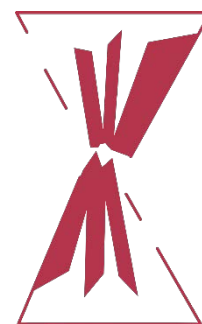


Orientalizar-se: as representações dos “orientais”
em Personal Narrative of a Pilgrimage to
Al-Madinah & Meccah, de Richard
Francis Burton (1855-56)



Orientalizing oneself: the representation of the “orientals”
in Personal Narrative of a Pilgrimage to
Al-Madinah & Meccah, by Richard
Francis Burton (1855-56)

CARVALHO, Paula Carolina de Andrade*

RESUMO: Este artigo volta-se para a representação mais generalista dos personagens “orientais” dentro da obra *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah* (1855-56), do explorador britânico Richard Francis Burton (1821-1890) que, ao empregar o disfarce do muçulmano Shaykh Abdullah – figura esta que aparece em outros livros do autor –, conseguiu realizar a peregrinação à Meca, o *hajj*, ritual sagrado do islã proibido a não muçulmanos. O outro “oriental” que se apresenta no relato de viagem toma a forma da categoria bastante abrangente de “muçulmanos”, heterogênea por si só, ainda mais no contexto do *hajj*, em que diferentes grupos se reúnem em Meca para realizar os rituais sagrados islâmicos. Nessas descrições, percebe-se que Burton acaba caindo em generalizações do que são esses orientais.

PALAVRAS-CHAVE: Richard Francis Burton; Islã; Peregrinação; Literatura de Viagem; Imperialismo.

ABSTRACT: This article describes the representation of the “Oriental” characters in *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah* (1855-56), written by the British explorer Richard Francis Burton (1821-1890) who, disguised as the muslim Shaykh Abdullah – a character that appears in other of his books – made the pilgrimage to Mecca, or *hajj*, the sacred Islamic ritual forbidden for Christians. These “Oriental” others are part of the wide and heterogeneous category of “muslims”, whose diversity is amplified in a ritual like the *hajj*, when different groups gather in Mecca to fulfill their religious rites. In the book, Burton ends up making generalizations about “Orientals”.

KEYWORDS: Richard Francis Burton; Islam; Pilgrimage; Travel Literature; Imperialism.

Recebido em: 01/07/2019
Aprovado em: 23/08/2019

* Mestra em História pela Universidade Federal do Estado de São Paulo (UNIFESP) Guarulhos, estado de São Paulo (SP). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da UFF, Niterói, estado do Rio de Janeiro (RJ), Brasil. E-mail: paula_carvalho33@yahoo.com.br. O presente artigo foi retirado da minha dissertação: “*Going Native?*” Islã e alteridade em *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah* (1855-6), de Richard Francis Burton. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, UNIFESP; realizada com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

No relato de viagem *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*, (1855-56), o explorador britânico Richard Francis Burton (1821-1890) narra como realizou o *hajj*, um dos principais rituais da fé islâmica proibida a não muçulmanos, sob o disfarce do muçulmano Shaykh Abdullah. Assim, procurou viver como um seguidor do islã por seis meses, passando por cidades do Egito e da Península Arábica para chegar a Meca e Medina. O livro em sua superfície se resume a um relato de viagem, mas trata-se, na verdade, da história de um disfarce, pois Abdullah e a habilidade de Burton em se fazer passar por um “oriental” são essenciais dentro da trama do livro, tanto no que concerne ao suspense do disfarce ser descoberto, quanto para dar um verniz de legitimidade à história. Mesmo assim, a relação de Burton com Abdullah é bem mais complexa e extrapolou as páginas do livro, pois ele viveu, de alguma forma, como Abdullah.

Explorador, antropólogo, etnólogo, tradutor, diplomata e militar, Burton escreveu livros sobre suas viagens pela Ásia, África, América do Norte e América do Sul, e Abdullah apareceu em cinco de suas obras sob formas distintas: em *Falconry in the Valley of Indus* [Falcoaria no Vale do Indo] (1852), surgiu como Mirza¹ Abdullah perambulando pelos vilarejos da região do Sind, hoje situado no Paquistão; em *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*² [Narrativa pessoal de uma peregrinação para Medina e Meca], assumiu a forma de Shaykh³ Abdullah; em *First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar* [Primeiras pegadas no leste da África ou uma exploração de Harar] (1856), já cumprido a peregrinação, tomou para si o título de Haji Abdullah para chegar até a cidade sagrada de Harar (hoje na Etiópia), à época proibida a não muçulmanos, além de poder ser considerado o autor do poema *The Kasidah of Haji Abdu El-Yezdi*, escrito em 1853 logo após a peregrinação, mas só publicado em 1880 com notas extensas. Haji Abdullah volta de forma intermitente em *The Lake Regions of Central Africa, A Picture of Exploration* [As regiões dos lagos da África central, uma imagem da exploração] (1860), em que Burton narra a busca pela nascente do rio Nilo no meio do continente africano, na companhia de John Hanning Speke, no que provavelmente é a viagem mais famosa do explorador. Nesses livros

¹ Segundo o próprio Burton, *mirza* significa “senhor” em persa. Na definição do dicionário *Collins*, *mirza* é um título respeitoso colocado antes do sobrenome de um oficial, estudioso ou alguém com uma posição social de destaque, inclusive podendo significar “filho de senhor nobre”. A origem da palavra *mirza*, provavelmente, vem do termo persa *amirzade*, que significa “filho do emir”, que vem do árabe *amir*, que significa “comandante” e “príncipe”. A definição de *Mirza* encontra-se disponível no dicionário anteriormente mencionado: <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mirza?showCookiePolicy=true>. Acesso em: 04 jun. 2016.

² De agora em diante, a obra será referida apenas por *Pilgrimage*.

