JOSIANE ROBIDAS

POUR LE PLAISIR DE LA CHOSE

Analyse de contenu des conceptions et des usages du *Kāmasūtra* dans l'Occident contemporain

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise avec mémoire en anthropologie
pour l'obtention du grade de maîtrise (M.A.)

DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2010

© Josiane Robidas, 2010

Résumé

Ce mémoire a pour but de retracer comment le *Kāmasūtra*, traité classique hindou sur l'art de vivre et d'aimer, est présenté et véhiculé dans l'Occident depuis sa première traduction, tant pour son interprétation, sa diffusion et sa réception que pour ce qu'il permet comme regards sur les représentations des sexualités occidentales. L'analyse de contenu a été faite à partir d'un corpus très hétérogène, contenant à la fois des traductions, des ouvrages scientifiques (qui permettent notamment la remise en contexte du *Kāmasūtra* dans sa culture d'origine) ainsi que des textes de vulgarisation sur la sexualité, et offre un aperçu des idées en circulation sur ce livre et sur les sexualités. Afin de mieux comprendre comment un texte célèbre, mais somme toute peu lu, a reçu une telle réputation, je présente une première histoire critique du *Kāmasūtra*, ainsi que des commentaires sur nos représentations de la sexualité et sur les rapports de genre.

Abstract

This master's thesis aims to show how a classical Hindu treatise on the art of living and on love, the *Kāmasūtra*, is introduced and transported in the West since its first traduction, from various points of view: its interpretation, diffusion, reception, and representations in Western sexualitys. A content analysis was made on a very mixed corpus, including translations of the *Kāmasūtra*, science books (which, among other things, allow us to replace the *Kāmasūtra* in its original cultural context) as well as popular sex books, so as to get a glimpse of the flow of ideas on this text and on sexualities. This master's thesis also features the first critical history on the *Kāmasūtra*, a famous but seldom read book, in order to understand better its reputation and to explain our sexual representations and gender relations.

Remerciements

Merci à Mme Sylvie Poirier et M. André Couture, mes deux guides dans cette aventure, pour leur patience et leur encouragement, ainsi qu'à Mme Marie-Andrée Couillard.

Merci également aux membres de ma famille, aux ami(e)s et connaissances qui ont bien voulu garder les yeux ouverts et me signaler plusieurs documents pour constituer mon corpus. Merci à ceux qui ont patiemment supporté mes explications sur le *Kāmasūtra* et qui m'ont ainsi poussée à clarifier mes idées (surtout Karoline et David). Merci à mes parents pour leur soutien et leur participation à la correction de ce mémoire, et spécialement à ma mère qui a joué les gardiennes dans la dernière ligne droite (la plus ingrate).

Enfin, un merci tout particulier à mon premier lecteur, et le plus assidu, David.

Table des matières

INTRODUCTION 1

CHAPITRE 1 CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE 5

1.1 PROBLÉMATIQUE DU *KĀMASŪTRA* 5
1.1.1 Définition du problème : Le *Kāmasūtra*, entre l'Inde et l'Occident 6
1.1.2 Importance du problème : Pourquoi le *Kāmasūtra*? 8
1.1.3 État de la question : Bases théoriques pour l'analyse 16
1.1.3.1 Sexualité et anthropologie 17
1.1.3.2 Anthropologie de la mondialisation : Le *Kāmasūtra* et les transformations culturelles 22
1.1.3.3 Anthropologie économique : Le *Kāmasūtra* comme bien de consommation 25
1.1.3.4 Analyse littéraire de la réception : Le *Kāmasūtra* comme livre 29
1.1.4 Objectif de la recherche 38
1.2 MÉTHODES DE RECHERCHE 40
1.2.1 Types de méthodes utilisées : analyse documentaire et analyse de contenu thématique 43
1.2.2 Étapes de recherche et leur concrétisation 45
1.2.2.1 Première phase : Exploration ou préanalyse 46
• Constitution du corpus 49
1.2.2.2 Deuxième phase : Constitution de l'objet ou préparation du matériel 55
1.2.2.3 Troisième phase : Analyse du discours ou exploitation du matériel 66
1.2.2.4 Quatrième phase : Reconstruction du sens ou traitement des résultats obtenus et interprétation 67
1.2.2.5 Cinquième phase : Articulation au domaine non discursif 68
1.2.3 Questions éthiques 69

CHAPITRE 2 DIACHRONIE : DIFFUSION ET RÉCEPTION DU *KĀMASŪTRA* EN OCCIDENT 71

2.1 DES FRAGMENTS D'HISTOIRE DU *KĀMASŪTRA* ET DE SA DIFFUSION EN OCCIDENT 72
2.1.1 *Kāmasūtra* à la fin du 19e siècle : Découverte occidentale et première traduction 73
2.1.1.1 Le décor : Angleterre victorienne 73
2.1.1.2 La vedette : Petite biographie de Sir Richard Francis Burton 75
2.1.1.3 Le scénario : « Découverte » du *Kāmasūtra* et sa première traduction 77
• Deux variantes sur la découverte du *Kāmasūtra* 81
2.1.2 *Kāmasūtra* à la fin du 20e siècle : Traductions et produits dérivés 82
2.1.2.1 Traductions du *Kāmasūtra* en Occident 84
2.1.2.2 Produits dérivés du *Kāmasūtra* : Les « faux » *Kāmasūtra* 87
• Exemples de libertés par rapport au *Kāmasūtra* dans les produits dérivés 91
2.2 RÉCEPTION DU *KĀMASŪTRA* EN OCCIDENT SELON LES ÉPOQUES 93
2.2.1 Première publication du *Kāmasūtra* : Comment éviter la censure? 94
2.2.2 Quelques exemples de censure du *Kāmasūtra* en Occident 97
2.2.3 Consommation actuelle du *Kāmasūtra* en Occident 99
2.2.3.1 Public visé dans les éditions occidentales 100
2.2.3.2 Réputation et utilité du *Kāmasūtra* pour le lecteur moderne 102
a) Un *Kāmasūtra* érotique? 103
b) Raisons de l'utilisation du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés 105
2.2.3.3 Critiques modernes de la traduction de Burton 110

CHAPITRE 3 SYNCHRONIES : UN OBJET CULTUREL, LE *KĀMASŪTRA* 116

3.1 ÉTUDE LITTÉRAIRE DES CARACTÉRISTIQUES DU *KĀMASŪTRA* 120
3.1.1 Contenu du *Kāmasūtra* 121
3.1.2 Structure du *Kāmasūtra* 127
3.1.3 Style du *Kāmasūtra* 131

3.1.4 Descriptions du *Kāmasūtra* et traductions des termes 136
3.2 INFORMATIONS CONTEXTUELLES SUR LE *KĀMASŪTRA* 140
3.2.1 Vātsyāyana, l'auteur du *Kāmasūtra* 140
3.2.2 Datation et lieu d'origine du *Kāmasūtra* 144
3.2.3 Éléments socioculturels du *Kāmasūtra* 148
3.2.3.1 Public visé en Inde ancienne 149
3.2.3.2 Arts et savoirs 153
3.2.3.3 Mythe d'origine du *Kāmasūtra* 156
3.2.4 Relations entre le *Kāmasūtra* et la littérature hindoue 159
3.2.4.1 Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) 159
3.2.4.2 Érotologie hindoue : La « science » de l'érotique comme branche de la littérature 164

CHAPITRE 4 RAPPORTS ENTRE LE *KĀMASŪTRA* ET LA SOCIÉTÉ OCCIDENTALE : REGARDS SUR LES REPRÉSENTATIONS DE LA SEXUALITÉ OCCIDENTALE DANS LA LITTÉRATURE KAMASÛTRAÏENNE 171

