay, a insistência em que o homem permanecesse por cima presente “nos livros escritos em louvor da sexualidade, revela uma ansiedade amplamente difundida em relação ao perigo de o homem acabar por baixo. O moralismo relativo às posições expressava outras preocupações, bem mais primitivas” (GAY: 1988, p. 119).

Os produtores de pornografias estavam atentos às demandas das fantasias dos leitores, instituindo os temas dos enredos pornográficos numa relação dialógica. Neste sentido, consideramos que tais publicações não expressaram apenas os desejos subjacentes dos produtores de pornográficos, embora estes tenham, a partir das publicações, instituído certos modelos padronizados às práticas sexuais. Os temas abordados poderiam conter em seu enredo a pedofilia, o fetichismo, o incesto, a bestialidade, a homossexualidade, práticas estas abomináveis aos costumes de grande parcela dos vitorianos.

Tais publicações, quando vieram à tona, desencadearam um grande “pânico moral” na opinião pública vitoriana. A moralidade que condicionava as condutas sociais, no período, fez com que qualquer prática sexual que destoasse do padrão de conduta heterossexual-monogâmica-falocêntrica-reprodutivista fosse considerada “perversidade-doença”. Assim, a pornografia foi condenada, de tal forma absoluta, pelos “guardiões morais” vitorianos. Segundo Renata Barbosa, “por meio do pânico moral, escândalos sexuais e medidas legislativas, diversos grupos sociais e interesses profissionais tentaram alargar a sua autoridade política e cultural” (BARBOSA: 2011, p. 39). Este “pânico moral” gerou muitos

⁸⁶ O uso de imagens (fotos ou gravuras) era o veículo principal de divulgação das publicações pornográficas vitorianas. A pedofilia, o incesto, a homossexualidade, o sexo grupal, o sexo entre figuras sociais polêmicas (como as freiras), o sexo em lugares abertos (campo), entre outros, eram algumas das cenas retratadas na pornografia da época.

embates entre os políticos da época, que se materializaram, por exemplo, na Lei de Publicações Obscenas de 1857, a qual controlou, a partir da censura da circulação, boa parte da literatura do período.

Peter Gay, a partir de uma análise psicanalítica, afirmou que havia algo inconsciente nas representações sexuais pornográficas, no qual as dramatizações das fantasias masculinas expressavam um desejo reprimido na sexualidade infantil dos meninos. Isto poderia ser percebido, segundo ele, nas representações de pênis gigantesco, ostentados em desempenhos sexuais fantásticos dos protagonistas pornográficos. As mulheres, pelo contrário, eram apresentadas mais frequentemente como objetos de degradação: eram “defloradas com crueldade, estupradas da maneira mais atroz e, mesmo quando desmaiam de tanto prazer, são mais vítimas do que vencedoras. Sua lubricidade palpitante é um sintoma de sua dependência do soberbo garanhão que pode lhes dar aquilo de que necessitam” (GAY: 1988, p. 272).

De fato, conforme apresentamos anteriormente percebemos que a excitação sexual presente em boa parte das publicações obscenas era violentamente acompanhada de um machismo pouco preocupado com as representações femininas no coito, sobretudo aquelas ligadas ao respeito e aos sentimentos de afetividade na relação sexual. A pornografia só refletia a concepção hegemônica no período, no qual a atividade sexual feminina era considerada um “dever”, não um “prazer”. O que importava, afinal de contas, era o orgasmo masculino.

As representações sobre a masculinidade na pornografia vitoriana não causavam tanto espanto, visto que era um imperativo no período que os homens demonstrassem sua virilidade de variadas maneiras, seja nos esportes ou em outros meios. No entanto, as representações sobre o feminino, nas publicações pornográficas, contradiziam de forma absoluta os padrões de feminilidade cultivados pela moral conservadora vitoriana. Os ideais de uma feminilidade pudica, ligada aos afazeres do lar e aos cuidados da família, não estavam vinculados, de maneira nenhuma, a quaisquer expressões das “impurezas do sexo”, e as pornografias demonstravam esta “natureza feminina” nos mais variados requintes, para se gerar a excitação entre os homens.

O *Kama-sutras* também contradizia os ideais de uma feminilidade pudica, pois, mesmo sendo diferente das pornografias, o caráter descritivo e funcional das performances sexuais enunciadas por Vatsyayana, era o suficiente para as mentes mais propensas se excitarem, imaginando a cena erótica, a partir dos conselhos do autor:

Os sinais de prazer e satisfação experimentados pela mulher são os seguintes: seu corpo se relaxa, seus olhos se fecham, desaparece toda a

timidez e ela mostra um desejo crescente de unir os dois órgãos o mais estreitamente possível. Por outro lado, os sinais de seu desprazer e insatisfação são os seguintes: ela aperta as mãos, não deixa que o homem se levante, sente-se abatida, morde o amante, dá pontapés e continua a mexer depois que ele termina. Nesse caso, o homem deve acariciar o íoni da mulher com a mão e os dedos (como o elefante esfrega qualquer coisa com a tromba) antes da união, até que ela se umedeça, e só depois então deve colocar nela o seu lingua (VATSYAYANA: 1988, p. 114).

Além disso, diferentemente da maioria dos discursos médicos vitorianos (e, de certa forma, entre os romancistas), Vatsyayana não interditou a sexualidade feminina, afirmando que o desejo sexual feminino era algo que, pela ausência da pulsão ejaculatório-espermática nas mulheres, era inexistente ou incompleto (pertencendo somente aos homens, por excelência). Da mesma forma, Burton endossou e foi um entusiasta deste posicionamento de Vatsyayana em relação à sexualidade feminina.

Numa análise genealógica ao moralismo romântico, percebemos que as determinações históricas que deram condições para que os discursos sobre a natureza feminina e consequente interdição da sexualidade das mulheres entre boa parcela dos vitorianos foram influenciadas por prerrogativas remotas, ligadas à misoginia cristã. Neste sentido, buscamos demonstrar no próximo tópico como os discursos teológicos cristãos influenciaram de forma mais ou menos direta os ideais romantismos e que, por efeito, desencadeou nos discursos e práticas médicas de diagnóstico e intervenção da histeria.

Existe uma relação histórica mais ou menos direta entre o ideal do amor romântico e os discursos sobre a histeria feminina no período vitoriano, tanto por “essencializar” a “natureza feminina” no discurso, quanto pelo fato de boa parte dos médicos que tratavam a histeria no século XIX se fundamentarem nas prerrogativas românticas para diagnosticar e prescrever práticas médicas para as histéricas.

Conforme destacou Paulo Silvestre, as mulheres em boa parte das representações sobre o feminino entre os vitorianos eram definidas como seres passivos, emocionais, ligados à natureza, à vida no interior da casa e à família, funções “próprias” do universo feminino (SILVESTRE: 2009, p. 62). O caráter emocional e instintivo fez com que as mulheres, sobretudo nos romances, fossem retratadas de forma dissimulada, numa ingenuidade e num excesso de sentimentalismo no qual as personagens eram desprovidas de racionalidade e sobrevalorizadas de emoções.

O apelo exacerbado ao sentimentalismo, ao individualismo e ao subjetivismo que caracterizava a “natureza feminina” entre boa parte dos romancistas e médicos vitorianos tem

suas origens numa forma de misoginia literária que surgiu na Europa, aproximadamente, no século XII e, em parte, teve relações com a teologia misógina patrística^{87 88}.

Em termos gerais, conforme destacou R. Howard Bloch, “a misoginia é um modo de falar sobre as mulheres, o que é diferente de falar algo a elas, embora o discurso possa ser uma forma de ação e mesmo de prática social, ou pelo menos um seu componente ideológico” (BLOCH: 1995, p. 12). Assim, “qualquer definição essencialista das mulheres, seja negativa ou positiva, feita por um homem ou uma mulher, é a definição fundamental da misoginia” (BLOCH: 1995, p. 13).

Segundo ele, a misoginia teológica patrística tinha como pressupostos, basicamente, três premissas em relação às mulheres: 1) “a feminização da carne”, na qual os homens eram associados à mente, enquanto às mulheres eram associadas ao corpo; 2) “a estetização da feminilidade”, na qual as mulheres foram associadas ao cosmético, ao superveniente e ao decorativo; 3) e “a teologização da estética”, concepção na qual condenava todas as formas de prazeres ligados à corporificação material, ou seja, aquilo que era, em termos representativos, ligados ao feminino, ao corpo, ao estético.

Santo Agostinho (354-430 d.C.) que foi um teólogo da Patrística desenvolveu o dualismo platônico⁸⁹ na teologia cristã, definindo o “corpo” como sinônimo da “queda e degradação da alma” e a alma como o veículo para se “alcançar o divino”, a “Jerusalém Celestial”⁹⁰. No que se referia às mulheres, a exigência da pureza, referência máxima do ascetismo espiritual, fez com que a virgindade se tornasse a penitência do mais alto nível para a “celebração do divino”, em contraposição à existência mundana/carnal.

A partir de Santo Agostinho, a virgindade não foi classificada, apenas, como a ausência da penetração fálica, mas como a ausência da sexualidade e do erotismo, pois tanto o aspecto estético (cosmético e ornamental) quanto o “desejo carnal” (íntimo e subjetivo) eram simbolizados como a “queda da alma”. Neste ínterim, nas representações sobre a virgindade,

⁸⁷ A Patrística foi, basicamente, a filosofia cristã dos primeiros sete séculos depois de Cristo, responsável pela criação e elucidação progressiva dos dogmas cristãos (liturgia, disciplina, costumes), dando origem à Tradição Católica. Mais informações em: SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos**: a filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos II, III, e IV. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

⁸⁸ Mais informações em: BARROS, José D’assunção. O amor cortês: suas origens e significados. **Revista Raído**, Dourados, v. 5, n. 9, p. 195-216, jan./jun. 2011., BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval**: e a invenção do amor romântico ocidental. Tradução de Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995; KORFMANN, Michael. O romantismo e a semântica do amor. **Revista Fragmentos**, Florianópolis, número 23, p. 083-101, jul-dez/ 2002.

⁸⁹ Platão (428-348 a.C.) foi o grande fundador do dualismo alma-corpo. A ideia da alma como um elemento moral e emocional da existência humana nasceu com Sócrates (469-399 a.C.). No entanto, no mesmo sentido que Sócrates, Platão pretendeu demonstrar que a alma era um elemento absolutamente liberto do corpo. Mais informações em: ARAÚJO JUNIOR, Anastácio Borges de. **Platão e Freud**: duas metáforas da alma humana. Recife, 1999. 120 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco.