³ O termo *shaykh* (xeque) designa juristas renomados e também o líder das confrarias místicas sufis (SOURDEL; SOURDEL *apud* SANTOS, 2013, p. 35). Optou-se por manter a grafia usada por Burton para este termo.

encontra-se uma espécie de genealogia de Abdullah: se em *Falconry* vê-se o seu nascimento, e em *First Footsteps* o seu declínio, uma vez que o disfarce foi revelado, *Pilgrimage* pode ser considerado o apogeu de Abdullah, que conseguiu realizar todos os ritos do *hajj*, cumprindo com sucesso um dos Pilares da religião islâmica.⁴

Pilgrimage foi originalmente publicado em três volumes entre 1855 e 1856.⁵ O primeiro volume discorre sobre a chegada de Burton a Alexandria, sua ida ao Cairo, o aprimoramento da sua identidade de peregrino muçulmano, a travessia por Suez, o embarque no navio de peregrinos com destino a Yambu, e sua chegada à Medina. O segundo volume descreve sua estadia em Medina e arredores, suas visitas a lugares considerados sagrados pela fé islâmica, como o túmulo do Profeta Muhammad, e o caminho até Meca; essa parte também contém descrições dos habitantes de Medina e dos beduínos do Hejaz (nome da região oeste do que hoje é a Arábia Saudita). O terceiro e último volume descreve a cidade de Meca, os lugares a serem visitados, os rituais que o muçulmano deve seguir para realizar o *hajj*, e o retorno ao Egito a partir de Jiddah.

É importante mencionar que não existe tradução no Brasil desse relato, assim como da maior parte da sua obra, o que dificulta o acesso aos leitores e estudiosos brasileiros. As únicas obras traduzidas no Brasil de Burton são: *Cartas aos Campos de Batalha do Paraguai* (Editora Biblioteca do Exército, 1997); *Kama Sutra* – da Versão Clássica de Richard F. Burton, de Mallanaga Vatsyayana (Trad.: Waltensir Dutra. Zahar, 2012); *Kasidah* – o Tilintar da Sineta do Camelo. (Editora Thot, s.d.); *Viagens aos Planatos do Brasil*. 3 tomos (Do Rio de Janeiro a Morro Velho; Minas e os Mineiros; O Rio São Francisco) (Trad. Américo Jacobina Lacombe. São Paulo: Editora Nacional, 1941). O terceiro tomo também foi publicado como *Viagem de canoa de Sabará ao oceano Atlântico*. 1ª edição, 1869. (Trad. Murilo Carvalho, Ronaldo Kotscho. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp). *Vikram e o Vampiro* (*Vikram and the Vampire or Tales of Hindu Devilry*), coletado e adaptado por Richard Francis Burton (Tradutor: Sérgio Augusto Teixeira. Círculo do Livro, s.d.).

⁴ Os outros quatro Pilares do islã são a *shahada* (declamação e aceitação da máxima de que “Não há outro Deus além de Deus e Muhammad é seu mensageiro”), o *salat* (as cinco preces diárias), o *zakat* (donativo para ajudar os mais pobres) e o *saum*, o jejum ritual praticado por todos os muçulmanos no Ramadã, o nono mês do calendário islâmico.

⁵ Não existe tradução no Brasil desse relato, mas acabei por descobrir uma edição em inglês de 1874 disponível online. Com quase novecentas páginas e redigido em língua inglesa com grafias, expressões e construções frasais do século XIX, o livro contém descrições bem detalhadas da geografia e dos povos locais, assim como dos rituais islâmicos da peregrinação. No entanto, essa edição não continha as ilustrações feitas por Burton ao longo da viagem, e só havia dois dos seis apêndices que o explorador redigiu para a obra original, com descrições das peregrinações de alguns de seus antecessores europeus e anotações mais específicas sobre o próprio *hajj*. Também notei a ausência de algumas passagens em relação à edição original. Por essas razões, adquiri no final de 2014 um fac-símile da “edição comemorativa” original de 1893 editada por Isabel Burton, mulher do explorador, e que foi relançada em 1964 pela editora norte-americana Dover Publications; esta é provavelmente a edição mais completa da obra em questão.

Do mesmo modo, é importante mencionar que apenas uma biografia dentre mais de quarenta sobre Burton encontra-se traduzida para o português: *Sir Richard Francis Burton: o agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu o Kama Sutra e trouxe As mil e uma noites* para o Ocidente, de Edward Rice. Também foi publicada no Brasil a biografia romanceada *O colecionador de mundos*, de Ilija Trojanow. Ao procurar trabalhos acadêmicos sobre o relato, notei que não havia nenhum estudo mais aprofundado sobre essa obra tanto no Brasil quanto no exterior. O explorador tem uma obra vasta e heterogênea, o que reflete na diversidade da produção acadêmica realizada no Brasil que toma seus trabalhos como base – e que, deve-se apontar, ainda não é muito numerosa: existem estudos sobre suas traduções,⁶ suas impressões sobre a África,⁷ a Guerra do Paraguai,⁸ o período em que viveu no Brasil e a paisagem natural brasileira em sua obra,⁹ assim como estudos que tratam do Oriente em seus relatos.¹⁰ Há também uma seção bem breve dedicada à representação das populações da Península Arábica feita por Burton em *Pilgrimage* na dissertação de mestrado *A experiência do contato*. As descrições populacionais de Richard Francis Burton, de Alexsander Lemos de Almeida Gebara, defendida em 2001 na História Social, da Universidade de São Paulo. Como se vê, não há nenhum trabalho tendo *Pilgrimage* como o principal objeto de análise.