4.1 PRATIQUES DE LA SEXUALITÉ DANS LA LITTÉRATURE KĀMASŪTRAÏENNE 172
4.1.1 Positions de coït 172
4.1.1.1 Critiques des classifications des positions de coït 173
a) Classification d'Ellis (1937-1942) et de Kinsey (1953) 174
b) Classification de Van de Velde (1972) 175
c) Classification d'Upadhyaya (1965) 176
d) Proposition pour une nouvelle classification des positions de coït 176
4.1.1.2 Des plaisirs chiffrés 179
4.1.1.3 Commentaires sur les positions dans le corpus 184
4.1.1.4 Exposé des positions dans le corpus 186
4.1.2 Autres pratiques dans le corpus 192
4.1.2.1 Importance du changement 192
4.1.2.2 Pratique de la sodomie et de l'amour oral 196
4.2 CONCEPTIONS DES SEXUALITÉS ANALYSÉES SELON TROIS PÔLES (NATURE, CULTURE ET INDIVIDU) 204
4.2.1 Du côté de la nature : Modèles zoologiques dans les conceptions sur la sexualité 205
4.2.2 Du côté de la culture : Amour sexuel, pluriel et contextuel 211
4.2.2.1 Considérations générales et discours sexuels occidentaux 211
4.2.2.2 Rapports de genres 214
4.2.2.3 Prestige des plaisirs 222
4.2.2.4 Un relativisme sexuel 226
4.2.2.5 Acte sexuel sécuritaire 229
4.2.3 Du côté de l'individu 231
• Paradoxe de la normalisation et de l'émancipation 234
4.3 ICONOGRAPHIE DANS LA LITTÉRATURE KĀMASŪTRAÏENNE 238
4.4 *KĀMASŪTRA* ET « SCIENTIA SEXUALIS : SUR LA SCIENTIFICITÉ DU *KĀMASŪTRA* 244

CONCLUSION (PROVISOIRE) 249

BIBLIOGRAPHIE 261

ANNEXE 1 : INFORMATIONS SUR LE CORPUS ÉTUDIÉ 306

ANNEXE 2 : CODES DE L'ANALYSE DE CONTENU ET LEURS RAMIFICATIONS 308

ANNEXE 3 : COMPARAISON DE LA LISTE DES 64 ARTS SELON LES TRADUCTEURS 320

ANNEXE 4 : STATISTIQUES DES CITATIONS ET DES RÉFÉRENCES AU *KĀMASŪTRA* DANS LES PRODUIS DÉRIVÉS 330

ANNEXE 5 : LE *KĀMASŪTRA* COMME MYTHE 331

Liste des tableaux

Tableau 1 : Comparaison (extrait 1 : I : 1-5) de cinq traductions du *Kāmasūtra* 48

Tableau 2 : Comparaison (extrait : 1 : I : 1-5) de huit traductions du *Kāmasūtra* 50

Tableau 3 : Textes du corpus classés comme « érotologie hindoue » et leur résumé 56

Tableau 4 : Textes du corpus classés comme « introductions au *Kāmasūtra* » et leur résumé 58

Tableau 5 : Textes du corpus classés comme « sélections du *Kāmasūtra* » et leur résumé 59

Tableau 6 : Textes du corpus classés comme « réécritures du *Kāmasūtra* » et leur résumé 60

Tableau 7 : Textes du corpus classés comme « sexologie avec influence hindoue » et leur résumé. 61

Tableau 8 : Textes du corpus classés comme « articles sur le *Kāmasūtra* » et leur résumé 62

Tableau 9 : Textes du corpus classés comme « simple utilisation du terme 'Kāmasūtra' et sexologie sans influence hindoue » et leur résumé 64

Tableau 10 : Datations du *Kāmasūtra* selon les sources 145

Tableau 11 : Comparaison de *dharma*, *artha*, *kāma* et *mokṣa* selon les traducteurs 163

Tableau 12 : Schéma (résumé) du classement des positions de coït 178

Tableau 13 : Types et nombre de positions présentés dans le corpus 182

Tableau 14 : Statistiques des positions selon les auteurs 183

Tableau 15 : Typologie selon la grosseur des organes génitaux et codification des unions 189

Tableau 16 : Schéma (légèrement modifié) de Barthes (le « système sémiologique second » [*ibid.* : 199]) 333

Introduction

Le mot est lancé. Ce texte parle du *Kāmasūtra*. Mais sait-on vraiment de quoi il s'agit? Est-ce un livre d'images (un peu, beaucoup?) osées? Un livre sur la sexualité (et les positions de coït)? Un art de vivre, ou une science? Pour le moment, on peut déjà affirmer que les perceptions du *Kāmasūtra* peuvent être multiples (et ont tendance à frapper l'imagination). Et, sans gâcher la chute, on peut également affirmer qu'il existe un écart entre celles de l'Inde, son pays d'origine, et celles de l'Occident. Mais à quel point? Et comment prend forme cette distinction?

J'ai traité le *Kāmasūtra* comme un objet qui a subi ce que Hendrickson (1994 : 108-109) nomme un « bricolage culturel », c'est-à-dire des (ré)interprétations des sens donnés à ce texte et des transformations, afin de devenir ce qu'on en sait aujourd'hui : en gros, un « livre de positions de coït ». J'ai cherché ce qu'on dit du *Kāmasūtra*, sans porter de jugement de valeur sur de tels discours.

Le *Kāmasūtra* est un sujet ardu (et c'est un euphémisme!). Difficile, en premier lieu, parce qu'il m'a fallu débuter à zéro ou presque pour mon analyse : rien n'a été fait sur le sujet, que ce soit en anthropologie ou en sciences sociales. Il y a quelque chose d'excitant et d'inquiétant à tracer les limites d'un tel objet d'étude et on me pardonnera ici mes erreurs de débutante. Toujours dans l'optique d'un sujet nouveau, les sections de synthèse (avec les résultats) sont assez courtes, puisqu'il faut d'abord décrire et observer rigoureusement (ce qui peut paraître fastidieux) un tel phénomène, avant de pouvoir aller plus loin et d'utiliser ces données pour un niveau plus élevé d'analyse. N'oublions pas, également, que ce texte se veut davantage un débroussaillage ou un canevas de recherche, plutôt qu'une solution définitive à la question posée par le *Kāmasūtra* et sa réputation en Occident.

Compliqué, ensuite, parce qu'il faut accumuler des données. Or le *Kāmasūtra* est connu, mais rarement lu. Les quelques sondages rapides que j'ai effectués m'ont donné à peu près toujours les mêmes résultats : si on demande de le caractériser, on obtient pour réponse des éléments concernant son contenu en termes de descriptions de positions sexuelles, parfois aussi sur son ancienneté et sur son origine indienne. À part ces quelques idées, c'est le néant. Cependant, une recherche digne de ce nom ne peut se contenter de si peu.

Pénible, enfin, parce que le *Kāmasūtra* fait partie (avec raison?) du domaine sexuel, ce qui conduit à diverses conséquences pour le chercheur. J'ai eu (est-il nécessaire de le préciser?) des problèmes à

justifier auprès de plusieurs personnes, dans le milieu universitaire notamment, le sérieux de ma recherche, avant comme pendant celle-ci. Je tiens donc à remercier tous ceux qui m'ont fait confiance et ceux qui ont cru à l'intérêt de ma démarche. Quant à déclarer à des gens du grand public qu'on travaille sur le *Kāmasūtra*, il faut s'attendre à des conséquences immédiates. La plupart arriveront à la conclusion que le chercheur en question aime le sexe (surtout s'il s'agit d'une chercheuse, qu'on regardera comme une bête curieuse). Certains se proposeront même plus ou moins gracieusement comme cobayes...

Mais vers quoi se tourner, alors? J'ai décidé de prendre le sujet depuis le début, c'est-à-dire d'analyser les textes. Il faut d'abord comprendre que tout se qui porte le titre de *Kāmasūtra* ne se rapporte pas nécessairement au même texte, ni aux mêmes idées... Il y a des variations sur le thème du *Kāmasūtra*, des copies, des imitations, des réécritures, sans compter tout ce que les diverses traductions peuvent comporter comme différences. Un sérieux ménage s'imposait, qui n'est pas terminé, mais simplement amorcé.

J'ai voulu comprendre, à travers cette étude, pourquoi on arrive toujours à l'équation « *Kāmasūtra* = sexualité ». J'ai décrit les formes prises par les textes modernes qui s'en réclament, leurs contenus, leurs implications sur notre sexualité et nos rapports homme-femme. Il m'a fallu faire une histoire critique du texte, comment il s'est diffusé en Occident depuis sa première traduction jusqu'à nos jours, comment on le décrit, comment on le critique et le réinvente. J'ai résumé les connaissances sur le contexte original du texte, savoirs transmis parfois dans les œuvres occidentales qui se proclament des *Kāmasūtra*. Enfin, j'ai fait des liens entre le *Kāmasūtra*, ses successeurs et notre sexualité, sans éviter la fameuse question des positions de coït.