⁹⁰ Mais informações em: AMES, José Luiz. **Filosofia política**: reflexões. Curitiba: Prottexto, 2012.

as manifestações sensuais femininas – que, mesmo sem a intenção, poderiam despertar o desejo masculino – foram consideradas uma evidência da perda do caráter casto da “pureza espiritual”. Não havia exceção: para ele tanto homens quanto mulheres eram “pecadores por natureza”.

Conforme destacou Bloch (1995), o ascetismo que caracterizava o pensamento teológico nos primeiros séculos cristãos (que simbolizava a sexualidade e o erotismo feminino como sinônimo da depravação moral) foi transformado, nos séculos XII-XIII, numa idealização das mulheres e do amor sob três características básicas: 1) houve uma “secularização do desejo”, no qual a “paixão ascética por Cristo” se deslocou para o amor a um ser humano supostamente mortal; 2) o “amor secular”, supostamente existente entre uma pessoa para com outra, tornou-se um sentimento que, por definição, era sinônimo de infelicidade, arrebatamento, sofrimento e insegurança, pois dependia do outro indivíduo para se materializar, efetivamente; 3) “o amor impossível” e “inalcançável” (por ser infelicidade, arrebatamento, sofrimento e insegurança) tornou-se “nobre” (num sentido ascético), conseqüentemente, uma forma de distinção social, pois inseriu um subjetivismo/sentimentalismo nas relações entre os gêneros que contrariava as formas mais “rudes” de contato entre os sexos. Neste sentido, a suposta sensualidade feminina que despertava o “desejo carnal” nos homens, pelo menos no trovadorismo, foi substituído por uma forma “secular” da interpretação misógina do feminino, não sendo mais simbolizado como a depravação e a “queda da alma”.

Desta forma, a essencialização do feminino na renascença literária do século XII subverteu, em partes, a misoginia que inferiorizava a natureza feminina nos discursos teológicos patrísticos (Santo Agostinho, Jerônimo, Tertuliano, Cipriano, e outros). No entanto, a secularização do amor (amor cortês), característica da subversão da literatura trovadoresca do século XII, tinha um caráter antimatrimonial, pois o matrimônio, a partir da sexualização do amor e o confinamento da atividade sexual ao matrimônio (sobretudo às mulheres), puseram um fim no ideário de um “amor inalcançável”. Portanto, mesmo fundando uma nova ordem nas representações sobre o feminino, a renascença literária do século XII enalteceu, em partes, o aspecto antimatrimonial (“assexual”) das relações amorosas, fazendo com que o amor, a pureza e o sentimentalismo/subjetivismo tornassem sinônimos de distinção (nobreza) pessoal⁹¹.

⁹¹ Mais informações em: BARROS, José D’assunção. O amor cortês: suas origens e significados. **Revista Raído**, Dourados, v. 5, n. 9, p. 195-216, jan./jun. 2011; BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval**: e a invenção do amor romântico ocidental. Tradução de Cláudia Moraes. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995; KORFMANN,

O romantismo vitoriano transgrediu a lógica do “amor inalcançável” cortês, fazendo com que o arrebatamento, o sofrimento e a insegurança, característicos do amor trovadoresco medieval, tomassem um aspecto matrimonial, numa nova concepção de amor que se tornou uma condição *sine qua non* para uma vida “saudável”, “aceitável” e “feliz” em sociedade. O sentimento de sofrimento e de impotência não desapareceu dos enredos românticos vitorianos. Porém, o “contato físico” apareceu de forma mais evidente: o “trovar” deixou espaço para a “paixão”.

Devido a mudanças nas formas de propriedade e nas relações de poder entre os sexos, o aparecimento do amor romântico ocidental foi parte de um momento particular na história da misoginia, no qual “a obsessão debilitante com a mulher como fonte de todo o mal acabou invertendo-se numa obsessão co-conspirante com a mulher como fonte de todo o bem” (BLOCH: 1995, p. 18). Desta forma, o amor romântico, amplamente difundido entre os vitorianos, desenvolveu uma nova forma de misoginia, no qual as mulheres, articuladas nas políticas de controle e regulação das populações, foram responsabilizadas pelo desenvolvimento do Estado a partir dos “ofícios femininos” ligados à maternidade.

A “pureza da virgindade”, que na teologia patrística era sinônimo de ausência da sexualidade e do erotismo feminino, foi tomando novas formas e versões, até chegar ao romantismo moderno como uma forma de castidade ligada a ausência de penetração sexual. Desta forma, a virgindade era o estado no qual as moças permaneciam à espera da primeira investida sexual masculina, que iniciaria e criaria um monopólio sexual sobre elas, que viveriam, a partir daí, sob o julgo do pênis de apenas um homem, seu marido. No entanto, as mulheres, no romantismo moderno, poderiam manter o “estado de pureza” mesmo depois da perda de virgindade, desde que respeitado o rito do matrimônio e permanecessem ligadas aos “ofícios da maternidade” e aos ditames sexuais dos maridos.

Segundo Pascal Bruckner e Alain Finkielkraut, a sentimentalidade romântica parece ter assumido o papel único de impedir o livre desenvolvimento das pulsões sexuais (BRUCKNER; FINKIELKRAUT: 1981, p. 104). Para eles, há certa “seriedade” da libido (desejo) que se opõe ao aspecto “ridículo” do sentimentalismo: a libido define seu objetivo (a satisfação do prazer genital) e a forma de alcançá-lo (a “posse” do outro). Destacaram os autores que o sentimentalismo romântico é “ridículo”, por se demonstrar inapto a converter-se em intenção, materializar seu desejo: no sentimentalismo “o gozo me chega, me passa por dentro, me atravessa: eu não o descarrego” (BRUCKNER; FINKIELKRAUT: 1981, 106).

Se o sentimentalismo não se materializar em satisfação sexual (se não se “descarregar” no gozo) torna-se tensão, retenção e “invólucro” de emoção. Acreditar que as mulheres “não gozam”, além de privá-las do direito ao “prazer sexual” (tal como supôs muitos vitorianos), foi fadá-las a um “invólucro”, um modo de ser e de agir “artificial”, que impedia a sua pulsão sexual. Esta concepção sobre o sentimentalismo como uma forma de interdição da pulsão sexual surgiu tardiamente e permanece como uma das mais notáveis concepções sobre a histeria feminina.

4.3. OS DISCURSOS SOBRE A HISTERIA FEMININA

Conforme destacou Etienne Trillat (1991) a histeria foi e de fato ainda é um território reivindicado por poderes, estados, disciplinas diferentes. Há uma vasta literatura médica que poderia contribuir para elucidar as relações e os efeitos (tal como propostos por Pascal Bruckner e Alain Finkielkraut, descritos acima) entre o sentimentalismo e a retenção/interdição do desejo, que impediria a livre pulsão sexual. No entanto, não acreditamos que exista uma essência que defina a natureza do prazer sexual feminino. A histeria, neste sentido, não passa de um discurso de controle da sexualidade feminina, criada no final do século XVIII e no século XIX.

Todavia, também não é nossa intenção resumir a histeria a uma figura plena, um diagnóstico preciso sobre uma doença que, na maioria dos discursos, foi tida como “essencialmente feminina”. Também é válido destacar que a histerização do corpo das mulheres propiciou a constituição de um campo médico especializado na diversidade das patologias então consideradas inerentes à “natureza feminina”. Segundo Martins, esse campo parecia ser muito promissor para os médicos. Afinal de contas, argumentou que, “se as mulheres eram doentes por natureza, formavam um grupo de pacientes bastante numeroso e complexo”:

A abertura da caixa de Pandora, antes de trazer desgraças e destruição, trouxe novos conhecimentos, propiciou a constituição de mais um campo do saber e de aplicação do poder na superfície deste corpo tão saturado de sexualidade, situado no limiar da normalidade e da patologia. A especificidade da natureza feminina está, portanto, na origem da constituição desta nova especialidade médica que se consolidou nas faculdades de medicina, em associações médicas e na clínica: a ginecologia (MARTINS: 2004, p. 118).

Em suma, a histeria foi, acima de tudo, uma representação, que, de várias maneiras, fundamentou inúmeras formas de intervenção, não apenas na medicina moderna, mas que, sobretudo, incidiram sobre as mulheres.

Um dos primeiros e mais significativos teóricos sobre a histeria foi Hipócrates (460-370 a.C.). A importância do seu discurso não é à toa, pois seus métodos influenciaram boa parte dos médicos, até o século XIX.

Assim como muitos na antiguidade, Hipócrates acreditava que o útero era um organismo vivo, dotado de certa autonomia e a verdadeira causa anatômica e fisiológica para o surgimento da histeria. A mobilidade do útero no interior do corpo servia de explicação para muitos diagnósticos sobre as enfermidades femininas. Acreditava-se que um dos fatores para a “migração” do útero se devia ao fato das mulheres permanecerem com o “ventre vazio”, sem gestação. Outro fator era a “secura” da matriz (útero) pela ausência de coito (esperma) (TRILLAT: 1991, p. 19).

Ou seja, para Hipócrates, havia uma natureza imanente ao útero feminino na qual sua função era tanto de receber o sêmen quanto de gestar a vida. Caso as mulheres, por continência sexual ou infertilidade, não preenchessem seus úteros, segundo ele, poderiam sofrer de variados malefícios⁹². Neste sentido, na visão de mundo de Hipócrates, havia uma dupla função para a existência das mulheres: ser o depositário do sêmen masculino, visto que o autor achava que os homens, por natureza, necessitariam expelir o sêmen com certa constância e, conseqüentemente as mulheres deveriam receber o sêmen, numa prática denominada de “parcimônia espermática” (cuidado com o uso ou desperdício do sêmen)⁹³; e gestar a vida, haja vista que a função social das mulheres era, essencialmente, ligada à maternidade.

As terapias prescritas para as histéricas por Hipócrates foram abundantes e variavam de dietas a massagens e inalações. No entanto, o tratamento preventivo era simples e baseado na teoria sobre o “ventre vazio”: “para as moças, o casamento; para a mulher casada, o coito para umedecer e manter a matriz no seu lugar; para a viúva, a gravidez” (TRILLAT: 1991, p. 21).