O fato de Edward Said, no seminal *Orientalismo*, ter dedicado algumas páginas a *Pilgrimage* deu origem a alguns estudos sobre o próprio Burton e da totalidade da sua obra sob a vertente orientalista. No livro, Said reconhece a ambiguidade de Burton: o que interessa ao autor é como coexistiam no explorador a contradição de ser um rebelde contra autoridade inglesa e de ser um “agente potencial” dessa mesma autoridade no Oriente. Ao final, Said afirma que até mesmo a complexidade de Burton se rende ao molde político-intelectual perpetrado pelo orientalismo, no que é seguido por outros estudiosos do tema.¹¹

Ben Grant, em *Postcolonialism, Psychoanalysis and Burton: Power Play of Empire*, faz uma crítica à interpretação orientalista do intelectual palestino-americano sobre Burton. Para o autor, a tese de Said de que a disciplina do orientalismo é imprecisa e generalista vai de encontro à obra de Burton, que é extremamente rigorosa. No entanto, Grant desdobra o pensamento de Said: para ele, a fantasia orientalista é

⁶ Para maiores informações sobre essas traduções, consultar: Eduardo Luis Araújo de Oliveira Batista e Else R. P. Vieira (2009, p. 13-25); Caléu Nilson Moraes (2014); Felipe Salvador Weissheimer (2014).

⁷ Para maiores informações sobre o tema, consultar Alexsander Lemos de Almeida Gebara (2006; 2010).

⁸ Para maiores informações sobre o tema, consultar Giane Aparecida Barroso (2005).

⁹ Para maiores informações sobre o tema, consultar Wilton Carlos Lima da Silva (2003).

¹⁰ Para maiores informações sobre o tema, consultar Lisa Marina Ofélia Torcato (1996).

¹¹ Para maiores informações sobre o tema, consultar John Wallen (2013, p. 1-36); Philip Williams ([s.d.]).

revelada por causa do conhecimento vasto e “preciso” que o explorador britânico exibe sobre a cultura “oriental”. Burton é visto por Grant como alguém que é, ao mesmo tempo, um “escriba imperial” e um “indivíduo formidável” e, para entender as contribuições do explorador ao projeto imperialista e aos debates teóricos do século XIX, volta-se para a construção da individualidade de Burton. Para tanto, o autor utiliza-se de conceitos da psicanálise e dos estudos pós-coloniais, para concluir que o relativismo e a “crítica ao etnocentrismo britânico” na obra de Burton fazem parte da ideologia imperialista, e não de uma tentativa de sua superação.

O artigo de Parama Roy, “Oriental Exhibits: Englishmen and Natives in Burton's *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*”, reúne a crítica ao orientalismo de Said e o conceito de mímica de Homi Bhabha para analisar as representações de populações “orientais” realizadas por Burton não só em *Pilgrimage*, como também nas suas obras sobre o Sind. A autora conclui que Burton, ao invés de desmistificar a imagem do “oriental” engendrada pela tradição orientalista, reafirma essa representação, reproduzindo, conseqüentemente, o discurso imperialista. Já Daniel Bivona, em *Desire and Contradiction: Imperial Visions and Domestic Debates in Victorian Literature*, tem uma visão diferente. Ao analisar os efeitos dos disfarces de Burton na Índia e na Península Arábica, ele afirma que esse jogo de trocas constantes de identidades culturais é uma forma de criticar o etnocentrismo britânico. Dessa forma, para o autor, Burton passa a entender a identidade como uma categoria relativa, e não absoluta, desafiando as representações de não europeus como inferiores.

Este artigo, portanto, abordará a *representação* mais geral dos “orientais” que Burton conheceu ao longo do trajeto. A representação é um conceito importante de ser estudado pois, para parafrasear Anne McClintock (1995, p. 119), antes que uma categoria seja “disciplinada” ou “racionalizada”, ela primeiro precisa ser “sistematicamente representada”. Com relação a esse conceito, Edward Said (2011, p. 109-110) defendeu que a produção, circulação, história e interpretação da representação sejam situadas dentro de uma esfera cultural que esteja intrinsecamente associada ao seu contexto político, que é basicamente imperial. Nessa visão, cultura e política não estão e nem devem ser dissociadas. Assim, para além da dimensão interna da obra, essas representações estão inseridas no âmbito mais geral da cultura do imperialismo. Logo, acabam portando conotações políticas, seja para reafirmar a superioridade europeia com relação a povos não europeus, seja para questioná-la.

Afinal, quem são esses outros “orientais” do relato? Aparentemente de simples resposta – “são os muçulmanos” –, esta pergunta carrega o problema da heterogeneidade presente nesta categoria, ainda mais no contexto do *haji*, uma prática

tão difundida no mundo islâmico que atrai os mais diferentes grupos. É grande o risco de se cair em generalizações ou em nomenclaturas equivocadas que ocultam as complexidades desses grupos – o próprio Burton, contudo, não deixa de cair nesse tipo de generalização criando uma tipologia do “oriental” ou do “asiático”.

No fundo, é um problema que envolve identidades, e o século XIX, como observou Said (2011, p. 28), consolidou uma noção “estática” de identidade, sendo este o “núcleo do pensamento cultural na era do imperialismo”. Assim, “durante todo o contato entre os europeus e seus ‘outros’, iniciado sistematicamente quinhentos anos atrás, a única ideia que quase variou foi a de que existe um ‘nós’ e um ‘eles’, cada qual bem definido, claro, intocavelmente autoevidente”, tornando-se esta a “marca registrada das culturas imperialistas e também daquelas que tentavam resistir à penetração europeia”.

No entanto, é preciso fazer uma ressalva no que tange a esse tipo de divisão identitária, uma vez que não é, e nem deve ser vista, como uma exclusividade do imperialismo europeu do século XIX. Como indicou Jack Goody (2013, p. 15), “todas as sociedades humanas exibem um certo etnocentrismo que, em parte, é um requisito de identidade pessoal e social de seus membros”; portanto, o etnocentrismo – entre cujas variações estão o eurocentrismo e o orientalismo – é um fenômeno muito mais geral.

Os gregos antigos não possuíam nenhuma paixão pela “Ásia”, os romanos discriminavam os judeus. As razões variam. Os judeus baseiam-se em argumentos religiosos, os romanos priorizam a proximidade com sua capital e civilização, a Europa atual justifica-se pelo sucesso no século XIX. Assim, um risco etnocêntrico oculto é ser eurocêntrico sobre etnocentrismo [...] (Goody, 2013, p. 15).