Ce mémoire est divisé en quatre chapitres. Dans le premier, « Cadre théorique et méthodologique » (p. 5 et sqq.), comme son nom l'indique, sont exposées la revue de littérature ainsi que les pistes d'analyses privilégiées, suivies des méthodes de recherche. Dans un premier temps, les divers concepts et théories sur la sexualité en anthropologie sont examinés. Avec le *Kāmasūtra*, il faut tenir compte de la recherche de la jouissance pour elle-même (peut-être ici conçue comme synonyme de bonheur). Il s'agit d'une idée communément admise, mais encore peu étudiée dans les milieux scientifiques. Dans un deuxième temps, l'idée du *Kāmasūtra* comme un objet culturel ou marchandise dans un monde en mondialisation sera explorée. C'est la (ou les) signification(s) donnée(s) au livre, ainsi que ses transformations physiques et son parcours qui y ont été analysés. J'y explore aussi des pistes offertes par les études littéraires, qui contribuent à affiner mon analyse du *Kāmasūtra*. Finalement, les bases méthodologiques et la démarche suivies dans ce processus

sont expliquées. Avec comme principes l'analyse documentaire et l'analyse de contenu, un corpus[1] de 44 références a été réuni et examiné, le tout jumelé à l'utilisation d'une comparaison entre huit traductions françaises et anglaises du *Kāmasūtra* que j'avais faite en préparation pour ce mémoire.

Notons que ma démarche devient par la suite à la fois diachronique et synchronique. En effet, je décris le processus historique de la diffusion et de la réception du *Kāmasūtra* en Occident à partir de la fin du 19e siècle (date de sa première traduction en anglais) jusqu'à aujourd'hui (Chapitre 2). Par la suite, je prends toutes mes données, qui font partie d'un même ensemble (celui de textes en référence au *Kāmasūtra*), et je les analyse sans poser de jugement sur leur origine, leur valeur, leur type ou la chronologie (Chapitre 3).

Ainsi, dans le deuxième chapitre, « Diachronie : Diffusion et réception du *Kāmasūtra* en Occident » (p. 71 et sqq.), je dresse un portrait (bien sûr incomplet) de l'histoire occidentale du *Kāmasūtra*, en commençant par le récit de sa première traduction qui fait l'objet d'une fascination dans mon corpus. Par la suite, je propose un début de classification des multiples traductions et produits dérivés basés sur le *Kāmasūtra*. J'ai aussi tenté de relever les traces des mentions du *Kāmasūtra* à travers les chroniques sur la censure et sur les problèmes vécus par les éditeurs entreprenants, tout en expliquant comment est reçu et consommé le texte dans l'Occident actuel.

Dans le troisième chapitre, « Synchronies : Un objet culturel, le *Kāmasūtra*» (p. 116 et sqq.), nous verrons, en prenant pour bases principales les données fournies dans le corpus, ce qu'est le *Kāmasūtra* comme texte et comme production culturelle. Ainsi, dans son contexte hindou d'origine, on parle d'un livre, avec un auteur, une datation, une origine, des caractéristiques littéraires de structure et de style. On le décrit d'une façon particulière dans mon corpus, tout en fournissant des traductions aux termes « kāma » et « sūtra ». On donne également quelques informations sur la société et la culture indiennes à l'époque du *Kāmasūtra* (dans un désir de le replacer dans son contexte), à travers le public visé et des considérations sur les arts et les sciences indiens. De plus, au sein de la littérature indienne, il a un mythe d'origine, tout en s'inscrivant dans une classification des activités humaines (le *trivarga*) et littéraire (l'érotologie hindoue). Il ne s'agit pas ici de proposer un traité savant ou indianiste sur l'Inde et sur le *Kāmasūtra :* le lecteur se rappellera qu'il s'agit d'une rétrospective des conceptions à propos de l'Inde et de sa littérature dans le cadre d'un corpus d'analyse principalement composé d'ouvrages de vulgarisation.

---

[1] J'utilise le terme « corpus », à la suite de Cellard (1997) pour désigner l'ensemble des documents écrits utilisés pour cette recherche.

Le quatrième chapitre, « Rapports entre le *Kāmasūtra* et la société occidentale : Regards sur les représentations de la sexualité occidentale dans la littérature kamasûtraïenne »(p. 171 et sqq.), se penche plus précisément sur la question de la sexualité en lien avec le *Kāmasūtra* en Occident. En effet, les textes du corpus recommandent (et déconseillent) certaines pratiques et conceptions. Étant donné l'ampleur du sujet, j'ai limité à quatre les thèmes abordés ici, c'est-à-dire les positions de coït, les conceptions des sexualités (très sommairement), une analyse succincte de l'iconographie retrouvée dans mon corpus et une discussion sur le caractère scientifique du *Kāmasūtra* (et les implications de cette affirmation).

Enfin, dans la conclusion (p. 249 et sqq.), j'offre une synthèse de mes prémisses, ainsi que diverses intuitions qui devront être vérifiées ultérieurement. Plus précisément, j'y discute de l'importance du plaisir qui sous-tend tout l'intérêt pour ce livre et j'y fais un résumé, qui trace un portrait de ma conception du *Kāmasūtra* comme manuel sexuel. Également, j'y propose diverses pistes d'analyse rejetées pour la présente étude, notamment : la sémiotique, brièvement esquissée, ainsi que du lien possible du *Kāmasūtra* avec la théorie du don de Mauss.

D'après moi, une grande partie de la justification de cette étude se trouve résumée dans le choix même de son titre : j'ai voulu frapper l'imagination du lecteur en lui proposant un étrange nom. « Pour le plaisir de la chose » évoque en effet bien des significations. En tant que tel, on fait référence à la sexualité, mais également à une certaine ambiguïté (« chose » étant un des termes les moins précis de la langue française), tout en soulignant le rôle des préférences et de l'enthousiasme du chercheur dans le choix d'un sujet de recherche. Il n'est pas besoin de justifier un projet, quand on le fait « pour le plaisir » : « la chose » étant ce dont il s'agit, on peut donc « être porté sur la chose » tout en ne voulant pas l'identifier.

Chapitre 1 Cadre théorique et méthodologique

Le début d'une recherche est un moment à la fois délicat et crucial pour la poursuite de cet effort. Il importe de bien circonscrire son sujet d'étude et de trouver des méthodes appropriées pour recueillir et analyser les données. J'avoue avoir eu des problèmes avec cette démarche. D'une part, ayant terminé mon baccalauréat à l'automne, j'ai commencé mon cursus de maîtrise à l'hiver (c'est-à-dire avec un horaire décalé) en m'attaquant à la question de la méthode avant même d'avoir défini ma problématique. J'ai donc tourné en rond avant de comprendre qu'il me fallait absolument une question de recherche préalablement à l'élaboration de mes outils pour y répondre! Je ne saurai conseiller à d'autres de tenter cette démarche à l'envers.

D'autre part, il m'a fallu travailler avec un sujet presque vierge, et bâtir les fondations nécessaires pour pousser plus loin l'analyse du *Kāmasūtra*. Là où certains thèmes en anthropologie ou en sciences humaines sont étudiés depuis plusieurs décennies (un exemple parmi tant d'autres : le suicide, observé par Durkheim en 1897 [1967]), j'ai dû effectuer un premier défrichage et tenter de tracer des limites raisonnables à une recherche inédite.

Le but de ce chapitre est de répondre à deux questions préliminaires, soit quelles sont les connaissances déjà formulées sur le *Kāmasūtra* et comment les approfondir, tandis que le reste du mémoire a pour but d'apporter des solutions à ma question de recherche (présentée dans la section 1.1.4 « Objectif de la recherche », p. 39).

La problématique comporte quatre parties, soit la définition du problème où le *Kāmasūtra* est décrit une première fois (p. 6 et sqq.), l'importance du problème avec les définitions employées et l'intérêt général de la recherche (p. 8 et sqq.), l'état de la question qui résume les théories employées dans cette analyse (p. 16 et sqq.) et enfin l'objectif de la recherche contient la question de recherche et le programme suivi pour y répondre (p. 38 et sqq.). De son côté, la méthode propose trois sections : le type de méthodes utilisées (p. 43 et sqq.), les étapes de la recherche (p. 45 et sqq.) ainsi que les questions éthiques (p. 69).

1.1 Problématique du *Kāmasūtra*

Dans cette partie du mémoire, je trace un éventail des influences théoriques qui m'ont guidée à travers ma recherche. Je parle de points de repère, puisque le fait qu'il n'existe pas (encore) une tradition de recherche sur le *Kāmasūtra* en Occident (que ce soit en sciences sociales ou en

anthropologie) m'a obligée à grappiller ici et là des idées théoriques pour en construire une synthèse personnelle.

Je présenterai donc une première définition du problème à l'étude, c'est-à-dire un texte célèbre, mais peu lu, puis un aperçu de l'intérêt d'un tel sujet. Par la suite, mes bases théoriques seront résumées et commentées (sur la sexualité en anthropologie, sur l'anthropologie de la mondialisation, sur l'anthropologie économique et sur l'analyse littéraire de la réception), avant de préciser ma question de recherche.