⁹² No quadro-diagnóstico da histeria criado por Hipócrates, a posição do útero no ventre feminino definiria o tipo de enfermidade e o tratamento proposto: “quando a matriz se dirige ao fígado, a mulher perde a voz imediatamente, os dentes cerram, a coloração se torna lívida. Ela experimenta esses acidentes subitamente, em plena saúde” (HIPÓCRATES in TRILLAT: 1991, p. 20). Sobre o coração, o útero poderia provocar ansiedade e tonturas; sobre a bexiga poderia provocar “doenças” (TRILLAT: 1991, p. 20).

⁹³ Segundo Tuckmantel, a partir de Hipócrates, concebia-se “que o esperma era um licor precioso, vida em estado líquido, extrato do mais puro sangue, substância rara, de grande valor, portanto, não poderia ser desperdiçada, mas preservada apenas para a procriação” (TUCKMANTEL: 2009, p. 93).

Esta dupla função que resumia a existência das mulheres a meros “receptáculos do sêmen” e a gestação de filhos materializa uma forma de misoginia que se fundou na antiguidade grega e perdurou até a modernidade, possivelmente retomada no Renascentismo. Boa parte dos médicos no período vitoriano (dentre eles Philippe Pinel, Jean-Baptiste Louyer-Villermay, Hector Landouzi, Frédéric Dubois) apelou para a velha teoria uterina de Hipócrates, intervindo das mais variadas formas sobre os mais variados sintomas, que apareciam em seus consultórios. Paralisias, epilepsias, convulsões, delírios, hipocondria, inchaço abdominal e outros sintomas foram tomados como indícios do quadro-diagnóstico histérico⁹⁴.

Conforme destacou Trillat (1991), a histeria também foi tratada como uma doença mental (loucura). Boa parte das pacientes históricas foi interditada em hospícios. Assim, na modernidade, tentou-se interditar a sexualidade feminina a partir de intervenções ligadas às concepções de sanidade mental.

Noutros casos, sendo o útero considerado o “centro anátomo-fisiológico” da histeria, eram retirados os ovários, na intenção de suprimir a “causa do mal”:

Boa parte das discussões que ocorreram entre 1870 e 1890 foi motivada pela ovariectomia. Resumidamente, esta cirurgia foi desenvolvida para tratar tumores ovarianos, mas no período em questão foi largamente utilizada para tratar de outras doenças. Tendo em vista a amplitude da definição patológica da sexualidade feminina – lembramo-nos do livro de Pouillet (1897) – e de uma bem consolidada tradição que localizava as doenças femininas no útero, não foi estranho aplicar o mesmo raciocínio para o papel dos ovários na definição de saúde ou de doença na fase de expansão da cirurgia ginecológica, tanto que há vários relatos de operações deste tipo e de histerectomias e clitoridectomias realizadas para curar a ninfomania, a masturbação e doenças mentais (MARTINS: 2004, p. 132).

Houve também os que, diferente da teoria uterina de Hipócrates, deduziram uma “nova sede” anatômica e fisiológica para a histeria: o cérebro. No entanto, conforme destacou Trillat, nas discussões entre os partidários da “sede genital” e os que acreditavam na “sede cerebral”, os esquemas teóricos que serviram para analisar os sintomas da histeria, embora inversos, não eram muito diferentes:

Ora parte-se de baixo para subir para o alto, percorrendo as etapas abdominais e torácicas; ora é o inverso, com um pormenor: no esquema descendente, a perturbação chega até a bexiga (emissão de urinas claras e abundantes no fim da crise), mas ignora o útero e os órgãos, que permanecem de fora. Esse pormenor não é revelador da exclusão do sexo feminino ao qual leva a teoria cerebral? A sexualidade não é, em definitivo, o verdadeiro embate da discussão? Nos casos em que a histeria desaparece

⁹⁴ Mais informações em: TRILLAT, Etienne. **História da histeria**. Tradução de Patrícia Porchat. São Paulo: Editora Escuta, 1991.

em seguida de um feliz casamento, é a “necessidade do coração”, precisa bem Georget, que é satisfeita não a dos sentidos (TRILLAT: 1991, p. 118).

Conforme destacou Martins (2004), ao longo do século XIX, muitos obstetras, ginecologistas e médicos legistas se utilizaram dos resultados de experiências anatomofisiológicas para fundamentar suas afirmações teóricas sobre a organização nervosa do corpo feminino, em sistema de rede, ligando os ovários e o útero através de gânglios e nervos ao eixo cérebro-espinal. No entanto, para além das experiências anatomofisiológicas, o problema reside nas interpretações ideológicas que foram dadas a tal organização. Boa parte dos médicos concluiu que nas mulheres este sistema era instável, marcado pelo desequilíbrio e que, desta forma, qualquer excitação periférica (de origem sexual) poderia perturbar o “frágil equilíbrio do sistema” e causar problemas psíquicos, que variavam de uma simples dor de cabeça a estados melancólicos, manifestações histéricas ou delírios, que podiam levá-las a cometer atos contrários à sua vontade, como o infanticídio e o suicídio. A tese de que a histeria (e a ninfomania) tinha uma causa física (no útero, nos ovários, nos nervos ou no cérebro) prevaleceu até o final do século XIX.

Em especial, o romantismo contribuiu para o nascimento desta nova sensibilidade em relação às mulheres. Assim, a literatura e suas representações sobre o feminino (a mulher musa, a mulher anjo – ou demônio –, a mãe fecunda, a virgem, a mulher frágil e passiva, a feiticeira, a “pecadora”) reverberou de forma significativa nas teorias do período, inclusive na ciência. O meio médico foi influenciado, por exemplo, por autores como Jules Michelet, que afirmava que a menstruação era a “marca de uma ferida que faz da mulher um ser frágil, “doente uma em cada quatro semanas”⁹⁵. Por consequência disso, os homens deveriam cuidá-las, protegê-las, poupá-las (TRILLAT: 1991, p. 107).

Assim, os médicos não só estudaram a especificidade da mulher (a reprodução e as doenças ginecológicas), mas também formularam uma definição de seu ser social fundada na natureza, no seu corpo. Ao tomar para si o “corpo feminino” no interior de um saber especializado, passaram a se autodenominar “especialistas da mulher” e a afirmar que sua particularidade sexual, demandava não só explicações científicas, mas também regimes de regulações para que a “natureza feminina” não se desvirtuasse (já que o corpo feminino deveria ser regulado), na crença de que as mulheres, além de ser mais frágeis, eram impressionáveis a qualquer motivação, fossem elas causadas por emoções, pelos sentidos corporais, enfim, um corpo sensível a qualquer impressão (MARTINS: 2004, p. 15).

⁹⁵ Jules Michelet (1798-1874) era filósofo e historiador. A consideração sobre a menstruação, citada acima, foi escrita por ele no livro *O amor* (1858).

Neste sentido, a concepção de que as mulheres eram de um “sexo frágil”, tal como enunciou Michelet, evidencia as formas de interdição que eram comuns no período: a natureza masculina estaria destinada as atividades viris e racionais, tais como a política, os esportes, as ciências; enquanto que a natureza feminina estaria destinada a atividades delicadas e emocionais, tais como os afazeres domésticos, o artesanato, o contato com a natureza.

Segundo Trillat, foram os estudos de Paul Briquet (1796-1881) que marcaram os primeiros pontos de articulação entre a medicina romântica e a medicina hospitalar moderna. No que se referia à tradição romântica, Briquet manteve considerável importância às paixões, às emoções, aos “traumatismos psicológicos”, que refletiram na sensibilidade médica em relação às mulheres. Para ele, a histeria era a prova da “existência, na mulher, dos sentimentos mais nobres e mais dignos de admiração, sentimentos que somente ela é capaz de experimentar” (BRIQUET: 1859, p. 07). No entanto, para Briquet, mesmo sem comprovar de forma científica, ele acreditava que a histeria era uma neurose (doença emocional) que provocava lesões no encéfalo. Trillat sugeriu que Briquet foi, mesmo que intuitivamente, um dos precursores da medicina psicossomática⁹⁶.

Embora muitos diagnosticassem a histeria como uma doença comum, com uma base anatômica e fisiológica (útero ou cérebro), foi somente a partir de Jean-Martin Charcot (1825-1893) que a histeria saiu do campo médico dominado pelo obscurantismo e pelas confusões e foi tratada com certa ordem e clareza teórica, sendo diagnosticada como uma doença do grupo das neuroses.

Em 1874, Charcot definiu os sintomas das manifestações mais neurológicas da histeria: crises convulsivas paroxísticas e sintomas permanentes entre as crises: paralisias, anestésias e contrações. Sobre esta base ele organizou, acrescentando outros detalhes, um quadro-diagnóstico à análise da histeria. No entanto, foi no período entre os anos 1885-1888 que Charcot afirmou que a histeria não tinha uma base neurológica (física), mas era uma neurose traumática (emocional): a histeria era gerada por um *shock* nervoso, essencialmente emocional, provocado por um traumatismo mínimo e sem danos corporais (TRILLAT: 1991, p. 141-159).

As considerações de Charcot sobre a histeria traumática (neurose emocional) se devem em grande medida às técnicas de hipnose. Foram os fenômenos hipnóticos que permitiram

⁹⁶ A medicina psicossomática é uma ciência interdisciplinar que integra diversas especificidades da medicina e da psicologia e que estuda, dentre outros fatores, os efeitos das emoções (psicológicos) sobre os processos orgânicos do corpo.

que ele afirmasse que a histeria era uma doença do grupo das neuroses (emocional). Pela hipnose, Charcot concluiu que os sintomas histéricos poderiam ser provocados ou retirados dos pacientes. Portanto, não haveria uma causa da ordem física que provocava o sintoma, somente da ordem psíquica/emocional.

A partir das técnicas de hipnose, a teoria de Charcot adquiriu um status científico-experimental, pois “comprovava” que a histeria tinha um caráter neurótico. No entanto, a própria teoria das neuroses que, supostamente, era gerada por um *shock* nervoso (essencialmente emocional) evidencia o caráter romântico da teoria, pois é excessivamente subjetiva e toma a emoção como base existencial, características predominantes no pensamento romântico.

Sem dúvida, as considerações de Charcot sobre a histeria traumática (neurose emocional) foram importantes para aquilo que, posteriormente, se constituiria no arcabouço teórico da psicanálise. Sigmund Freud (precursor da psicanálise) foi um dos discípulos de Charcot no Hospital da Salpêtrière⁹⁷ que soube compreender e recolher sua herança teórica. A partir disso, como veremos posteriormente, embora Freud tenha avançado de forma significativa os debates sobre a sexualidade feminina, ele manteve o caráter misógino do discurso sobre o diagnóstico histérico.