Ainda para esse autor, o etnocentrismo europeu foi agravado posteriormente com a dominação mundial da Europa em várias esferas, o que foi frequentemente visto como primordial. O antropólogo resumiu o desenvolvimento dessa percepção da seguinte forma:

No século XVI, a Europa alcançou uma posição dominante no mundo em parte por conta do Renascimento e dos avanços na navegação e nos armamentos que lhe permitiram explorar e colonizar novos territórios e desenvolver sua empresa mercantil, em parte pela adoção da imprensa, que ampliou o alcance do conhecimento. Pelo final do século XVIII, com a Revolução Industrial, a Europa alcançou o domínio econômico mundial. No contexto da dominação, o etnocentrismo assume um aspecto mais agressivo. “Outra raça” passa a ser automaticamente “raça inferior” e na Europa um ensino sofisticado (às vezes racista no tom, embora a superioridade fosse considerada de caráter cultural e não natural) criou justificativas para explicar por que as coisas eram assim (Goody, 2013, p. 16).

Esse tipo de atitude dicotômica com relação às identidades é percebido, principalmente, em termos discursivos, pois a realidade é muito mais complexa. Como Pandit Laisram (2006, p. 153, tradução nossa)¹² indicou, o explorador almejava ser aceito pela sociedade “oriental”, tanto por razões práticas como emotivas, uma vez que todas as interações que ele teve com os muçulmanos foram mediadas pela figura de Abdullah. Assim, pensa-se em uma “retórica da alteridade” do relato, tendo como base o estudo de François Hartog (2014) sobre o instrumental discursivo de Heródoto ao descrever os povos não gregos em suas *Histórias*. Essa retórica da alteridade nada mais é do que “uma operação de tradução: visa a transportar o outro ao mesmo (*tradere*) constituindo portanto uma espécie de *transportador da diferença*” (HARTOG, 2014, p. 268, grifos do autor).

É bastante comum que, ao longo de *Pilgrimage*, Burton faça comentários generalistas sobre o caráter e os costumes dos “orientais”, colocando os muçulmanos e as sociedades islâmicas que travou contato nesta categoria. É a partir dela que o explorador descreve os grupos que encontrou na viagem, procurando também encaixar as características observadas nos personagens coletivos na sua descrição dos personagens individuais, assim como adequar o disfarce de Abdullah ao que ele considerava ser “oriental” a fim de não levantar suspeitas.

Logo no primeiro capítulo do relato, Burton contou quais medidas adotou para aparecer “de repente como um oriental no palco da vida oriental”: em Southampton, seguiu o conselho do seu amigo oficial Capitão “(agora Coronel)” Henry Grindlay, da Cavalaria de Bengala, e passou a se vestir com uma roupa “oriental”; além disso, todos os seus pertences foram modificados para que parecessem “excessivamente orientais”. Já no dia seguinte, um “príncipe persa”, acompanhado pelo Capitão Grindlay, embarcou no “magnífico” barco a vapor *Bengal* da Companhia de Navegação a Vapor Peninsular e Oriental (BURTON, 2014, v. 1, p. 5, tradução nossa).¹³

Ele passou, então, treze dias “bem aproveitados para treinar as maneiras orientais”, que seriam baseadas na “diferença entre um cavalheiro e seu reverso, ou seja, os dois realizam as mesmas tarefas da vida, mas cada um de formas bastante diferentes”, podendo ser aplicada tanto em “orientais” quanto “ocidentais” (BURTON, 2014, v. 1, p. 6,

¹² [No original] “Burton views them as ahistorical, stereotypical, physical entities, but, on the other hand, as we shall see, he also views them as individuals existing under unique socio-economic conditions” (LAISRAM, 2006, p. 153).

¹³ [No original] “On the evening of April 3, 1853, I left London for Southampton. By the advice of a brother officer, Captain (now Colonel) Henry Grindlay, of the Bengal Cavalry,—little thought at that time the adviser or the advised how valuable was the suggestion!—my Eastern dress was called into requisition before leaving town, and all my “impedimenta” were taught to look exceedingly Oriental. Early the next day a “Persian Prince,” accompanied by Captain Grindlay, embarked on board the Peninsular and Oriental Company’s magnificent screw steamer ‘Bengal’” (BURTON, 2014, v. 1, p. 5).

tradução nossa).¹⁴ A ideia de o “oriental” ser o “reverso” do cavalheiro/europeu é bastante esclarecedora pois é uma forma de ver o “ocidental” em espelho ao “oriental”, sendo um dos tipos de recurso da retórica da alteridade de Burton. Com essa observação, o explorador tem por intuito “traduzir o outro” – nesse caso, o “oriental muçulmano” – em termos de um “saber compartilhado” com o seu leitor inglês, para fazer com que esse público acredite no outro – Abdullah – que está sendo construído nas páginas do relato (HARTOG, 2014, p. 41).

Para exemplificar essa definição, Burton descreveu o modo como um “indiano muçulmano” bebia um copo de água:

Para nós [ocidentais], é uma operação bem simples, mas a sua [do muçulmano] performance inclui ao menos cinco novidades. Em primeiro lugar, ele agarra o copo como se fosse o pescoço de um inimigo; em segundo, ele profere: “Em nome de Allah, o Misericordioso, o Misericordioso” antes de molhar seus lábios; em terceiro, ele embebe os líquidos, engolindo-os, e não aos goles como deveria, e termina com um grunhido satisfeito; em quarto, antes de afastar o copo do rosto, ele sussurra: “Abençoado seja Allah” – algo cujo significado completo só se compreende no deserto; e, em quinto, ele retruca: “Que Allah torne aprazível para vós”, ao que seu amigo lhe deseja educadamente: “Prazer e saúde!” Ele também é cuidadoso em evitar o ato irreligioso de beber o elemento puro estando em pé, tendo em mente as três exceções reconhecidas: o fluido do poço sagrado de Zam-Zam, a água distribuída em atos de caridade, e a que permanece depois do *wuzu*, a ablução menor. Além do mais, na Europa, onde as duas mãos são usadas indiscriminadamente, esquece-se do uso exclusivo da mão direita, a manipulação do rosário, o abuso da cadeira – pois o oriental genuíno coloca as suas pernas para cima, parecendo estar tão confortável nesta posição quanto um marinheiro no lombo de um cavalo trotando – com os dedos pés colocados retos na frente, o olhar sério e o hábito de proferimentos devotos” (BURTON, 2014, v. 1, p. 16, tradução nossa).¹⁵