1.1.1 Définition du problème : Le *Kāmasūtra*, entre l'Inde et l'Occident

Passés les sous-entendus grivois, il faudrait tout de même s'entendre sur ce dont on parle exactement. Je prends comme point de départ qu'il s'agit d'un livre hindou. Ce qui m'intéresse, c'est le *Kāmasūtra* en Occident, ou un objet culturel hindou déplacé et utilisé en Occident. Plus précisément, il me faut introduire de façon générale le problème, pour ensuite décrire brièvement l'historique du livre et clarifier le contexte culturel et social dans lequel je m'inscris.

Les cultures et les sociétés sont plus ou moins en perpétuel changement, se transformant à la fois sous l'action de facteurs internes et externes. Parmi ceux-ci, il faut noter l'influence des contacts entre les communautés, par l'entremise des voyages et des migrations, des échanges de personnes, de biens, de capitaux, d'informations, d'idéologies, etc[2]. Un des exemples d'objets en contact avec plusieurs cultures est le *Kāmasūtra*. En effet, s'il a été écrit en Inde, il a été abondamment cité en Occident depuis sa traduction.

Pourtant, par rapport aux sociétés occidentales, le *Kāmasūtra* fait l'objet d'une renommée sans faille, sans pour autant être vraiment connu. Si certains l'ont déjà eu en main, d'autres ne l'auront qu'entraperçu dans une librairie ou ailleurs; quelques dégourdis (ou pervers ou excentriques) l'auront même acheté, probablement pour les images; peu nombreux sont ceux qui l'auront lu, en partie et encore moins en entier. Quant à trouver un *Kāmasūtra* dans une bibliothèque, on court le risque de faire face à des livres perdus, manquants ou abîmés. Car certains lecteurs consomment avidement ce type de littérature – surtout les images –, en se l'appropriant parfois, et les ouvrages

[2] Cf. le modèle d'Appadurai (1990), avec ses « ethnoscapes », « technoscapes », « finanscapes », « mediascapes » et « ideoscapes ».

placés dans les réserves[3] le sont quelquefois moins par esprit de censure que pour leur propre protection.

Le *Kāmasūtra* est donc au centre d'un fait étrange (du moins en Occident) : tout le monde (ou presque) le connaît de réputation, et, en même temps, très peu l'ont lu[4]. Le *Kāmasūtra* est évocateur et ne laisse pas indifférent. On pourrait même parler d'une fascination pour le *Kāmasūtra :* si le contenu de ce texte fait écho dans l'esprit populaire, c'est principalement par sa référence à la sexualité et plus particulièrement aux positions de coït comme l'évoque Papin (1991 : 10) : « *Kâma-sûtra.* Ce mot qui déclenche les fantasmes exotiques suggère aussitôt des hommes et des femmes enlacés dans des postures impraticables[5]. » Cette réputation sert ailleurs à commercialiser plusieurs produits et services.

Une autre des particularités du *Kāmasūtra* tient à sa trajectoire, qui se dessine à la fois dans le temps et dans l'espace. Livre d'origine hindoue, datant des premiers siècles de l'ère chrétienne, il connaîtra en Inde une grande renommée, au point d'être considéré comme référence dans le genre littéraire érotique. En 1883, le *Kāmasūtra* a été pour la première fois traduit dans une langue occidentale, c'est-à-dire l'anglais, et publié sous la direction de Sir Burton pour un cercle de gentlemen amateurs d'écrits érotiques. Presque aussitôt, il a été censuré et interdit de publication dans les pays occidentaux, jusqu'à sa redécouverte et sa légalisation à partir des années 1960. Depuis, il a acquis ses lettres de noblesse et est présenté comme l'ouvrage par excellence en ce qui concerne les positions de coït – ce qui est assez semblable à ce qui s'est passé en Inde (comme quoi l'histoire se répète…).

Cependant, on ne peut pas dire que l'Occident utilise le *Kāmasūtra.* En fait, la plupart des sources ne font que le citer, soit pour le pasticher, soit pour le nommer ou y faire référence en passant. S'il ne s'agit pas d'utilisation (dans le sens où on emploierait le *Kāmasūtra*, on en tiendrait compte ou on en appliquerait les préceptes), on devrait plutôt parler d'évocation, d'un point de repère ou d'une autorité sur la sexualité, ou bien d'un classique (puisqu'il est connu de tous ou presque). Pour l'instant (car j'y reviendrai), retenons l'idée que le *Kāmasūtra* ne se contente plus, dans l'imaginaire

---

[3] La fonction d'une telle section peut différer selon les bibliothèques et les époques : livres rares ou précieux (pour éviter les vols et les bris), livres censurés, livres qui ne peuvent être empruntés… À remarquer le nom emblématique de « Enfer » d'il n'y a pas si longtemps pour les rayonnages de livres sur la sexualité (et sur les textes non approuvés par le clergé – cf. Lo Duca [2001 : 9] qui retrace le *Kāmasūtra* dans « l'ancien Enfer de la Bibliothèque Nationale » de France). Arcand (1991 : 20) rajoute qu'« enfer » vient en fait de « enfermés ».

[4] Fait aussi remarqué dans Doniger (2004 : 7), Doniger et Kakar (2002 : xi, l), Papin (1991 : 4e de couv., 9, 12, 17), Pinkney (2002 : 21, 41, 47), Sinha (1997 : 8), Smedt (2003 : 3), ainsi que dans Wikoff et Romaine (2003 : 4).

[5] Cf. Pande, 2001 : 19; Papin, 2000 : 5. Notons que j'ai choisi de ne pas corriger l'orthographe des termes sanskrits dans les citations.

occidental, d'être un livre : il est le signe (sémiotique) pour les positions de coït, il est le raccourci pour faire référence aux positions, il est devenu un fantasme à saveur exotique d'une sexualité sans cesse renouvelée.

Est-il besoin de préciser que les interprétations du *Kāmasūtra* en Inde (ancienne ou moderne) ne correspondent pas tout à fait (voire pas du tout) à ce que l'Occident propose? J'analyserai cette étrange construction symbolique, celle entourant le *Kāmasūtra*, qui a presque complètement mis de côté les significations hindoues liées à l'original pour lui en donner de nouvelles (ou plutôt pour l'adapter à son nouveau contexte).

On aurait pu faire une analyse du *Kāmasūtra* en Inde. Cependant, il existe déjà une abondante littérature sur le sujet (d'ailleurs bâtie par des auteurs indiens au cours des siècles[6]). Ma recherche se penchera plutôt sur l'Occident, plus particulièrement sur des textes publiés en France, au Canada, en Angleterre et aux États-Unis. De plus, il s'agit de l'Occident contemporain, c'est-à-dire, grosso modo, depuis la fin du 19^{e} siècle jusqu'à aujourd'hui.

Pour résumer, je m'interroge sur la réputation du *Kāmasūtra* et la fascination qu'il exerce dans l'Occident contemporain. Il s'agit ici de remonter aux origines de celles-ci, et de tenter d'expliquer comment et pourquoi on en arrive à un tel phénomène. S'il s'agit d'une histoire somme toute assez commune au premier abord, celle d'un texte d'abord décrié (en Occident, s'entend) pour son contenu « subversif » puis considéré comme un chef-d'œuvre indispensable, nous verrons qu'il possède d'autres caractéristiques intéressantes.

1.1.2 Importance du problème : Pourquoi le *Kāmasūtra*?

Lors de ma première rencontre avec le *Kāmasūtra* dans un cadre anthropologique, j'ai vite compris que ce champ d'étude ne constituait pas une priorité. Au contraire de sujets à la mode (si on peut parler ainsi d'un milieu académique), les chercheurs occidentaux ne semblaient pas y voir un intérêt. Pourtant, l'obstination des auteurs (et des éditeurs!) à publier des livres portant comme titre « Kāmasūtra » devrait intriguer. Mais en fait, pourquoi le *Kāmasūtra* serait-il autre chose que ce qu'on en dit? De quel droit (!) quelqu'un viendrait-il dire que nous sommes dans l'erreur? Y-a-t-il vraiment lieu d'y consacrer autant de temps et d'énergie? Ne serait-ce encore qu'une façade pour qu'un(e) étudiant(e) puisse regarder des photos cochonnes? J'ose affirmer qu'il y a un intérêt à étudier le *Kāmasūtra*, pour lui-même et pour son influence. Je développerai ici sur ce qui constitue

[6] Cf. Upadhyaya (1965) pour un exemple de ce type de textes.

exactement mon sujet de recherche, le *Kāmasūtra*, et des notions qu'il faut définir au préalable, pour poursuivre avec l'intérêt que présente cette analyse.