O que é válido para nós em meio a todo este debate sobre a misoginia do amor romântico, a exacerbação do sentimentalismo nas representações sobre o feminino no período vitoriano e suas influências sobre os discursos sobre a histeria é que elas compuseram as relações interdiscursivas nas quais resultaram com que Burton percebesse no *Kama-sutras* um livro de significativa importância para os vitorianos. Ou seja, o tradutor-comentador, observando os supostos problemas sexuais vivenciados pelos seus contemporâneos, acreditou que o *Kama-sutras* era um livro sugestivo para eles, pois era um manual de performances eróticas nas quais os leitores poderiam aprender e desfrutar da sua sexualidade de forma mais plena, sobretudo às mulheres, potencializando seu gozo e sua sensação de prazer sexual, inclusive de forma terapêutica, frente às “mazelas da histeria”.

⁹⁷ O Hospital da Salpêtrière é um hospital psiquiátrico de Paris, construído no século XVII e ainda em atividade, local de destaque na história da medicina.

4.4. A HISTERIA E O *KAMA-SUTRAS*

Num comentário a um trecho no qual Vatsyayana se referiu às variadas espécies de cópula, Burton, em nota, sugeriu, em tom de advertência, o estudo do *Kama-sutras* aos casais:

Este parágrafo deve merecer atenção especial, pois se aplica, sobretudo aos homens casados e suas mulheres. Muitos homens ignoram totalmente os sentimentos das mulheres e jamais se preocupam com a sua paixão. Para compreender bem o assunto, é absolutamente necessário estudá-lo, quando então se perceberá que, assim como o bolo é preparado para ser assado, também a mulher deve ser preparada para a relação sexual, para que tenha prazer nela (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 94).

O comentário de Burton apresentado acima, no qual defendeu a necessidade dos maridos “prepararem” suas esposas para obter satisfação sexual emergiu num período em que definir a sexualidade feminina era muito importante para saber se a disposição sexual feminina era um instinto inato ou uma capacidade adquirida, um direito natural ou uma obrigação legal (GAY: 1990, p. 111). A afirmação de Burton de que se tornava “absolutamente necessário preparar as mulheres” (de forma análoga a uma massa de bolo) nos demonstra que as mulheres, para Burton, eram uma espécie de objeto manipulável. Além disso, posicionou os homens como os “elementos ativos” do coito, sendo as mulheres aquelas que apenas “receberiam os prazeres”. Ou seja, ao afirmar que se tornava “absolutamente necessário preparar as mulheres”, numa manipulação das preliminares sexuais que foram comparadas ao preparo de uma massa de bolo, Burton considerou as mulheres como “objetos” no ato sexual, atribuindo-lhes implicitamente uma natureza passiva frente às manipulações masculinas no coito.

Todavia, no que se refere às performances sexuais possíveis à preparação e ao coito, o *Kama-sutras* de Vatsyayana, de fato, sugere inúmeras variações e possibilidades para se praticar o ato sexual. Em especial, no segundo capítulo do livro, Vatsyayana dissertou sobre estas práticas que, em função da abrangência do tema, seria difícil resumir sem destoar o sentido original atribuído pelo autor. No entanto, destacamos alguns trechos, para situar o entendimento do leitor, sendo que cada performance foi dissertada em suas minúcias por Vatsyayana:

O abraço, manifestação do amor mútuo do homem e da mulher que se uniram, é de três categorias: do contato, penetrante, de atrito, opressivo. A ação é, em cada caso, indicada pelo significado da palavra que a representa.

(...) No caso de uma moça ainda jovem, são três categorias os beijos possíveis: o beijo nominal, o beijo palpitante, o beijo de toque.

Quando a moça apenas toca a boca de seu amante com os lábios, sem nada mais fazer, pratica o beijo nominal.

Quando a moça, deixando a vergonha de lado, quer tocar os lábios que lhe pressionam a boca e para isso movimenta o lábio inferior, mas não superior, temos o beijo palpitante.

Quando a moça toca os lábios do amante com a língua e, tendo fechado os olhos, coloca suas mãos nas do amante, pratica o beijo chamado “de toque”.

(...) Beliscar usando as unhas, porém, só é comum entre os que estão intensamente apaixonados, ou seja, tomados de paixão. É usado, juntamente com a mordida, pelos que encontram prazer nessas práticas.

Os beliscões de que participam as unhas são de oito tipos, segundo as marcas que deixam: sondagem, meia-lua, círculo, linha, a unha ou garra de tigre, a pata de pavão, o salto da lebre, a folha de lótus azul.

Os lugares do corpo que devem ser beliscados com as unhas são os seguintes: axilas, garganta, seios, lábios, o jaghana ou parte média do corpo e as coxas (VATSYAYANA: 1988, p. 95-101).

Referente às afirmações de Burton, destacadas anteriormente, percebemos que as mesmas estavam imersas num emaranhado de relações interdiscursivas sobre a sexualidade feminina. Tomando algumas discussões da psicanálise (final do século XIX e início do século XX) e da sexologia (século XX), podemos perceber isso. Em *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908), o psicanalista Sigmund Freud fez uma avaliação, em termos gerais, do “problema sexual da civilização”, atribuindo à cultura repressiva da teologia cristã contra o instinto sexual a principal origem das psicopatologias, tais como a neurose obsessiva e a histeria. Conforme enunciou Freud, esta “teoria da repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (FREUD: 1978, p. 46). Ou seja, foi a partir da hipótese sobre a “repressão sexual cristão-ocidental” que Freud fundou a terapêutica psicanalista da “cura da repressão” através da fala.

Enquanto terapia, a psicanálise é um método interpretativo que busca um significado oculto (inconsciente) daquilo que é manifestado por ações, palavras ou produções imaginárias (sonhos, associações livres, atos falhos) no discurso do paciente. Em especial, a teoria do complexo de castração – acontecimento pelo qual, supostamente, o sujeito se depara, em tenra idade, com um poder fálico exterior à sua existência, que o “castra” no sentido figurado – foi fundamental na interpretação das psicopatologias, na psicanálise freudiana⁹⁸.

As estruturas psicopatológicas (que são os diagnósticos psicanalíticos: neurose, psicose e perversão), surgiram a partir da interpretação das variações que os sujeitos tomam frente ao “trauma” da “experiência da castração”. Em especial, a neurose, que se divide em histérica (predominantemente feminina) e neurose obsessiva (predominantemente masculina) são, supostamente, reflexos do recalque frente à “castração”. A histeria (feminina) seria a

⁹⁸ Mais informações em: FREUD, Sigmund. **Os pensadores**: Freud. Tradução de Durval Marcondes. São Paulo: Abril Cultural, 1978; FREUD, Sigmund. **Freud**. Livro 31. Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

psicopatologia do “não suportar” o recalque, enquanto a neurose obsessiva (masculina) seria o “constante reviver” o recalque.

No entanto, embora, aparentemente, Freud haveria, a partir da teoria da neurose histórica feminina, denunciado a interdição da sexualidade das mulheres, numa avaliação mais apurada à “terapêutica freudiana”, percebemos que Freud não libertou, discursivamente, o sexo da “moral sexual civilizada”, sobretudo em relação à instituição dos prazeres sexuais femininos. Isto ficou evidente em *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* (1908), quando Freud desenvolveu um discurso afirmando que, especialmente para as mulheres, a supressão dos instintos sexuais era a causa de muitos problemas psicopatológicos⁹⁹ e, aconselhou os pacientes masculinos “a não se casarem com moças que antes do casamento já sofriam de doenças nervosas” (FREUD: 1976, p. 39), pois, “ao contrário, a cura das doenças nervosas decorrentes do casamento estaria na infidelidade conjugal” (FREUD: 1976, p. 39). Preocupado com as questões matrimoniais de seus clientes homens, certamente Freud não se deu conta que estava se esquecendo daquilo que, aparentemente, seria a solução do problema gerado pelo recalque sexual: a “liberação do recalque através do gozo”.

Em especial, a terapêutica da “liberação através do gozo” apareceu no discurso freudiano de modo tímido. Contudo, a teoria psicanalítica abriu um campo de debates em torno da “moral sexual civilizada” que possibilitou a reapropriação do debate por Wilhelm Reich, onde a “liberação através do gozo” tornou-se a intervenção principal do modelo terapêutico reichiano.

A sexologia de Wilhelm Reich (que foi um discípulo de Freud) também se fundamentou na hipótese sobre a “repressão sexual cristã-ocidental”. Conforme enunciou Reich (1975), o homem seria a única espécie biológica que destruiu a sua própria função sexual natural e estava doente em função disso, mas para ele não havia outra injunção senão promover enquanto terapia a satisfação genital dos indivíduos. Assim, Reich rompeu com Freud devido às divergências do trato terapêutico que propunha aos seus pacientes.

Em *A função do orgasmo* (1942), Reich promoveu sua terapêutica afirmando que não poderia haver dúvidas, portanto, de que a meta mais alta e mais importante da terapia analítica causal seria o estabelecimento da potência orgástica: a capacidade de descarregar energia sexual acumulada. Segundo ele, a “potência orgástica é a capacidade de abandonar-se, livre

⁹⁹ Freud referiu-se às mulheres desta forma, pois observava que os homens gozavam de uma “moral sexual dupla” (FREUD: 1976, p. 39), visto que, conforme afirmou, o “código sexual civilizado” da sua época concedia uma maior liberdade sexual aos homens, sobretudo nas relações sexuais extramatrimoniais.

de quaisquer inibições, ao fluxo de energia biológica; a capacidade de descarregar completamente a excitação sexual reprimida, por meio de involuntárias e agradáveis convulsões do corpo” (REICH: 1975, p. 55).

Assim, a terapêutica reichiana fundou uma nova injunção para a eliminação do recalque: a liberação-cura através do gozo. Segundo Pascal Bruckner e Alain Finkielkraut, Wilhelm Reich marcou “o momento em que a sexualidade reprimida se transforma em genitalidade obcecada, onipresente. Ele inaugura a moderna busca do orgasmo pela humanidade ocidental, instala o culto mágico-medicinal do homem branco pelo instante máximo da volúpia” (BRUCKNER; FINKIELKRAUT: 1981, p. 16). Desta forma, conforme destacou Foucault, seria uma ilusão acreditar que “dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder; ao contrário, se está seguindo a linha do dispositivo geral da sexualidade” (FOUCAULT: 1988, p. 147).