Ainda que não a tenha referenciado diretamente, é provável que Burton tenha retirado essa descrição das *sunnas* do Profeta Muhammad, o conjunto de regras de bom comportamento que se espelha nas ações do próprio fundador da religião islâmica e que os muçulmanos procuram seguir. De acordo com as *sunnas*, ao beber é preciso que o

¹⁴ [No original] “the difference between a gentleman and his reverse, -- namely, that both perform the same offices of life, but each in a several and widely different way – is notable as applicable to the manners of the Eastern as of the Western man)” (BURTON, 2014, v. 1, p. 6).

¹⁵ [No original] “Look, for instance, at that Indian Moslem drinking a glass of water. With us the operation is simple enough, but his performance includes no fewer than five novelties. In the first place he clutches his tumbler as though it were the throat of a foe; secondly, he ejaculates, “In the name of Allah the Compassionate, the Merciful!” before wetting his lips; thirdly, he imbibes the contents, swallowing them, not sipping them as he ought to do, and ending with a satisfied grunt; fourthly, before setting down the cup, he sighs forth, “Praise be to Allah”—of which you will understand the full meaning in the Desert; and, fifthly, he replies, “May Allah make it pleasant to thee!” in answer to his friend’s polite “Pleasantly and health!” Also he is careful to avoid the irreligious action of drinking the pure element in a standing position, mindful, however, of the three recognised exceptions, the fluid of the Holy Well Zemzem, water distributed in charity, and that which remains after *Wuzu*, the lesser ablution. Moreover, in Europe, where both extremities are used indiscriminately, one forgets the exclusive use of the right hand, the manipulation of the rosary, the abuse of the chair,—your genuine Oriental gathers up his legs, looking almost as comfortable in it as a sailor upon the back of a high-trotting horse—the rolling gait with the toes straight to the front, the grave look and the habit of pious ejaculations” (BURTON, 2014, v. 1, p. 16).

muçulmano, primeiro, inicie o ato em nome de Allah; beba com a mão direita “de acordo com a tradição”; respire fora da vasilha entre os goles, pois segundo a tradição “o Profeta (Allah o abençoe e lhe dê paz) costumava respirar três vezes entre os goles ao tomar água (Narrada por Muslim)”; beba sentado; e agradeça a Allah por tomar água, pois “Allah fica satisfeito com o servo que, após comer, O agradecer, e após beber, louva-O (Narrado por Muslim)” (MIL SUNNAS NOITE E DIA, s.d., p. 33).

Burton partiu do indiano muçulmano, seu referencial mais próximo de “oriental”, tanto para construir o disfarce de Abdullah, quanto para balizar as características dos “orientais”, uma vez que ele viveu por vários anos na Índia, onde travou contatos mais profundos com muçulmanos e com a religião islâmica. É possível que seu conhecimento sobre o comportamento dos muçulmanos não estivesse apenas baseado em autores europeus orientalistas (como Edward Lane), mas também na própria literatura religiosa islâmica (não referenciada diretamente) e em livros escritos por autores muçulmanos (como Ibn Battuta e Ibn Jubayr), assim como na sua experiência pessoal.

Mesmo assim, Burton nunca deixou de seguir a cartilha do discurso do orientalismo que oferecia “orientais que podiam ser descritos” (SAID, 2013, p. 143). Como Laisram (2006, p. 148, tradução nossa)¹⁶ apontou, Burton via o “oriental” como um “tipo distinto de personalidade, funcionando de uma maneira consistente, sem levar em conta tempo, espaço ou circunstância”, e como o “oriental” não possuía nenhuma vida interior, a narrativa está repleta de “generalizações que assumem que o Oriente é um tipo isolado e estático”.

É comum encontrar em *Pilgrimage* expressões como “mente oriental” – “A mente oriental”, diz um esperto escritor sobre os súditos indianos, ‘alcançou tudo menos uma verdadeira grandeza de objetivo e execução’” (BURTON, 2014, v. 1, p. 93, tradução nossa);¹⁷ “Ambos são o que as fés orientais e o treinamento oriental sempre foram – ambos estão eminentemente adaptados para a mente oriental” (BURTON, 2014, v. 1, p. 110, tradução nossa);¹⁸ “Mas para convencer a mente oriental é preciso encantá-la” (BURTON, 2014, v. 1, p. 87, tradução nossa).¹⁹ Há também exemplos de outros termos semelhantes, como “barbarismo oriental” – “Malta, também, usa um velho rosto familiar, que faz com que se peça um jantar e supervisione o esfriamento do vinho (começo do

¹⁶ [No original] “At one level, Burton regards the Oriental as a distinct type of personality, functioning in one consistent manner, regardless of time, place, or circumstance (...) Since the Oriental, from Burton’s point of view, has no inner individual life, the narrative is rife with generalizations that assume the Orient to be one static, isolated type” (LAISRAM, 2006, p. 148).

¹⁷ [No original] “‘The Oriental mind’, says a clever writer on Indian subjects, ‘has achieved everything save real greatness of aim and execution’” (BURTON, 2014, v. 1, p. 93).

¹⁸ [No original] “Both are what Eastern faiths and Eastern training have ever been –, both are eminently adapted for the Oriental mind” (BURTON, 2014, v. 1, p. 110).