Un mot, d'abord, sur le livre. On peut traduire « *Kāmasūtra* » par « aphorismes sur le Désir[7] » (Malamoud, 1995 : 249). Il s'agit plus précisément d'un livre hindou, écrit par un brahmane dénommé Vātsyāyana, qui en a fait un recueil d'aphorismes, c'est-à-dire de maximes ou de pensées, destiné à l'enseignement des jeunes gens – filles et garçons (cf. Barua, 2001 : 19). Il a été utilisé en Inde depuis son écriture comme point de référence pour tout ce qui a trait à la vie sexuelle. Plus largement, c'est un manuel de techniques pour atteindre l'un des trois buts de l'Homme dans la classification des activités humaines du *trivarga*[8], c'est-à-dire le *kāma* – le désir et le plaisir sensoriels autant que sexuels. En tant que telle, c'est une étude de la vie sexuelle et de ses composantes dans le cadre d'une existence (principalement) masculine, citadine, très aisée et raffinée. Elle est écrite dans un style « raide, schématique, précis comme un code de loi » (Renou et Filliozat, 1947 – : 136). On parle ici, avec le personnage du *nāgaraka* (le « citadin ») qui est mis en scène dans le *Kāmasūtra*, d'une aristocratie exploitant tous les plaisirs, qui encourageait l'art et qui profitait d'une période de prospérité et de paix[9]. Parmi les techniques exposées dans le *Kāmasūtra*, il y a celles pour bien vivre (livre **1**[10]), pour faire l'amour (**2**), pour séduire un(e) partenaire (**3**), pour bien se conduire lorsqu'on est une épouse (**4**), pour séduire les femmes des autres (**5**), pour réussir dans la vie si l'on est une courtisane (**6**) et enfin pour utiliser des pratiques occultes, telles que l'envoûtement de partenaires, l'utilisation d'objets sexuels ou les aphrodisiaques (**7**).

Existe-t-il plusieurs *Kāmasūtra*? Malheureusement pour la clarté de mon sujet, oui. Outre le *Kāmasūtra* indien, que je me suis employée à décrire ci-dessus, d'autres textes portent le même titre. Ainsi, on trouvera dans mon corpus d'analyse beaucoup de textes qui se réfèrent plus ou moins au *Kāmasūtra*, sans pour autant avoir été écrits par Vātsyāyana. Précisons tout de suite une convention visant à les différencier : le titre en italiques (*Kāmasūtra*) sera toujours utilisé pour désigner le livre original, tandis que « Kāmasūtra » (avec les guillemets) réfère à l'ensemble des textes qui portent ce nom en Occident, mais qui sont des pastiches du premier. On retrouve plusieurs autres orthographes du mot, que ce soit avec ou sans accents, en un seul mot ou en deux,

---

[7] Cf. section 3.1.4 : « Descriptions du *Kāmasūtra* et traductions des termes » (p. 136 et sqq.).

[8] Cf. section 3.2.4.1 : « Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) » (p. 159 et sqq.).

[9] Comfort, 1963 : 121, 123-124; Daniélou, 1992 : 10; Doniger et Kakar, 2002 : XVI; Frédéric, 1987b : 589; Papin, 1991 : 9-28; Renou, 1961 : 341; Renou et Filliozat, 1947- : 135; Rocher, 1985 : 524-525, 529; Roy et Gidwani, 1984 : 263.

[10] Les livres du *Kāmasūtra* sont toujours indiqués en caractères gras dans cette analyse. Cf. les sections Chapitre 11.2.2.1 [« Première phase : Exploration ou préanalyse », p. 46 et sqq.] et 3.1.2 [« Structure du *Kāmasūtra* », p. 127 et sqq.] pour plus de détails.

avec ou sans trait d'union (*Kamasutra, Kâmasûtra, Kâma Sûtra, Kama Sutra, Kâma-Sûtra* ou *Kama-Sutra*, sans compter les formes diacritiques du sanskrit – avec kāma et sūtra)[11]. Autre source de confusion, si les auteurs semblent avoir conscience d'une nuance (ou d'une distinction) entre les divers « Kāmasūtra » et le texte original, peu nombreux sont ceux qui se donnent la peine de préciser quoi que ce soit à ce propos (à l'exception de Doniger et Kakar (2002) et de Doniger (2004)[12]). On fait de toute façon référence au *Kāmasūtra*, et il ne semble pas nécessaire d'en dire plus. Certains indices m'amènent d'ailleurs à penser que plusieurs auteurs de « Kāmasūtra » n'ont jamais lu ce qu'ils proclament être leur source d'inspiration, à savoir le *Kāmasūtra*. Mais j'en reparlerai.

Il n'y a pas que l'identification des textes qui apporte son lot de confusions possibles : certains termes doivent être employés de façon critique, surtout qu'ils sont d'usage courant. Le domaine de la sexualité recouvre ainsi des idées aussi variées que le fait d'être biologiquement et physiologiquement un homme ou une femme (ou un intermédiaire avec l'hermaphrodisme), le fait de se comporter socialement et culturellement comme tel, l'orientation sexuelle, les comportements sexuels et les conceptions sur la sexualité (en général ou en particulier)...! Aussi, il importe de bien différencier les termes « sexualité », « sexe » et « genre » tout d'abord (autour desquels existe une certaine confusion, du moins dans le grand public), puis l'orientation sexuelle et le plaisir (ce que je ferai ici en prenant pour base les interrogations des approches féministes en anthropologie[13]).

En parlant de « sexualité », on s'aperçoit rapidement qu'il y a une complexité à définir celle-ci, mais également que les définitions nous en apprennent beaucoup sur les valeurs et les idéologies de ceux qui les écrivent, selon leur culture et leur époque. Au lieu des définitions de « sexualité » communément admises (c'est-à-dire dans les dictionnaires courants), qui ont des connotations naturalistes ou psychanalytiques[14], j'ai donc retenu comme point de départ pour ma réflexion celle

---

[11] Je donne ces précisions pour de futurs chercheurs qui souhaiteraient obtenir tous les résultats possibles sur les systèmes de recherche (documentaire ou Internet). L'orthographe préférée dans ma recherche est *Kāmasūtra* (qui serait la plus proche du sanscrit original (André Couture, comm. pers.). Lorsque d'autres orthographes étaient utilisées dans des citations, elles n'ont pas été modifiées.

[12] Doniger (l'auteure probable des deux textes), n'analyse pas vraiment le phénomène : elle ne fait que le décrire sur le mode anecdotique.

[13] Notamment : Collectif Clio, 1992; Dagenais, 1996; Descarries, 1998; Faludi, 1993; Franklin et Stacey, 1991; Haraway, 1989 et 1991; Lamoureux, 1998; Piron, 1992; Strathern, 1992.

[14] Dans le *Petit Robert* (2007. Italiques, gras et souligné dans l'original), la sexualité est « 1- Biol. Caractère de ce qui est sexué, ensemble des caractères propres à chaque sexe. *Sexualité des bactéries. Sexualité des plantes. Absence de sexualité.* **[voir] asexualité.** 2- (1884) Ensemble des comportements relatifs à l'instinct sexuel et à sa satisfaction (liés ou non à la génitalité). **[voir] libido.** *Sexualité infantile, adulte. « Trois essais sur la théorie de la sexualité », de Freud. Stades oral, anal et génital de la sexualité* **([voir] sexuel).** — *Troubles de la sexualité :* anorgasmie, éjaculation précoce, frigidité, impuissance, nymphomanie, satyriasis. » Notons que le terme « libido », d'acception courante depuis 1913 (d'après le *Petit Robert* [2007]), a été créé par Freud (1951, 1985a, 1985b), et que les stades de la sexualité sont également dus à ce

fournie par Bernos, Guyon et Lécrivain (1985 : 7), qui tente d'inclure le plus d'éléments possible : il s'agit de l'« ensemble des images, des idées, des comportements, des gestes relatifs aux activités sexuelles, que celles-ci soient destinées à la reproduction ou au plaisir. » Qu'il soit bien clair néanmoins que je ne considère aucunement cette proposition comme un terme à mon questionnement. De plus, j'ai souvent privilégié la forme plurielle de « sexualités », pour bien montrer l'hétérogénéité plus ou moins présente au sein de toute communauté, ainsi que les changements constants au sein des pratiques et des conceptions. Je ne prétends pas parler de *la* sexualité (dans un sens statique et universalisant), mais des interprétations particulières, faites par des groupes et des individus, de plusieurs formes de sexualités, avec comme point commun le *Kāmasūtra*.