Bruckner e Finkielkraut (1981) afirmaram que o discurso reichiano sobre a supressão dos sentidos sexuais naturais, no qual a repressão sexual moderna seria a causa das psicopatologias, fundou uma terapêutica que tornou o orgasmo a palavra dominante, um novo caminho para a salvação do corpo e suplemento da alma. Característica semelhante à de Vatsyayana, que afirmou que os prazeres sexuais são tão necessários à existência e ao bem-estar do corpo quanto à alimentação (VATSYAYANA: 1988, p. 73). Não obstante, as concepções de prazer sexual de Reich e Vatsyayana tinham o espasmo ejaculatório como à evidência da satisfação genital.

É tácito que os autores proferiram a temática sobre a natureza do prazer e da satisfação sexual feminina a partir de um campo de dispersão do discurso no qual a dominação masculina era imperiosa, pois definiu o orgasmo feminino como o último espasmo que caracterizaria a ejaculação masculina. Desta forma, a ejaculação masculina se tornou a medida e o limite para a atividade sexual, pois a exposição da secreção expelida na ejaculação espermática foi tida como o sinal que o sexo foi prazeroso e o ato sexual chegou ao fim.

Parece que o prazer não fálico (ou seja, sem a ejaculação peniana) é um tabu¹⁰⁰ na história da humanidade. Um exemplo disso são as discussões em torno da sexualidade feminina, que apresentamos anteriormente¹⁰¹. Além disso, a necessidade de Vatsyayana em

¹⁰⁰ Tabu é uma palavra que denota vários significados. No entanto, nos referimos a tabu como algo que ainda não foi culturalmente assimilado, algo misterioso que, em função da sua incompreensão, pode gerar desconforto, medo ou proibição.

¹⁰¹ Conforme destacamos, de certa forma, a ejaculação se tornou no discurso de Vatsyayana a medida e o limite para a atividade sexual, pois a exposição da secreção expelida na ejaculação é o sinal que o sexo foi prazeroso e o ato sexual chegou ao fim. Um sinal de prazer que vem acompanhado da “morte”, ou seja, do “esmorecimento” após o coito (esmorecimento que é sinônimo de morte, pois o pênis “esmorece”). Assim, ejaculação é uma

definir a natureza do prazer sexual feminino também demonstra que o prazer sexual não fálico foi, por vezes, incompreendido. Se mencionarmos os estudos em torno dos prazeres homossexuais, perceberemos que muitas vezes o tabu foi transformado em proibição, ou até mesmo em doença¹⁰². Vatsyayana, ao dissertar sobre os eunucos que viviam como cortesãs e praticavam o sexo oral, afirmou que eles colhiam disso “um prazer imaginário” (VATSYAYANA: 1988, p. 116). Ou seja, um prazer que para ele não era “natural”, pois, em essência não era fálico.

Burton (que foi contemporâneo de Freud) ficou entusiasmado com as discussões de Vatsyayana, sobretudo no que se referia à satisfação dos prazeres sexuais femininos. No *Kama-sutras* há algumas notas que demonstraram a relevância da temática para o tradutor, fato que nos serviu de referência para compreendermos as supostas motivações que lhe impulsionavam a enaltecer o conhecimento difundido no livro. Na nota, Burton dissertou e acrescentou algumas informações à discussão de Vatsyayana relativa ao desejo sexual feminino:

A intensidade da paixão varia muito de mulher para mulher, e se algumas se satisfazem facilmente, outras há para as quais isso é difícil e exige mais tempo. Com estas, o homem tem de recorrer à arte. É certo que o suco vaginal escorre da mulher em maior ou menor quantidade, mas ela só atinge a plena satisfação quando experimenta o spasme génésique tal como descrito num trabalho em francês publicado recentemente sob o título *Bréviaire de l'Amour Experimental* par Le Jules Guyot (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 92).

A referência de Burton ao *Bréviaire de l'Amour Experimental* (Breviário do Amor Experimental) do Dr. Jules Guyot é significativa para compreendermos tanto a visão de Burton sobre o prazer sexual feminino, quanto às discussões sobre a sexualidade das mulheres no final do século XIX. O livro de Guyot foi escrito em 1859¹⁰³ (publicado em 1882) e seu

“aprovação da morte” em sua própria realização, sendo que a ejaculação masculina (que é uma secreção “mais visível”) se constituiu no imperativo a qualquer modelo de gozo, seja feminino ou qualquer outro (pois é um gozo fálico, visível). Um gozo que, em certa medida, “somente goza para deixar de gozar”, pois tem sua volúpia como uma guilhotina, que quando o seu desejo culmina é porque já rolou por terra. Essa morte no sexo (via gozo genitalizado) não está em relação de uma anulação do ego (visto que é “morte”) como o *anatmā* budista, mas na razão da efetivação de uma identidade, sobretudo uma identidade de gênero, no qual o gozo fálico tornou-se hegemônico, por exemplo, para interpretar o gozo feminino. E a sensação e o efeito de transgressão dos limites liberada pelo sexo (o êxtase sexual) acabam sendo uma procura pela “morte” que acha apenas o esgotamento: o esmorecimento após o coito.

¹⁰² Até 1990, a homossexualidade era considerada uma doença na Classificação Internacional de Doenças (CID) pela Organização Mundial da Saúde (OMS).

¹⁰³ Conforme consta no prefácio do livro, ele foi escrito em 1859, mas ficou restrito a um “círculo de homens ilustres que o passaram de mão em mão”. Em 1866, Guyot havia declarado à Georges Barral que ele (Guyot) estava convencido de que a leitura e o estudo do *Bréviaire*, por dissertar sobre o casamento de acordo com a fisiologia corporal, poderia muito contribuir para criar ou manter a felicidade conjugal. Ao que tudo indica, o *Bréviaire* era um capítulo que comporia uma vasta obra com meditações sobre a fisiologia humana. Mas, a morte de Guyot em 1872 pôs fim ao projeto. Aparentemente, a publicação do livro se deu de forma efetiva apenas em

posicionamento é análogo à de outros autores, tal como Freud, sobretudo em dissertar sobre a histeria feminina como uma neurose emocional-sexual.

Em especial, Freud postulou a repressão sexual como a origem da histeria feminina: “se o indivíduo não pode ou não quer despachar o excedente, a recordação desta impressão adquire a importância de um trauma e se torna a causa dos sintomas permanentes da histeria. A impossibilidade de eliminação é notória quando a impressão permanece no subconsciente” (FREUD apud SERRA: 2009, p. 46). O estudo da histeria foi imprescindível para a psicanálise, sobretudo em relação à formação da teoria do inconsciente como a estrutura do “desejo reprimido”.

Portanto, as discussões em questão referem-se diretamente aos problemas relacionados à interdição sexual feminina, origem da suposta “neurose histérica”. No livro, Guyot foi explícito na defesa da necessidade do marido e esposa satisfazerem suas excitações sexuais de forma completa e perfeita, vivenciando a sensação do “espasmo genésico”.

Nas classificações de Guyot já existia uma distinção entre os fenômenos fisiológicos e emocionais, característica da teoria das neuroses. O espasmo genésico, enquanto fenômeno físico-sexual era tido como as contrações involuntárias e convulsivas dos músculos, sobretudo os relacionados e que afetavam os órgãos sexuais, incluindo aqueles que não obedecem aos comandos conscientes. Manifestava-se em diversas circunstâncias, mas especialmente se realizava de forma simultânea em homens e mulheres, produzindo um êxtase momentâneo. A experiência da sensação do espasmo simultâneo, para Guyot, era muito rara, e um sinal da perfeição e da sensação natural da atividade sexual. Caso não alcançassem esta experiência, o casal poderia obter a satisfação sexual por meios artificiais, método que, segundo ele, contrariava a natureza e a higiene do casamento (GUYOT: 1882, p. 63-64).

Para Guyot, nos seres humanos o ato genésico completo e perfeito era normal se, depois de sentido, deixasse um estado de bem-estar e saúde, comparado ao que resultava da satisfação de uma “necessidade imperiosa”. Assim, Guyot equiparou o espasmo genésico às necessidades fisiológicas¹⁰⁴, sendo que os indivíduos que não o experienciassem, viveriam em constante sensação de excitação (GUYOT: 1882, p. 64).

O êxtase e sensação de saciedade que acompanhava o espasmo físico era uma das características emocionais do espasmo genésico. Após o choque nervoso que caracterizaria o

1882. Mais informações em: GUYOT, Jules. **Bréviaire de l'Amour Experimental**. Paris: Librairie Physiologique, 1882.

¹⁰⁴ As necessidades fisiológicas são a fome, a sede, o sono, a excreção, o abrigo. Podem ser incluídas às necessidades fisiológicas outras necessidades mais “subjetivas”, tal como o espasmo genésico, ao exemplo de Guyot (1882).

espasmo físico, os indivíduos sentiriam uma sensação de perfeita calma, no qual o estado “mais negro da mente” tenderia a alegria e “expansão do coração”. Ao contrário, quando a função genésica fosse interrompida ou insatisfeita, sintomas como a depressão e a fadiga possivelmente apareceriam, na qual poderiam resultar em distúrbios do sistema nervoso e outras doenças, originadas a partir do problema da excitação insatisfeita (GUYOT: 1882, p. 64-65). Assim, o autor fez do espasmo genésico uma espécie de elixir da felicidade, essencial para a cura (ou precaução) das doenças psicológicas. Além disso, a experiência do espasmo genésico tornou-se sinônimo do bom desempenho sexual, uma garantia da boa saúde emocional e mental.

As mulheres tiveram significativo destaque nas proposições de Guyot. Segundo ele, se a função genésica é interrompida na mulher, ou se manteve incompleta pela ignorância, fadiga, ou egoísmo do homem; ou quando a mulher, totalmente entregue e fiel aos “deveres do matrimônio” vivesse sob influência de constante excitação (sem que jamais a função genésica fosse completa e normal), a diminuição, a fadiga, o desgosto e, por vezes, o desespero cujos motivos estão além dela (pois dependeria do marido para satisfazê-la), sobrecarregariam sua existência e lhe causariam problemas psicológicos, nos quais poderiam apresentar resistências a todos os conselhos de higiene e todos os meios de intervenção médica. Ou seja, as mulheres estariam sujeitas a desenvolver um quadro histérico. Assim, principalmente quando a mulher estivesse em seus princípios morais e religiosos (que inibiam seu prazer sexual), a intervenção seria possível paliativamente, com a renúncia dos valores que consolidavam sua personalidade (GUYOT: 1882, p. 65-68).