¹⁹ [No original] “But to convince the oriental mind you must dazzle it” (BURTON, 2014, v. 1, p. 87).

barbarismo oriental)” (BURTON, 2014, v. 1, p. 7, tradução nossa)²⁰ –; “metafísica oriental” – “Foi uma lição em metafísica oriental ver as suas condições” (BURTON, 2014, v. 1, p. 165, tradução nossa)²¹–; e até “disciplina oriental” – “A essência da disciplina oriental é o respeito pessoal baseado no medo” (BURTON, 2014, v. 1, p. 212, tradução nossa)²² –; e “mentir para o oriental é como comida e bebida, e o teto que o acolhe” (BURTON, 2014, v. 2, p. 211, tradução nossa).²³ Esse tipo de afirmação, para Laisram (2006, p. 147), mostra que as concepções de Burton sobre o “Oriente” eram baseadas em uma certa fixidez.

Nesse sentido, é possível usar o conceito de “estereótipo” de Homi Bhabha (2007, p. 105) para pensar no “oriental” representado pelo explorador, cuja obra encontrava-se inserida em meio à expansão imperialista britânica pelo mundo e, conseqüentemente, do discurso colonial, que só ganharia força e legitimidade diante

da sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...] como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso.

Assim, a “mente oriental” precisa ser estática e a-histórica, o próprio “Oriente” e o “oriental” são entidades fixas às quais são negadas a “própria possibilidade de desenvolvimento, transformação, movimento humano” (SAID, 2013, p. 282). Nesse sentido, contudo, as representações de determinadas categorias de “orientais” em *Pilgrimage* continuam permeadas pela ambigüidade. Pois Burton reconheceu em alguns grupos a busca por mudanças, ainda que ele não venha a concordar com a maioria dessas tentativas e venha a justificar o “fracasso” delas pela “aplicação da ciência popular ocidental para reivindicar as suas noções de superioridade cultural” (LAISRAM, 2006, p. 149, tradução nossa).²⁴

Tanto que para demonstrar sua autoridade científica, fazia parte do disfarce de Burton, no Cairo, apresentar-se como um “médico indiano”. Grande entusiasta de teorias

²⁰ [No original] “Malta, too, wears an old familiar face, which bids you order a dinner and superintend the iceing of claret (beginning of Oriental barbarism)” (BURTON, 2014, v. 1, p. 7).

²¹ [No original] “It was a lesson in Oriental metaphysics to see their condition” (BURTON, 2014, v. 1, p. 165).

²² [No original] “The essence of Oriental discipline is personal respect based upon fear” (BURTON, 2014, v. 1, p. 212).

²³ [No original] “Lying to the Oriental is meat and drink, and the roof that shelters him” (BURTON, 2014, v. 2, 211).

²⁴ [No original] “the application of a Western popular Science to vindicate his notions of cultural superiotiy” (LAISRAM, 2006, p. 149).

científicas e pseudocientíficas difundidas na época, Burton utilizava-as para tratar as doenças dos “orientais” que lhe procuravam e descrever as populações que encontrava na viagem – uma função dupla, tanto para a medicina quanto para a etnografia. Segundo ele, a frenologia e a fisiognomia – teorias que se baseavam na análise das características físicas visíveis para indicar as propensões de caráter dos indivíduos – desapontavam “frequentemente em meio às populações civilizadas”, sendo que o cérebro desses grupos acabavam por se sobressair às características físicas devido “à educação, ao acaso, ao exemplo, ao hábito e à necessidade”. Mas elas eram “guias toleravelmente seguros” no tocante à “mente do homem em seu chamado estado natural, um ser de impulso, naquela condição de crisálida do desenvolvimento mental, que é mais instinto que razão” (BURTON, 2014, v. 1, p. 17, tradução nossa).²⁵

Burton também se valeu de metáforas de animais para descrever os “orientais”, e essa “justaposição”, segundo Laisram (2006, p. 150, tradução nossa),²⁶ “representa a crença do seu estado primitivo de desenvolvimento”. Essa comparação aparece com mais frequência quando se refere aos beduínos e aos magrebinos que o acompanhavam no navio que saiu de Suez para Yambu:

Nossos magrebinos são animais bem bonitos, dos desertos de Trípoli e Túnis, tão selvagens que, há algumas semanas, ao verem um barquinho, perguntaram-se quanto tempo demoraria para que este chegasse ao tamanho do navio que os havia levado até Alexandria. A maioria deles era de jovens robustos, de cabeças redondas, de ombros largos, altos e de membros longos, com olhos sérios, e vozes urrando perpetuamente. As suas maneiras são rudes, e seus rostos são cheios de um feroz desprezo ou familiaridade insolente. Havia alguns homens mais velhos com expressões de ferocidade intensa; mulheres tão selvagens e combativas quanto os homens, e belos rapazes com vozes agudas e mãos colocadas sobre suas adagas (BURTON, 2014, v. 1, p. 190, tradução nossa).²⁷

Segundo Shohat e Stam (2006, p. 200), a “animalização” é um tropo “essencial” da retórica da alteridade colonial, que “teve a função de suprir todas as características semelhantes ou relativas ao animal que porventura constituíssem o eu”. Portanto, o

²⁵ [No original] “Phrenology and physiognomy, be it observed, disappoint you often amongst civilised people, the proper action of whose brains upon the features is impeded by the external pressure of education, accident, example, habit, and necessity. But they are tolerably safe guides when groping your way through the mind of man in his so-called natural state, a being of impulse in that chrysalis state of mental development which is rather instinct than reason” (BURTON, 2014, v. 1, p. 17).

²⁶ [No original] “Burton’s use of animal metaphors for Orientals, and his juxtaposition of descriptions of animals with those of Oriental also represents his belief in their primitive state of development” (LAISRAM, 2006, p. 150).