Dans mon corpus, il y a également une certaine ambiguïté par rapport à l'utilisation du terme « sexe », qui recoupe plusieurs significations. J'ai utilisé le dictionnaire *Le Petit Robert* (2007) afin de clarifier ces acceptions. J'obtiens deux grands ensembles de définitions, par rapport à l'espèce humaine et par rapport à la biologie en général.

1) Sur l'espèce humaine :

   a) il s'agit de la « Conformation particulière qui distingue l'homme de la femme en leur assignant un rôle déterminé dans la génération et en leur conférant certains caractères distinctifs » (*Le Petit Robert*, 2007 : « Sexe (A-1) »). On recouvre, comme le fait remarquer Caplan (1987 : 1), le même champ sémantique avec le mot anglais *sex* (j'emploie le même terme pour cette acception dans le présent travail);

   b) on retrouve aussi l'idée de « Qualité d'homme, qualité de femme (physique, psychique, sociale) » (*Le Petit Robert*, 2007 : « Sexe (A-2) ») : les sexes se résument donc, selon la conception exposée ici, à deux groupes, c'est-à-dire les hommes et les femmes, ce qui est loin d'être universellement reconnu (remplacé par « genre » dans mon mémoire – voir plus bas);

---

dernier (cf. 4.2.3 : « Du côté de l'individu », p. 231 et sqq.). Par contre, dans le *Petit Larousse illustré* (2005. Gras dans l'original), la sexualité est seulement naturalisée : « **1.** Ensemble des phénomènes sexuels ou liés au sexe, observables chez les êtres vivants. **2.** Ensemble des diverses modalités de la satisfaction instinctuelle liée à la reproduction de l'espèce. »

c) dans une acception un peu moins courante, il s'agit de l'« Ensemble des hommes ou des femmes » (*Le Petit Robert*, 2007 : « Sexe (A-3) »), comme dans les expressions « le sexe fort », « le sexe faible », « le deuxième sexe[15] », etc. (remplacé par « hommes » ou « femmes » ou « genre », selon le contexte);

d) « sexe » égale aussi « sexualité », « relation sexuelle » ou « coït[16] » (c'est exclusivement ces derniers termes qui seront employés pour cette acception) (*Le Petit Robert*, 2007 : « Sexe (A-4) »);

e) enfin, on parle également de « sexe » pour désigner les parties sexuelles, c'est-à-dire les organes génitaux et ce, pour les hommes comme pour les femmes (j'emploierai exclusivement cette expression dans mon mémoire ou les termes anatomiques correspondants et plus précis – pénis, vagin, etc.) (Caplan, 1987 : 1; *Le Petit Robert*, 2007 : « Sexe (A-5) »; Worthman, 1995 : 593-600).

2) Sur la biologie : le sexe est l'« Ensemble des caractères et des fonctions qui distinguent le mâle de la femelle en leur assignant un rôle spécifique dans la reproduction, par la production de gamètes mâles ou femelles » (*Le Petit Robert*, 2007 : « Sexe (B) »). Cette dernière acception ne sera pas utilisée dans mon analyse.

Autre dimension importante à clarifier, le « genre » a été proposé comme nouvelle catégorisation, notamment au sein des approches féministes, afin de supplanter (et de remplacer) le terme « sexe » trop lié à une conception biologique et physiologique de l'être humain[17]. On parlera donc de « sexe » pour référer au sens physiologique (définitions A-1 et B) et de « genre » pour les comportements appris qu'on relie à l'appartenance à un sexe et qui est un construit culturel et individuel (suppléant ainsi aux définitions A-2 et A-3)[18]. Notons que cette signification n'est pas

---

[15] Je renvoie ici le lecteur au questionnement de Simone de Beauvoir (1976, 1979) sur le statut des femmes dans la société occidentale dans *Le deuxième sexe*.

[16] À ce propos, cette acception ne s'est pas formée en même temps en anglais et en français. Caplan (1987 : 1) remarque qu'en anglais, le sens de « coït » du mot *sex* s'est fixé entre 1965 et 1975 d'après les définitions données au terme par *The Oxford English Dictionnary* (édition de 1965 comparée à celle de 1975), alors que *Le Petit Robert* (2007) la fait remonter à 1856 (la version du dictionnaire de 1996 parlait plutôt de 1889).

[17] Caplan, 1987b : 1; Descarries, 1998; Lamoureux, 1998 : 97; Morris, 1995; Visweswaran, 1997; Worthman, 1995 : 593-600. Notons qu'il existe aussi des débats sur le concept de « genre », accusé d'essentialisme (Visweswaran, 1997; Weston, 1993 : 346).

[18] Caplan, 1987b : 1; Worthman, 1995 : 593-600. Je souligne cependant ici que le dualisme sexuel correspond à un contexte culturel et historique précis : ce n'est pas une pratique unanimement adoptée par l'ensemble de l'humanité. Cf. la théorie du troisième sexe dans Saladin d'Anglure (1985), Davis et Whitten (1987), Weston (1993) et Morris (1995 : 579-581) ou encore la conception en Europe prémoderne d'un seul sexe et de deux genres, c'est-à-dire d'un pénis externe pour les hommes et interne pour les femmes (Morris, 1995 : 569).

encore entrée dans les usages : le *Petit Robert* (2007) n'en fait état ni dans ses définitions de « sexe », ni dans celles de « genre »[19]. Le « genre » vient en fait contredire l'idée sous-jacente aux termes « sexe » et « sexualité[20] » selon laquelle les différences entre les hommes et les femmes ont une origine naturelle, tout comme les caractéristiques rattachées à chacun et les comportements (y compris sexuels) attendus socialement[21].

Parmi les comportements sexuels possibles, il y a la question de l'orientation sexuelle. Toujours dans une volonté de transparence, notons que lorsque je ferai référence à l'homosexualité et à l'hétérosexualité (bien qu'elle existe également, je ne parlerai pas vraiment de bisexualité[22]), j'ai voulu avoir une définition aussi large que possible (c'est-à-dire qui tienne compte de l'ensemble des comportements et des pratiques inclus dans ces sexualités). Pour l'homosexualité, je suis la conception de Davis et Whitten (1987 : 79-80) :

> As used here the term homosexual behavior refers to erotic activity between two or more individuals of the same genetic sex. The definition may be extended to include the erotic feelings and patterns of sexual arousal focusing on individuals of the same genetic sex, but little is known cross-culturally about the affective component of homosexuality. Depending upon the genetic sex of the individuals, these activities may include fellatio, cunnilingus, interfemoral intercourse, anal intercourse, parallel masturbation, mutual masturbation, and the use of artificial phalli. Participants in homosexual activity vary in age, status, degree of interpersonal interest and commitment, level of sexual activity and experience, level of sexual arousal, financial involvement, degree of bisexuality, identification with normative gender roles, and desire for public display. These same factors vary in heterosexual activity [...]. (Davis et Whitten, 1987 : 79-80).

Toujours selon Davis et Whitten, l'hétérosexualité se décrit comme suit :

> As used here the term heterosexual behavior refers to activities involving sexual arousal and attraction between two or more people, at least two of whom are of opposite sexes. The focus of the arousal and attraction is on gratification found in an opposite-sex partner. Such activities

---

[19] Mon intérêt pour le dictionnaire semble peut-être exagéré, mais je reprends simplement l'idée exprimée par Arcand (in Arcand et Bouchard, 1995), selon lequel le contenu des dictionnaires pourrait être considéré comme une normalisation de la langue, c'est-à-dire qu'un mot accepté et défini d'une certaine façon sera déjà existant sous cette forme depuis un certain temps dans la population, avant d'être intégré officiellement par les institutions (en l'occurrence, l'Académie française et les dictionnaires pour la langue française). Il serait donc possible de chercher dans les dictionnaires un concept particulier et d'essayer de déterminer quels sont les idées sous-jacentes, les analogies, les présupposés qui construiront des conceptions liées à ce mot. Pour clarifier, disons que le dictionnaire, par ce qu'il en dira et surtout par ce qu'il ne dira pas, nous fournira une mesure de ce que les gens pensent depuis un certain temps et qui est renforcé par son acception dans un livre officiel, le dictionnaire (Arcand et Bouchard, 1995). Cf. Kincheloe et McLaren (2000 : 284) pour la notion de linguistique comme forme de régulation et de domination.

[20] Je parle ici de la définition du *Petit Robert* (2007) : « Ensemble des comportements relatifs à l'instinct sexuel et à sa satisfaction (liés ou non à la génitalité) ».