Baseado nas prerrogativas de Guyot (1882) sobre a neurose histérica feminina, Burton defendeu que os homens deveriam respeitar a necessidade das mulheres em satisfazer seus prazeres sexuais, como uma forma de lhes preservar a saúde física e mental. Neste aspecto, o *Kama-sutras* seria um livro sugestivo, para os homens, sobre as performances sexuais.

Conforme enunciou Vatsyayana, os homens deveriam observar e praticar o coito de forma a potencializar os prazeres femininos: “nas questões de amor, o homem deve fazer aquilo que for agradável às mulheres dos diferentes países” (VATSYAYANA: 1988, p. 105)¹⁰⁵. Em nota, Burton ampliou essas considerações de Vatsyayana, enaltecendo a importância de uma “arte sexual” masculina para tratar as mulheres:

Os homens familiarizados com a arte do amor sabem muito bem como as mulheres se distinguem umas das outras em seus suspiros e sons durante o congresso sexual. Algumas mulheres gostam que se lhes fale amorosamente,

¹⁰⁵ Para auxiliar a compreensão do leitor, no Anexo III está a transcrição do trecho do *Kama-sutras* no qual Vatsyayana destacou as diferentes características das mulheres de cada região.

outras sensualmente, outras ainda da maneira mais ofensiva, e assim por diante. Algumas mulheres sentem prazer com os olhos fechados em silêncio, outras fazem grande barulho e algumas quase desmaiam. A grande arte é verificar o que lhes proporciona maior prazer, e que formas são delas preferidas (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 111).

A linguagem utilizada por Burton destinada aos homens, sobretudo em relação à necessidade deles em proporcionar prazeres sexuais às mulheres, fez com que o *Kama-sutras* tomasse um sentido terapêutico, de intervenção sobre as mulheres, mediante o coito e a satisfação dos prazeres sexuais. Neste ínterim, o discurso de Vatsyayana, endossado e difundido por Burton, fomentava a prática de uma “arte sexual”, performática, que visava potencializar os prazeres do coito:

A pessoa imaginativa deve multiplicar os tipos de congresso, segundo a maneira pela qual são praticados pelos diferentes animais e pássaros. Esses diferentes tipos de união, se realizados de acordo com o costume de cada país e as preferências de cada pessoa, provocam o amor, a amizade e o respeito nos corações das mulheres (VATSYAYANA: 1988, p. 109).

Há quem afirme não haver ordem nem ocasiões fixas para o abraço, o beijo, o apertão ou o arranhão com unhas e dedos, e sim que tais coisas devem ser praticadas em geral antes da união sexual, ao passo que as pancadas e os diferentes sons ocorrem quase sempre durante a união. Vatsyayana, porém, acha que qualquer coisa pode ser feita a qualquer momento, pois o amor não dá importância ao momento nem à ordem das carícias (VATSYAYANA: 1988, p. 98).

Assim, no *Kama-sutras*, o sexo foi dissertado, normatizado e fomentado de forma a ser praticado a partir de variadas performances, na intenção de potencializar os prazeres. A referência de Burton à necessidade de se alcançar o “espasmo genésico”, sobretudo às mulheres, é uma evidência de que, muito mais que conhecer o valor histórico e cultural do discurso de Vatsyayana, o *Kama-sutras* tomou sentidos e finalidades terapêuticas, afinal de contas, para Burton, o livro poderia ensinar muitas coisas sobre o sexo que, conforme afirmou, eram desconhecidas por boa parte dos vitorianos.

No entanto, o discurso sobre o sexo, no *Kama-sutras*, esteve imerso em relações interdiscursivas, tanto na formação histórica de Vatsyayana quanto de Burton. Embora o tradutor-comentador tenha dissertado sobre as mulheres, a partir do discurso de Vatsyayana, em especial sobre a sua natureza sexual e as performances possíveis para satisfazê-las, ficou evidente que ambos as tomaram como objetos de linguagem caracterizando-as como seres passivos às investidas masculinas.

As características do sexo masculino são, ao que se afirma, a dureza e a impetuosidade, ao passo que a fraqueza, a ternura, a sensibilidade e a inclinação a afastar-se de coisas desagradáveis são características do sexo feminino (VATSYAYANA: 1988, p. 111).

A mulher é um animal monógamo e ama apenas um homem, e gosta de sentir que é a única nas afeições do homem, não tolerando rivais (BURTON in VATSYAYANA: 1988, p. 135).

A suposta passividade e dependência das mulheres aos homens no coito não esteve, de maneira alguma, desconectada das representações sociais, que instituía as mulheres suas funções na sociedade. Neste sentido, embora Burton se preocupasse com a promoção do bem-estar sexual para as mulheres, mediante a satisfação dos prazeres, que lhe garantiria a saúde física e mental contra os “fantasmas da histeria”, o mesmo reproduziu discursos que tomavam as mulheres como seres essencialmente inferior aos homens. Ou seja, a suposta natureza passiva e dependente das mulheres aos homens, não apenas no coito, foi um subterfúgio discursivo que impedia às mulheres, de forma geral, a se libertarem das relações que as aprisionava a dominação masculina. Assim, o reconhecimento e a promoção da saúde para as mulheres, embora, aparentemente, seja um aspecto positivo, não esteve desconectado de outras relações, intenções e poderes, que viam nas mulheres determinadas finalidades.

Neste sentido, em análise aos posicionamentos de Burton em relação ao discurso de Vatsyayana, consideramos que a “inovação” vista pelo tradutor-comentador no *Kama-sutras* esteve, sobremaneira, relacionada aos discursos sobre a sexualidade feminina. No entanto, a “inovação” de Burton refere-se ao fomento de determinada proposição relacionada à atividade sexual, mas que reproduziu, em partes, a misoginia, tal como na literatura romântica e, de forma mais direta, uma parcela emergente dos discursos médicos do período vitoriano.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar o discurso de Vatsyayana e Burton sem considerar as relações que compuseram seus posicionamentos em relação às mulheres poderia conduzir nossas considerações a equívocos nos quais reproduziríamos as mesmas relações hierárquicas que mantém, em partes, a misoginia feminina. Neste sentido, considerar o *Kama-sutras* um livro importante para as mulheres, tal como fez Burton, sobretudo por promover o bem-estar sexual delas, acabou por reproduzir as hierarquias, as performances e as funções sociais de gênero, de uma parcela do campo médico, que via nas mulheres uma natureza inferior à masculina.

De fato, havia uma preocupação explícita, destacada por Vatsyayana e Burton, em enaltecer a importância de que os homens deveriam ter em observar os sinais do prazer (corporais e emocionais) das mulheres no congresso sexual. Segundo Burton, a grande arte sexual seria verificar o que proporcionava maior prazer às mulheres, e que formas seriam por elas preferidas. Esta equiparação do desejo sexual de homens e mulheres foi um fenômeno importante na história da sexualidade ocidental.

Segundo Bauman (1998), o Ocidente, de forma geral, vivenciou duas revoluções sexuais. Se na primeira revolução sexual ocidental, as células familiares foram decisivas para o empreendimento como um todo, e se constituíram na relação hierarquizada dos papéis e áreas de atuação dos membros da família, a segunda revolução sexual ocidental foi uma tendência que buscou superar este sistema hierarquizado. Assim, Bauman (1998) afirmou que a segunda revolução sexual (predominantemente do século XX) desenvolveu outro padrão de sexualidade, que se transferiu da sexualidade normativa (característica da primeira revolução sexual) para outros mecanismos de autocontrole individual, no qual a aptidão física, o primado da experiência sexual e das sensações corporais tornou-se fundamental.

Em especial, a literatura se constituiu em um espaço pelo qual os indivíduos foram levados a transgredirem as obrigações assumidas, laços protegidos, direitos adquiridos (característicos da primeira revolução sexual ocidental) e a se conhecerem enquanto sujeitos sexuais. Não foram poucas as obras, desde a antiguidade que tomaram o sexo como objeto da linguagem. Assim, Alexandrian (1993), referindo-se à história da literatura erótica, enunciou que foi no velho continente europeu que o erotismo tornou-se um gênero literário e que obras orientais tidas como eróticas, que tinham um sentido religioso em seus países de origem, como o *Kama-sutras*, adquiriu um sentido profano.

Além dos fatos relacionados à Lei de Publicações Obscenas de 1857, acreditamos que os debates sobre a natureza do prazer sexual feminino e, principalmente, os discursos sobre a

histeria (a partir de Guyot) foram determinantes para que o *Kama-sutras* fosse considerado uma “literatura de transgressão”, sobretudo relacionada à sexualidade normativa da primeira revolução sexual. De qualquer forma, este fenômeno é relativo à sua tradução-apropriação para o inglês (século XIX), pois em sua formação discursiva original (Índia antiga), como visto, teve outro sentido. Do *Kama-sutras* foi “decantado” o hedonismo, que afirma que o prazer é o supremo bem da vida humana.

Portanto, consideramos que reconhecer a sensibilidade anatômica e fisiológica e o direito das mulheres ao prazer sexual, tal como fizeram Freud, Reich, Guyot e Burton não foi, de forma alguma, uma garantia de liberdade para as mulheres do subjulgo machista. Seria uma ilusão acreditar que a reivindicação ao prazer sexual feminino estaria desvinculada às relações de poder relativos à sexualidade. Neste sentido, houve uma redistribuição dos poderes relacionados à atividade sexual entre homens e mulheres, mas não a superação das hierarquias de gênero que refletem as relações de poder econômicas, políticas, sociais, terapêuticas, estéticas, entre outras.

De fato, Burton reivindicou o direito das mulheres à satisfação dos prazeres sexuais, entusiasmado com as discussões feitas por Vatsyayana. Mas, também alicerçado numa parcela da ciência médica (a partir de Guyot) foi tendencioso em buscar certa adequação aos papéis masculinos e femininos. No *Kama-sutras*, embora as identidades de gênero não sejam fixas, houve um esforço significativo em delinear as fronteiras entre os gêneros nas performances sexuais de homens e mulheres. Assim, houve a estruturação do discurso a partir da dicotomia homem/mulher. Neste sentido, as representações, intervenções e disciplinas, construídas social e culturalmente, buscavam incidir sobre os corpos e sobre as identidades.