²⁷ [No original] “Our Maghrabis were fine-looking animals from the deserts about Tripoli and Tunis; so savage that, but as few weeks ago, they had gazed at the cock-boat, and wondered how long it would be growing to the size of the ship that was to them to Alexandria. Most of them were sturdy young fellows, round-headed, broad-shouldered, tall and large-limbed, with frowning eyes, and voices in perpetual roar. Their manners were rude, and their faces full of fierce contempt or insolent familiarity. A few old men were there, with countenances expressive of intensive ferocity; women as savage and full of fight as men; and handsome boys with shrill voices, and hands upon their daggers” (BURTON, 2014, v. 1, p. 190).

processo de “animalização faz parte do mecanismo mais amplo e difuso da naturalização, ou seja, a redução do elemento cultural e biológico associando assim o colonizado a fatores vegetativos e instintivos em vez de associá-lo a aspectos culturais e intelectuais”. Nesse tipo de representação, os povos colonizados são vistos como corpos em vez de mentes.

A decorrência lógica da visão do mundo colonizado como esfera da matéria-prima, em oposição ao universo manufaturado e da atividade mental, é considerar o sujeito colonizado sob a perspectiva da atividade física, em contraposição a uma possível atividade mental. [...] Tanto a Ásia quanto a África são vistas como essencialmente deficientes, ao passo que a Europa sempre permanece no ápice dessa hierarquia de valores (SHOHAT; STAM, 2006, p. 202).

Além de “selvagem”, Burton costumava chamar os orientais de “semibárbaros”, mas não deixava de admirar algumas das suas qualidades. Os albaneses, “em sua maioria meio asiáticos em suas maneiras” (BURTON, 2014, v. 1, p. 136, tradução nossa),²⁸ foram elogiados na sua habilidade superior em combates em relação aos ingleses:

O finado Capitão Noland [1818-1854, militar britânico que lutou na Guerra da Crimeia] determinou que a “proeza individual, a habilidade em equitação e combates corpo a corpo, e espadas afiadas tornam uma cavalaria formidável”, esses semibárbaros são mais sábios que os civilizados, que nunca praticam com armas (de forma adequada), e cujo treino nunca fez surgir um bom cavaleiro, cujos cavalos estão acima do peso e cujas espadas são precárias. Eles têm outra característica superior a nós – desenvolvem a individualidade do soldado, enquanto nós procuramos torná-lo um mero autômato (BURTON, 2014, v. 1, p. 268, tradução nossa).²⁹

Os albaneses, na sua visão, estavam muito bem adaptados a meios inóspitos e, por isso, mostravam-se mais fortes e mais bem preparados para se movimentar nesse tipo de terreno que os soldados ingleses, “meros autômatos”, refletindo a mentalidade produtiva da Revolução Industrial que consolidou a máquina como o ideal a ser atingido, deixando de lado a individualidade do ser humano. Ainda que os admirasse, Burton fez esta observação para chamar a atenção para uma fraqueza dos soldados ingleses, a fim de que essas falhas fossem resolvidas.

De vez em quando, o explorador fazia comparações entre os “orientais” e os “irlandeses”, tanto em relação ao caráter quanto aos hábitos, e até em aspectos físicos –

²⁸ [No original] “These Albanians are at most half Asiatic as regards manner” (BURTON, 2014, v. 1, p. 136).

²⁹ [No original] “The late Captain Nolan determine that “individual prowess, skill in single combats, good horsemanship, and sharp swords render cavalry formidable,” these semibarbarians are wiser in their generation than the civilised, who never practise arms (properly so called), whose riding drill never made a good rider, whose horses are over-weighted, and whose swords are worthless. They have yet another point of superiority over us; they cultivate the individuality of the soldier, whilst we strive to make him a mere automaton” (BURTON, 2014, v. 1, p. 268).

provavelmente para oferecer referências mais familiares ao leitor inglês, valendo-se novamente da “operação de tradução” da “retórica da alteridade”: “o berbere, devo lembrar, é como se fosse o ‘Paddy’ [termo pejorativo usado para se referir ao irlandês] nesta parte do mundo, celebrado por seus touros e suas tolices” (BURTON, 2014, v. 1, p. 63, tradução nossa);³⁰ “os cidadãos [de Medina] deleitam-se em conversar sobre tâmaras como o irlandês sobre batatas” (BURTON, 2014, v. 1, p. 402, tradução nossa);³¹ “Como no celta, o polegar do árabe é bastante grande” (BURTON, 2014, v. 2, p. 83, tradução nossa).³² As comparações com os irlandeses prosseguem: “mas o árabe, com simplicidade e *páthos*, possui um fogo, uma força da linguagem, e uma profundidade de sentimento, que o irlandês, por mais admirável que seu verso seja, nunca poderia rivalizar” (BURTON, 2014, v. 2, p. 93, tradução nossa);³³ “eles [beduínos], como os camponeses irlandeses, odeiam e temem [os militares]” (BURTON, 2014, v. 1, p. 261, tradução nossa);³⁴ “o oriental paga a conta do médico como o irlandês paga o seu aluguel, queixando-se” (BURTON, 2014, v. 1, p. 54, tradução nossa).³⁵ Os camponeses europeus também foram usados como referência de comparação, pois eles, como os “orientais”, queriam que o médico “fizesse valer o dinheiro deles”, por isso Burton tinha que prescrever algo “sólido e material” junto com alguma ação que causasse dor (BURTON, 2014, v. 1, p. 268, tradução nossa).³⁶

Não é de surpreender a comparação entre os “orientais” e irlandeses e camponeses, que eram comumente vistos como os outros internos dos ingleses e de uma Europa urbana. Burton escreveu *Pilgrimage* em um momento em que a Inglaterra passava por transformações sociais profundas, sentindo os efeitos da Revolução Industrial, que acabou por levar à organização da classe trabalhadora e à sua luta pela ampliação dos direitos de igualdade social. Então, é preciso ter no horizonte que a concepção conservadora e aristocrática de estrutura social via essas classes como uma “ameaça” que deviam ser melhor controladas (GEBARA, 2010, p. 44).