[21] Caplan, 1987 : 1; Jeannière, 1969 : 69-70; Worthman, 1995 : 593-600.

[22] J'ajouterai ici que la question de l'orientation a été et est mieux traitée ailleurs : rapidement, l'orientation sexuelle ne correspond pas, à mon avis, à des catégories « étanches » et exclusives. Il s'agit plutôt d'un continuum (cf. Kinsey et autres, 1948 et 1953).

> may include but are not limited to vaginal intercourse, anal intercourse, interfemoral intercourse, cunnilingus, fellatio, masturbation, and mutual masturbation. Heterosexual behavior may occur in or outside the context of marriage[23], and may or may not have procreation as a goal [...]. (Davis et Whitten, 1987 : 72-73).

Loin de vouloir être hétérocentriste, cette recherche doit pourtant rendre compte de la tendance à « oublier » l'homosexualité qu'on retrouve dans les textes du corpus analysé. Il appartient à d'autres d'en faire une critique.

S'avancer dans le sujet du *Kāmasūtra*, c'est aussi s'interroger sur les relations (et les différences!) entre sexualité, érotisme et pornographie. Ces notions sont peu claires, prenons le temps de souligner ce truisme, et leurs définitions varient suivant notamment le discours, l'individu, l'époque, la culture.

Pour la pornographie, j'ai choisi la définition synthèse d'Arcand (1991 : 30) qui se veut la plus courante : « une représentation de choses obscènes, c'est-à-dire de choses qui blessent délibérément la pudeur, laquelle est une honte ou une gêne qu'une personne éprouve à envisager des choses de nature sexuelle ». Et l'auteur de se moquer de ces « choses » imprécises. Mais, plus précisément, il restreint la pornographie à un phénomène social[24], identifié par consensus au sein d'une société (Arcand, 1991 : 33). La question de la pornographie a une certaine importance pour comprendre le phénomène du *Kāmasūtra* : en effet, il a été classé comme pornographique (cf. p. 93 et sqq.), tandis que plusieurs auteurs soulignent encore qu'il ne devrait pas en faire partie (cf. p. 103).

Ensuite, selon Dadoun (2003 : 7), l'érotisme inclut la sexualité, mais la dépasse aussi :

> L'érotisme trouve son étayage, sa source et ses ressources, sa primordiale substance et sa visée dominante, avouée ou secrète, dans la sexualité. Mais, s'y fondant tout entier, il la déborde de toutes parts, de sorte qu'on pourrait, pour une définition significative, l'élargir à tout ce qui, selon des modalités et équilibres culturels et personnels d'une extrême variété, relève des expériences, expressions et visions charnelles, existentielles, artistiques, philosophiques, politiques ou religieuses marquées en quelque façon au sceau de la sexualité humaine. En tous ces domaines, constitutifs de l'être même de l'homme, l'érotisme traite et met en scène, sous des formes et avatars multiples, ces objets irrécusables que sont le corps, perçu comme réalité unitaire et globale, les organes, envisagés dans leurs limites, fonctions et rôles distinctifs, la libido, énergie sexuelle irriguant la totalité du champ humain, et le désir, figurant, selon un consensus quasi universel, le ressort essentiel des activités humaines. Ces quatre facteurs – corps, organes, libido, désir – tissent entre eux des liens intimes, à géométrie variable, qui composent la texture même de l'érotisme. (Dadoun, 2003 : 7. Italiques de Dadoun).

---

[23] Rajoutons, pour la définition de l'homosexualité, que la question du mariage (ou de l'extra-conjugal) peut également être soulevée : plusieurs pays, dont le Canada, ont légalisé les mariages homosexuels depuis quelques années.

[24] Dans son importante œuvre sur la pornographie, Arcand (1991 : 29-80) explore pas moins de trois définitions de celle-ci, soit l'acception analytique (celle des spécialistes de la question), la signification donnée par le marché de la pornographie (celle des producteurs, des vendeurs et des acheteurs) ainsi que la classification liée à la censure (celle du pouvoir en place).

L'érotisme a, en quelque sorte, l'excuse d'une visée plus haute que la sexualité, surtout lorsqu'il s'agit d'art. On comprendra aisément que les auteurs de mon corpus cherchent à y attacher le *Kāmasūtra* (cf. p. 103 et sqq.).

Pour terminer avec les définitions, il faut rajouter celle du plaisir, qui constitue une dimension importante dans l'intérêt porté au *Kāmasūtra* par le public occidental. Concept mouvant (puisqu'il peut être différent dans sa forme, dans les sensations identifiées comme telles, mais aussi dans les moyens de l'obtenir), je retiendrai donc pour l'identifier une définition tout aussi large que les précédentes :

> [...] a definition admittedly imperfect and imprecise : « Sexual pleasure refers to functionally specific positive sensations evoked in the genitals and other relevant body parts when these body parts are stimulated. Sexual pleasure also includes the subjective experience of the positive sensations evoked by such stimulation. » He [Paul R. Abramson] contented that such experience is hard-wired at birth, innate and intrinsic to human capability, but may be moderated by the physical and cultural milieu. He saw the capacity for sexual pleasure as an evolutionary adaptation serving as an incentive to sexual exploration – exploration that may lead to, among other things, conception. He emphasized, however, that the value of sexual pleasure itself is recognized in both humans and other primates in the absence of awareness of its connection to conception and that sex is therefore pursued, traded, regulated, and commoditized in human and nonhuman communities[25]. (Paul R. Abramson, cité et expliqué dans Okami et Pendleton, 1994 : 87).

Le *Kāmasūtra* serait donc une sorte de « clé » vers le plaisir (parce qu'il donne des conseils notamment sur les positions). L'attention très favorable reçue par les divers acteurs qui mentionnent le terme « Kāmasūtra », tout en se faisant une idée très différente de ce qu'il contient et représente que celle(s) qu'on voit chez les hindous (anciens et modernes), justifie qu'on s'y intéresse. On peut ainsi se poser les questions suivantes : comment s'est bâtie une telle réputation? Pourquoi tout le monde connaît-il le *Kāmasūtra* sans l'avoir lu?

Outre cette absence de lecture (chez le grand public comme chez les auteurs de pastiches, les « Kāmasūtra »), on remarquera également un vide dans les analyses sur le *Kāmasūtra* en Occident. Malgré mes incessants efforts s'étalant sur plus de sept ans, aucune analyse, enquête, étude ou recherche sérieuse sur le *Kāmasūtra* par rapport à l'Occident n'a été trouvée. Les références dignes d'intérêt sont partielles et surtout très rares : elles traitent du *Kāmasūtra* par rapport à l'Inde ancienne et cherchent souvent à contester la réputation de « livre érotique » que celui-ci a acquise en Occident. On dirait que le problème qui me préoccupe a été considéré à l'envers, si je peux m'exprimer ainsi : comme si, devant le fait accompli d'une rumeur hors de contrôle sur le

[25] Il s'agit d'une définition du plaisir sexuel développée lors d'une conférence (« Theorizing Sexuality : Evolution, Culture, and Development », 19 au 27 mars 1993 à Cascais, au Portugal).

Kāmasūtra, on en était réduit à tenter de la contrer, plutôt que d'essayer d'en comprendre l'origine, les tenants et les aboutissants. Le *Kāmasūtra* en tant que sujet fut probablement considéré comme trop léger ou d'un intérêt trop négligeable pour un travail scientifique. J'explorerai aussi pourquoi il pourrait en être ainsi. À l'évidence, une analyse du *Kāmasūtra* permet de cumuler de nouvelles connaissances en sciences humaines (et donc, d'apporter ma modeste contribution à l'anthropologie).

Enfin, l'étude du *Kāmasūtra* permet de se placer dans deux champs de spécialisation actuels en anthropologie. Tout d'abord, en s'interrogeant sur les ré-interprétations du *Kāmasūtra*, il est possible de prendre position par rapport aux débats sur les processus de mondialisation actuels. Les stratégies du local face au global, de la construction des identités (nationales, culturelles, etc.) et des conceptions du monde[26] sont ici les enjeux de telles analyses. De plus, le *Kāmasūtra* permet d'investir le champ de la sexualité en anthropologie. Dans les sociétés occidentales, on identifie de nouvelles pratiques sexuelles dues (notamment) à l'utilisation de contraceptifs rendant la séparation entre la relation sexuelle et la reproduction encore plus nette et achevée, tandis qu'on déplore la crise dans le couple (selon l'avis général) et les alliances de moins en moins officielles ou durables. Il s'agit ici de se repositionner par rapport à l'étude de la sexualité à travers ses pratiques et ses conceptions, ainsi qu'à l'aune des relations entre les hommes et les femmes par rapport aux modèles de comportements et de pensées proposés par le *Kāmasūtra* d'une part, et par la construction imaginaire sur ce texte et des présupposés qui y sont véhiculés d'autre part.