Além disso, a partir das afirmações de Guyot, o *Kama-sutras* teve, em certos aspectos, um caráter terapêutico em relação aos discursos médicos e a literatura romântica do período vitoriano, pois se consolidou como um “manual de aprendizagem” sexual. No entanto, não foram para as mulheres que Burton idealizou a tradução do livro. Pelo contrário, o tradutor-comentador, em seus enunciados, deixou claro que seria importante que partisse dos homens a investida sexual para que as mulheres se satisfizessem plenamente no sexo. Portanto, as representações sobre o feminino, sobretudo relacionadas ao prazer sexual, foram sobrecarregadas de perspectivas e proposição de comportamentos destinados aos homens.

Embora o discurso de Burton se fundamentasse nos discursos médicos do período, tomando um caráter terapêutico, podemos afirmar que, em função das características do discurso de Vatsyayana, de uma forma geral, o *Kama-sutras* também manteve certo caráter culturalista, de reflexão da sexualidade a partir do antagonismo Oriente X Ocidente. Assim,

além de didático (pois continha “saberes sexuais”) poderia o *Kama-sutras* ser tomado de variadas formas, afinal de contas o livro, na visão de Burton, tinha um valor histórico e cultural. Neste sentido, o “exotismo oriental”, que, supostamente, traria um sentimento inusitado às variações de coito, tornou-se um elemento no jogo performático corporal-sexual. Este exotismo simbólico e performático tenderia a criar novas formas de significação sobre o sexo e as práticas sexuais.

Se, como afirmou Michel Foucault, uma história da sexualidade deve ser feita do ponto de vista de uma história dos discursos (FOUCAULT: 1988, p. 67), acreditamos que identificar e analisar os discursos em relação ao erotismo e a sexualidade – e suas múltiplas perspectivas –, além das formas de intervenções, inibições, emancipações, liberações, tal como fizemos nesta pesquisa, possibilita compreendermos a complexidade das diferentes perspectivas instituídas sobre as relações sexuais, as relações de gênero, poderes, restrições, funções, que criam sentidos às experiências pessoais.

Para além dos fenômenos linguísticos relacionados à apropriação de Burton do *Kama-sutras* de Vatsyayana, a problemática relacionada à análise das relações de gênero nos revelou que o livro, embora sobrecarregado de um exotismo simbólico e sexual – que parecia liberar o sexo de todas as relações de poder – esteve imerso num emaranhado de relações que delineava as fronteiras das performances sexuais de homens e mulheres, suas hierarquias, funções e possibilidades de intervenção. Neste sentido, estas fronteiras que delineavam as relações de gênero nos revelaram que a construção social dos corpos e as identidades de homens e mulheres, embora sob uma “nova roupagem” (a partir de Burton), reproduz, em partes, a misoginia que acompanhou, de diferentes formas, a história das mulheres.

FONTES

ASHBEE, Henry Spencer. **Index de livros proibidos**. Tradução de H. Dobal e Aurélio de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Artenova, 1970.

BRIHASPATI. **Brihaspati Sutra**. The Science of politics according to the school of Brihaspati. Translation by F. W. Thomas. Lahore: The Punjab Sanskrit Book Depot, 1921.

BRIQUET, Paul. **Traité clinique et thérapeutique de l'hystérique**. Paris: Balière, 1859.

FREUD, Sigmund. A história do movimento psicanalítico. In: _____. **Os pensadores: Freud**. Tradução de Durval Marcondes. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 37-84.

FREUD, Sigmund. Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. In: _____. **Freud**. Livro 31. Tradução de Maria Aparecida Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 26-47.

GUYOT, Jules. **Bréviaire de l'Amour Experimental**. Paris: Librairie Physiologique, 1882.

KAUTILYA. **Arthashastra**: Kautilya (o Maquiavel da Índia). Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

LOMBROSSO, C.; FERRERO, G. **La donna delinquent**: la prostitute e la donna normale. 4. ed. Torino: Fratelli Bocca Editori, 1923.

MALLA, Kalyana. **Ananga-ranga**. Tradução de Olívio Tavares de Araújo. Brasília: Editora Brasília, s/d.

MANU. **Leyes de Manú**. Manava-Dharma-Sastra. Buenos Aires: Editorial Scharpire, 1945.

MICHELET, Jules. **L'Amour**: ouvres completes – XVIII. Paris : Flammarion, 1985.

MORUS, Thomas. **A Utopia**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

POUILLET, T. **De l'onanisme chez la femme**: ses formes, ses causes, ses signes, ses conséquences et son traitement. 7. ed. Paris: Librairie Vigot Frères, 1897.

REICH, Wilhelm. **A função do orgasmo**: problemas econômico-sexuais da energia biológica. 9ª edição. Tradução de Maria da Glória Novak. São Paulo: Editora brasiliense, 1975.

RIG VEDA. In: YUTANG, Lin. **Piedade indiana e humor indiano**. Tradução de Beata Vettori e Marques Rebelo Sodré Vianna. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966. P. 27-54.

STALL, S. **What a young husband ought to know**. Filadélfia: The Vir Publishing Company, 1907.

UPANISHADS. In: YUTANG, Lin. **Piedade indiana e humor indiano**. Tradução de Beata Vettori e Marques Rebelo Sodré Vianna. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966. P. 55-88.

VATSYAYANA. **Kama-sutras**. O mais completo tratado sexual do oriente. Vls 01-02. Rio de Janeiro: Editora Skorpios, s/d.

VATSYAYANA. **The Kama sutra of Vatsyayana**. Translated by Sir Richard Francis Burton and F. F. Arbuthnot. Edited with a preface by W. G. Archer. Introduction by K. M. Panikkar. London: George Allen and Unwin Ltd, 1963.

VATSYAYANA. **Le Kama Soutra**. Théologie Hindoue. Regles de l'amour de Vatsyayana (morale des brahmanes). Traduit par E. Lamairesse (ancien ingénieur en chef des établissements français dans l'inde. Paris: Georges Carré Éditeur, 1891.

VATSYAYANA, Mallanaga. **Kama Sutra**. Segundo a versão clássica de Richard Burton e F. F. Arbuthnot. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

VATSYAYANA, Mallanaga. **Kama Sutra**. Tradução de Eduardo de Noronha. Lisboa: Livraria Editora Viuva Tavares Cardoso, 1904.

VATSYAYANA. **Kama Sutra**. Tradução do sânscrito de Daniel Moreira Miranda e Juliana Di Fiori Pondian. São Paulo: Tordesilhas, 2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO JUNIOR, Anastácio Borges de. **Platão e Freud**: duas metáforas da alma humana. Recife, 1999. 120 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco.

AUBOYER, Jeannine. **O mundo da arte**: mundo oriental. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1979.

BARBOSA, Renata Cerqueira. **Concepções da sexualidade romana na Inglaterra vitoriana**: a leitura sobre Ovídio. Assis, 2011. 181 p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita (Campus de Assis).

BARROS, José D'assunção. O amor cortês: suas origens e significados. **Revista Raído**, Dourados, v. 5, n. 9, p. 195-216, jan./jun. 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval**: e a invenção do amor romântico ocidental. Tradução de Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Tradução de Carmen C, Varriale et ai.; Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1998.

BONA, Aldo Nelson. **História verdade e ética**: Paul Ricoeur e a epistemologia da história. Guarapuava: editora Unicentro, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas**: O que Falar Quer Dizer. Pref. Sérgio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRUCKNER, Pascal; FINKIELKRAUT, Alain. **A nova desordem amorosa**. Tradução de D. J. de Saingalf. São Paulo: Editora brasiliense, 1981.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: editora Contexto, 2011.

CARLA, Fernanda da Silva. Manual do Desejo: o leitor ocidental do Kama Sutra. **Cadernos de Literatura e Diversidade (UEFS)**, v. 7, p. 117-128, 2011.

CARLA, Fernanda da Silva. O Kama Sutra e o cuidado de si. **Revista Linguagens**, Blumenau, v. 5, n. 3, p. 220-237, set./dez. 2011.

CARVALHO, Bruno Silva. Similaridades entre a tradição upanishádica e a filosofia grega antiga. **Revista Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 9, n. 2, p. 124-141, jul/dez 2012.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CAVACO, Cristina Frois de Figueiredo Baptista. **Mulheres na sombra: Great victorian women behind great victorian men**. Lisboa, 2010. 285 p. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de Lisboa.

CAVALCANTE, Berenice. **A revolução francesa e a modernidade**. São Paulo: Editora Contexto, 1991.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n.16, p. 179-192, 1995.

CORBIN, Alain. Bastidores. In: PERROT, Michelle (org.). **História da vida privada 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. Tradução de Denise Bottman e Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DANNER, Fernando. Cuidado de si e estética da existência em Michel Foucault. **Revista Filosofazer**, Passo Fundo, n. 32, p. 73-94, jan/jun 2008.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: Formação do Estado e civilização**. Volume I. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Editora Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: o uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FREIRE, Maria Helena de Bastos; FREIRE FILHO, Ruy Alfredo de Bastos (org.). **A escola dos Nathas e as origens do Hatha Yoga**. São Paulo: Tantrayana Editora, 2007.

FUNCK, Susana Bornéo. Da questão da mulher à questão do gênero. In: **Trocando idéias sobre a mulher e a literatura**. Florianópolis: UFSC, 1994.

GAMA, Gloria Maria Oliveira. **Escrita masculina/personagens femininas: os contos de Rinaldo de Fernandes**. João Pessoa, 2012. 174 p. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba.

GAY, Peter. **A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud**. A educação dos sentidos. Tradução de Per Salter. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GAY, Peter. **A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud**. A paixão terna. Tradução de Per Salter. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GINZBURG, Carlo. O alto e o baixo: o tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII. In: _____. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.** Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GIORGI, Tania Giandoni Wolkoff. **Comunicação social e constituição de 1988: programação televisiva e censura.** São Paulo, 2008. 136 p. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 10ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HECHT, Jennifer Michael. **Dúvida: uma história.** Tradução de Antônio de Padua Danesi. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

KORFMANN, Michael. O romantismo e a semântica do amor. **Revista Fragmentos,** Florianópolis, número 23, p. 083-101, jul-dez/ 2002.

LASSEN, Dulce Beatriz Mendes. **Efeitos de sentidos: tentativa de contenção e deslizamento. Cadernos do IL,** Porto Alegre, n. 40, p. 73-82, junho de 2010.

LINS, Regina Navarro; BRAGA, Flávio. **O livro de ouro do sexo.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Estudos feministas,** Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 483-505, set-dez/2005.