Nesse contexto, o domínio colonial torna-se de importância estratégica não só política mas até de caráter psicológico: pois se há uma ascensão social modificando a

³⁰ [No original] “The Berberi, I must remark, is the ‘Paddy’ of this part of the world, celebrated for bulls and blunders” (BURTON, 2014, v. 1, p. 63).

³¹ [No original] “The citizens delight in speaking of dates as an Irishman does of potatoes” (BURTON, 2014, v. 1, p. 402).

³² [No original] “As in the Celt, the Arab thumb is remarkably long” (BURTON, 2014, v. 2, p. 83).

³³ [No original] “But the Arab, with equal simplicity and pathos, has a fire, a force of language, and a depth of feeling, which the Irishman, admirable as his verse is, could never rival” (BURTON, 2014, v. 2, p. 93).

³⁴ [No original] “whom they, like Irish peasants, hate and fear” (BURTON, 2014, v. 1, p. 261).

³⁵ [No original] “The Eastern pays a doctor’s bill as an Orishman does his ‘rint’, making a grievance of it” (BURTON, 2014, v. 1, p. 54).

³⁶ [No original] “Whatever you prescribe must be solid and material, and if you accompany it with something painful, such as rubbing to scarification with a horse-brush, so much the better. Easterns, like our peasants in Europe, wish the doctor to ‘give them value of their money’” (BURTON, 2014, v. 1, p. 54)

hierarquia de classes da metrópole, o domínio sobre povos e territórios distantes pode acabar funcionando como um “substituto”, uma “continuação natural” ou até um “escape” para o tipo de dominação que parece estar em risco na metrópole.

Desse modo, a função do discurso colonial é a “criação de um espaço para ‘povos sujeitos’ através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer” (BHABHA, 2007, p. 111). Ele se legitima pela produção de conhecimentos estereotipados do colonizador e do colonizado que são avaliados dicotomicamente. O objetivo do discurso colonial é, portanto, apresentar o colonizado como “uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”. Além disso, o discurso colonial produz o colonizado como uma “realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (BHABHA, 2007, p. 111). E de alguma forma, é o que Burton acabou por fazer em grande parte de *Pilgrimage*,³⁷ ainda que tenha tido contato mais próximo com vários “orientais” graças à presença de Abdullah, este também um “oriental”.

Referências

BARROSO, Giane Aparecida. *Pensando a Guerra do Paraguai: representações simbólicas*. 2005. 131 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2005.

BATISTA, Eduardo Luis Araújo de Oliveira; VIEIRA, Else R. P. Sir Richard Burton e Elizabeth Bishop: Pioneiros na tradução da literatura brasileira em língua inglesa. *Ipotesi*, Juiz de Fora, vol. 13, n. 1, p. 13-25, jan./jul. 2009.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BIVONA, Daniel. *Desire and Contradiction: Imperial Visions and Domestic Debates in Victorian Literature*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1990.

BURTON, Richard Francis. *Personal Narrative of a Pilgrimage Al-Madinah & Meccah*. 2 vols. New York: Dover Publications, 2014.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África de Richard Francis Burton*. São Paulo: Alameda Editorial, 2010.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações*. 2006. 233 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

³⁷ É importante deixar claro que, apesar dessas generalizações, a relação de Burton com personagens individuais de *Pilgrimage* acaba tornando mais complexas e ambíguas essas representações, principalmente por causa do seu disfarce de Shaykh Abdullah. No entanto, esse não é o tema deste artigo.

GEBARA, Alexander Lemos de Almeida. *A experiência do contato*. As descrições populacionais de Richard Francis Burton. 2001. 176 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

GOODY, Jack. *O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. Tradução: Luiz Sergio Duarte da Silva. São Paulo: Contexto, 2013.

GRANT, Ben. *Postcolonialism, Psychoanalysis and Burton: Power Play of Empire*. New York & London: Routledge, 2009.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. 2a. ed. Tradução: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LAISRAM, Pallavi Pandit. *Viewing the Islamic Orient: British travel writers of the nineteenth century*. New Delhi: Routledge, 2006.

MCCLINTOCK, Anne. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge, 1995.

MIRZA. In: COLLINS DICTIONNARY. Londres: Collins, 2011. Disponível em: <http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mirza?showCookiePolicy=true>. Acesso em: 04 jun. 2016.

MORAES, Caléu Nilson. *O racista ignóbil e o perspectivista compassivo: refletindo sobre as traduções dos poemas de A kasidah de Richard Burton*. 2014. 174 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2014.

RICE, Edward. *Sir Richard Francis Burton: O agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu o Kama Sutra e trouxe As mil e uma noites para o Ocidente*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

ROY, Parama. Oriental Exhibits: Englishmen and Natives in Burtons's *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*. *Boundary 2*, vol. 22, n. 1 (1995), p. 202. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/303666>. Acesso em: 04 jun. 2016.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SANTOS, Patricia Teixeira. *Fé, Guerra e Escravidão: Uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Editora FAP-Unifesp, 2013.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Tradução: Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Wilton Carlos Lima da. *As terras inventadas: discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*. São Paulo: UNESP, 2003.

TORCATO, Lisa Marina Ofélia. *Sir Richard Francis Burton: Andarilho nas fronteiras entre Oriente e orientalismo*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

TROJANOW, Ilija. *O colecionador de mundos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WALLEN, John. Burton, Said and Postcolonial Theory: An Unreasonable Discourse. *The Victorian*, vol. 1, n. 2, 2013, p. 1-36.

WEISSHEIMER, Felipe Salvador. *Richard Francis Burton e a inserção do Kama-Sutras como um manual sexual entre os vitorianos* (Inglaterra, 1883). 2014. 130 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2014.

WILLIAMS, Philip. Extreme Virtue and Horrible Vice: Sir Richard Francis Burton and Orientalism [s.d.]. Disponível em: <http://www.writerightnow.co.uk/wp-content/uploads/2012/11/extreme-virtue-and-horrible-vice-by-phil-williams.pdf>. Acesso em: 04 jul. 2015.