MARGOLIS, Jonathan. **A história íntima do orgasmo.** Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

MARTINS, Ana Paula Vosne. **Visões do feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

MATOS, Ralf. População, recursos naturais e poder territorializado: uma perspectiva teórica supratemporal. **Revista brasileira de estudos populacionais.** Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 451-476, jul./dez. 2012.

NAXARA, Márcia R. C. Iluminismo e romantismo: linhas mestras para pensar o Brasil. In: PEDRO, Joana Maria; ISAIA, Artur Cesar; DITZEL, Carmencita de Holleben Mello. (Org.). **Relações de poder e subjetividades.** Ponta Grossa: Todapalavra, 2011. p. 227-242.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas,** v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso.** 1. ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso.** 4. ed. Campinas: Editora Pontes, 1996.

ORLANDI, Eni. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. 9ª edição. Campinas: Pontes Editores, 2010.

ORLANDI, Eni P. (org.). **Discurso fundador**: a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Pontes, 1993.

PANIKKAR, Raimundo. Tempo e história na tradição da Índia. In: RICOEUR, Paul (org.). **As culturas e o tempo**. Tradução de Gentil Titton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Editora Vozes, 1975. P. 73-94.

PEREIRA, Ivonete. **As decaídas**: prostituição em Florianópolis (1900-1940). Florianópolis: Ed. da UFSC, 2004.

RAGO, Margareth. Subjetividade, feminismo e poder, ou podemos ser outras? In: PEDRO, Joana Maria; ISAIA, Artur Cesar; DITZEL, Carmencita de Holleben Mello (org.). **Relações de poder e subjetividades**. Ponta Grossa: Todapalavra, 2011.

RICE, Edward. **Sir Richard Francis Burton**: o agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu os Kama Sutas e trouxe As Mil e uma Noites para o Ocidente. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

ROBERTS, M. J. D. *Morals, Art, and the Law: The Passing of the Obscene Publications Act, 1857*. **Victorian Studies**, Indiana, v. 28, n. 4, p. 609-626, Summer, 1985.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARASWATI, Aghorananda. **Mitologia hindu**: o universo de deuses e mitos da Índia. São Paulo: Madras, 2007.

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SERRA, Sandra Torres. **Psicanálise e medicina**: uma interlocução histórica, de saber, de prática e de formação. Rio de Janeiro, 2009. 120 p. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

SILVESTRE, Paulo Armando da Cunha. **Vivências do feminino no final de oitocentos**: representação da mulher em alguns romances e periódicos da época. Lisboa, 2009. 140 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Portugueses Interdisciplinares) – Universidade Aberta.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e recriação de sentidos**: a filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos II, III, e IV. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

TEZZA, Cristovão. Discurso poético e discurso romanesco na teoria de Bakhtin. In: FARACO *et al.* **Uma introdução a Bakhtin**. Curitiba: Hatier, 1988.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

TRILLAT, Etienne. **História da histeria**. Tradução de Patrícia Porchat. São Paulo: Editora Escuta, 1991.

TUCKMANTEL, Maisa Maganha. **Educação sexual: mas qual?** Campinas, 2009. 393 p. Tese (Doutorado em educação) – Universidade Estadual de Campinas.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos históricos**. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000. P. 7-72.

ANEXOS

ANEXO I:

Sumário: Parte I (Introdução): Prefácio; Da aquisição de Dharma, Artha e Kama; Das artes e ciências a serem estudadas; A vida do cidadão; Das categorias de mulheres a que recorrem os cidadãos e dos amigos intermediários; Parte II (Da união sexual): Tipos de união sexual segundo as dimensões, força do desejo ou paixão e o tempo; Do abraço; Do beijo; Dos beliscões, das incisões ou arranhões com as unhas; Da mordida e dos meios a serem empregados com mulheres de diferentes países; Das diferentes maneiras de deitar-se e dos vários tipos de congresso; Das várias maneiras de bater e dos sons que a elas correspondem; Das mulheres que desempenham o papel do homem e da atuação do homem; Do auparishtaka, ou congresso bucal; Do modo de iniciar e terminar o congresso; Diferentes tipos de congresso e de brigas de amor. Parte III (Da aquisição de uma esposa): Do casamento; De como conquistar a confiança da jovem esposa; Do namoro e da manifestação dos sentimentos por meio de gestos e atos; Das coisas que o homem deve fazer para conquistar a moça, e também o que deve ser feito por ela para conquistar e sujeitar o homem; De certas formas de casamento; Parte IV (Da esposa): Do modo de vida da mulher virtuosa e do seu comportamento na ausência do marido; Da conduta da esposa mais velha para com as outras esposas de seu marido, e da conduta da esposa mais jovem para com as mais velhas. Da conduta de uma viúva virgem que volta a casar-se; Da esposa rejeitada pelo marido; Das mulheres do harém real; Da conduta do marido para com as diversas esposas. Parte V (Das esposas dos outros): Das características dos homens e das mulheres; As razões pelas quais as mulheres rejeitam a corte dos homens; Dos homens bem sucedidos com as mulheres e das mulheres fáceis de conquistar; Da maneira de travar relações com a mulher e dos esforços para conquistá-la; Exame do estado de espírito de uma mulher; Das funções da intermediária; Do amor de pessoas importantes pelas esposas dos outros; Das mulheres do harém real e da vigilância sobre a própria esposa. Parte VI (Das cortesãs): Introdução; Das causas que levam a cortesã a recorrer aos homens, dos meios que utilizam para render o homem desejado e do tipo de homem que mais lhe interessa; Da cortesã que vive maritalmente com um homem; Dos meios de conseguir dinheiro, dos indícios de mudanças dos sentimentos do amante e da maneira de livrar-se dele; Da reconciliação com um antigo amante; Dos diferentes tipos de ganho; Dos ganhos e perdas, dos ganho e perdas suplementares, das dúvidas e também dos

diferentes tipos de cortesãs. Parte VII (Dos meios de atrair os outros): Dos adornos pessoais, de como sujeitar o coração dos outros e dos remédios tônicos; Das maneiras de provocar o desejo e receitas e experiências variadas. Observações finais. Mais detalhes em: VATSYAYANA, Mallanaga. **Kama Sutra**. Segundo a versão clássica de Richard Burton e F. F. Arbuthnot. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

ANEXO II:

“Há, portanto, três uniões iguais entre pessoas de dimensões correspondentes, e há seis uniões desiguais, quando as dimensões não correspondem, ou nove ao todo, como o quadro seguinte mostra: IGUAIS: Lebre-Corça; Touro-Égua; Cavalo-Elefanta. DESIGUAIS: Lebre-Égua; Lebre-Elefanta; Touro-Corça; Touro-Elefanta; Cavalo-Corça; Cavalo-Égua. Nessas uniões desiguais, quando o macho excede a fêmea em tamanho, sua união com uma mulher imediatamente seguinte em tamanho é chamada união alta, sendo de dois tipos; e a sua união com a mulher mais distante do seu tamanho é chamada de união superior, sendo apenas de um tipo. Por outro lado, quando a fêmea excede o macho em tamanho, sua união com um homem imediatamente seguinte em tamanho é chamado de união baixa, sendo de dois tipos, ao passo que a sua união com o homem mais distante dela em tamanho é chamada de união inferior, sendo apenas de um tipo. Em outras palavras, o cavalo e a égua, o touro e a corça, formam uma união alta, enquanto o cavalo e a corça formam a união superior. No que se relaciona com a mulher, a elefanta e o touro, a égua e a lebre, formam uniões baixas, enquanto a elefanta e a lebre constituem a união inferior. Há, portanto, nove tipos de união segundo as dimensões. Entre todas elas, as uniões iguais são as melhores; as piores são as de grau superlativo, ou seja, as uniões superiores e inferiores; as restantes são medianas. Destas, as altas são melhores do que as baixas” (VATSYAYANA: 1988, p. 90-91). Mais detalhes em: VATSYAYANA, Mallanaga. **Kama Sutra**. Segundo a versão clássica de Richard Burton e F. F. Arbuthnot. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

ANEXO III:

“As mulheres dos países centrais (isto é, entre o Ganges e o Jumna) têm um caráter nobre e não estão habituadas às práticas indignas, sendo avessas aos apertos com ajuda de unhas e às

mordidas. As mulheres de Balhika são conquistadas com pancadas. As mulheres de Avantika amam os prazeres perversos e não têm boas maneiras. As mulheres de Maharashtra gostam de praticar as 64 artes, dizem palavras grosseiras e gostam que o amante lhes fale no mesmo tom, tendo um forte desejo de prazer. As mulheres de Pataliputra (isto é, o moderno Patna) são da mesma natureza das mulheres de Maharashtra, mas só demonstram suas preferências em segredo. As mulheres de Dravida, embora acariciadas e apertadas no momento do jogo sexual, têm um sêmen que flui lentamente, e praticam coito com muita lentidão. As mulheres de Vanavasi são moderadamente apaixonadas, praticam todas as formas de prazer, cobrem o corpo e insultam os que proferem palavras grosseiras, vulgares e duras. As mulheres de Avanti não gostam de beijos, de arranhões e mordidas, mas são inclinadas às várias formas de união sexual. As mulheres de Malwa gostam de abraços e beijos mas não de serem machucadas, embora se deixem conquistar quando espancadas. As mulheres de Abhira e as do país próximo do Indo e dos cinco rios (isto é, o Penjabe) são conquistadas pela Auparishtaka, ou congresso oral. As mulheres de Aparitika são apaixonadas e fazem lentamente o som sit. As mulheres de Lat têm um desejo ainda mais apaixonado e também fazem o som sit. As mulheres de Stri Rajya, e de Koshola (Oude) são de um desejo impetuoso, seu sêmen flui em grandes quantidades, gostam de tomar remédios para reforçá-lo. As mulheres de Andhra têm corpos suaves, gostam de diversões e de prazeres voluptuosos. As mulheres de Ganda têm corpos suaves e falam com doçura. Suvarnanabha é de opinião que as coisas agradáveis à natureza de uma pessoa são mais importantes do que as coisas do agrado de toda uma nação, e que portanto as peculiaridades do país não devem ser observadas, nesses casos. Os vários prazeres, as roupas e os jogos de um país são, com o correr do tempo, copiados por outros, e nesse caso tais coisas devem ser consideradas como características do país original” (VATSYAYANA: 1988, p. 105-106). Mais detalhes em: VATSYAYANA, Mallanaga. **Kama Sutra**. Segundo a versão clássica de Richard Burton e F. F. Arbuthnot. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.