On voit donc se profiler quelques questionnements : ce que sont le *Kāmasūtra* et les « Kāmasūtra », comment ils nous sont parvenus, ce qu'ils signifient par rapport aux sexualités, au sexe, aux genres (et aux relations entre eux), aux orientations sexuelles, à la recherche du plaisir. Ces questions diverses s'appuieront sur des théories, que je vais décrire dans les prochaines pages.

1.1.3 État de la question : Bases théoriques pour l'analyse

Suite à une évaluation préalable, un constat s'impose : rien, du moins selon mes recherches jusqu'à maintenant, n'a été fait en anthropologie[27] sur le *Kāmasūtra* dans un contexte occidental. Comment aborder un sujet nouveau, sans pour autant négliger les théories déjà établies?

---

[26] Gagné, N., 2001; James, 1994; Schwimmer, 1994.

[27] Ni, d'ailleurs, dans aucune discipline en sciences humaines, à l'exception, bien sûr, de l'histoire (pour l'Inde ancienne) mais dans une faible mesure. Je le répète : les textes explicatifs sur le *Kāmasūtra* sont des analyses littéraires, qui offrent parfois également une contextualisation – toujours pour l'Inde ancienne.

Dans un premier temps, j'ai essayé de clarifier les éléments du phénomène entourant le *Kāmasūtra* qui me semblaient les plus évidents. L'aspect sexuel de la réputation entourant ce texte est assez flagrant. Il fera partie de ce que j'appelle l'interprétation du *Kāmasūtra*, et j'utilise l'anthropologie de la sexualité pour poursuivre ma réflexion.

Cette équation (simplifiée, comme nous le verrons) entre *Kāmasūtra* (ou même « Kāmasūtra »[28]) et sexualité signifie qu'il y a eu un processus de réinterprétation du texte (puisque les significations pour l'Inde sont différentes). Rappelons que le texte nous vient de l'Inde ancienne, et que, malgré son acceptation récente, il a d'abord été rejeté (interdit et/ou censuré). L'anthropologie de la mondialisation traite des échanges entre les groupes et des changements occasionnés par ces échanges, et s'applique en ce sens très bien à l'étude du *Kāmasūtra*.

Également, il est possible de considérer le *Kāmasūtra* avant tout comme un objet, qui est intégré dans un système d'échanges. En effet, il est une marchandise, ce qui justifie sa reproduction et sa copie (puisqu'il est célèbre et se vend bien – surtout les versions illustrées). L'anthropologie économique sera donc mise à contribution.

En plus d'être un objet, le *Kāmasūtra* est aussi un livre, s'inscrivant dans un genre littéraire (livres sur la sexualité, classés aussi comme livres de développement personnel). Il s'inscrit donc dans une relation entre un auteur et un public. On passerait à côté d'éléments importants en faisant l'analyse d'un texte sans faire appel à des théories plus littéraires. La théorie de la réception aide également à comprendre son interprétation (y compris chez différents publics au point de vue du temps et de la culture) et la façon dont il a été traité (par exemple pour son interdiction).

Pour l'instant, voyons les quatre grands ensembles théoriques auxquels je ferai appel : l'anthropologie de la sexualité, l'anthropologie de la mondialisation, l'anthropologie économique et quelques éléments de théories littéraires.

1.1.3.1 Sexualité et anthropologie

J'ai déjà abondamment souligné le lien entre le mythe du *Kāmasūtra* et la sexualité, ce qui implique, pour son analyse, d'appréhender les représentations de la sexualité en Occident et de s'en faire une idée. Tâche gigantesque, s'il en est : c'est donc sans prétendre à l'exhaustivité, puisqu'une analyse des discours sur la sexualité est toujours à recommencer, que j'ai concentré mes efforts sur l'anthropologie en premier lieu. J'aborde le sujet de la sexualité en constatant son hétérogénéité,

[28] En ce sens que tout ce qui porte ce titre (ou son approchant) est associé à la sexualité. J'en reparlerai.

avant d'examiner plus particulièrement l'anthropologie de la sexualité, dans son historique et dans ses sujets traités. J'offre enfin des hypothèses pour expliquer le nombre réduit d'études en anthropologie de la sexualité et j'explique le modèle d'analyse que j'ai utilisé, celui de Jeannière.

Rappelons tout d'abord l'hétérogénéité des études sur la sexualité, sujet vaste et mal intégré. En effet, le chercheur intéressé à la sexualité se retrouve rapidement submergé par le nombre d'ouvrages sur ce sujet et surtout par leur diversité d'approches et de théories[29]. Concentrons-nous sur l'apport anthropologique : si chez l'humain, les sexualités sont biologiquement, culturellement, socialement, historiquement et individuellement déterminées[30] (ce qui justifie amplement l'intérêt des sciences humaines), il s'agit pourtant d'un sujet trop souvent oublié en anthropologie. Dans la tradition anthropologique, les sexualités ont été étudiées particulièrement dans l'optique de leurs pratiques en lien avec la reproduction (par exemple au sein des études de la parenté[31]). Le problème, c'est que, surtout pour l'Occident, le domaine sexuel tend à être de plus en plus indépendant de la procréation[32].

Dès ses débuts, l'anthropologie s'est intéressée à des recherches interculturelles sur la sexualité en se basant sur deux perspectives, soit celle des problèmes d'évolution culturelle, avec les idées de promiscuité sexuelle et de mariages de groupe, et celle de ce qu'on peut nommer l'« anthropological pornography[33] » (Davis et Whitten, 1987 : 70) dans laquelle les données servaient à émoustiller le lecteur occidental[34]. Les côtés à la fois évolutionniste et voyeur de cette première anthropologie de la sexualité expliquent probablement pourquoi les « [...] contemporary anthropologists have generally moved away from consideration of the "erotic and exotic" into more respectable and less controversial kinds of topics. » (Davis et Whitten, 1987 : 69; cf. Lyons et Lyons, 2006). On a également accusé certains auteurs de partis pris ethnocentrique, patriarcal, phallocentrique et homophobe (Davis et Whitten, 1987 : 71-72), tandis que Lyons et Lyons (2006 :

---

[29] Guillebaud (1998 : 10) constate ainsi une « extraordinaire parcellisation » des savoirs sur les sexualités, dans des disciplines très diversifiées et qui ne communiquent pas entre elles. Il déplore également que les polémiques qui entourent le sujet tournent en rond à cause d'un manque flagrant d'informations.

[30] Entre autres, Caplan, 1987a et 1987b; Franklin et Stacey, 1991; Malinowski, 2001.

[31] Notamment : Lévi-Strauss, 1967; Malinowski, 2001; Okami et Pendleton, 1994; Peletz, 1995; Zonabend, 1986. Jeannière (1969 : 81-85) souligne l'importance générale du tabou de l'inceste pour l'anthropologie.

[32] Guillebaud, 1998; Jeannière, 1969. De plus, en se cantonnant dans cette perspective, on laisse de côté de nombreux actes sexuels qui ne peuvent mener à la procréation : par exemple la masturbation, le coït avec contraceptifs, l'homosexualité ou toute la question du plaisir sexuel (Okami et Pendleton, 1994 : 86-87). Cf. Hendrix, 2003 : xxi [dans mon corpus d'analyse], qui déclare que « Over time, it has become clear to me that the problem with sex in the West is essentially a problem with pleasure; not just sexual pleasure, but any kind of pleasure. Although the West is the world's largest pleasure industry, pleasure is bad. »

[33] Cf. Saïd, 1980. Cf. les notes sur l'orientalisme en p. 23-29.

[34] Cf. Arcand, 1991 : 41; Lyons et Lyons, 2006.

154) remarquent la relation entre la moralité, la hiérarchie (et les relations de pouvoir en général), les sexualités et l'anthropologie : l'analyse anthropologique des discours sexuels réaffirmait souvent les hiérarchies sociales des cultures produisant et lisant celle-ci (autrement dit, les sociétés occidentales se reproduisaient culturellement en partie grâce aux études anthropologiques). Davis et Whitten (1987 : 88) concluent en remarquant un manque de cohésion dans les études sur la sexualité, et en affirmant le besoin d'en développer une approche anthropologique.

Les sujets sexuels traités dans une perspective anthropologique plus traditionnelle vont du mariage (sexualité prénuptiale ou extraconjugale, inceste), à l'éducation et la socialisation des enfants, aux initiations et aux cérémonies, jusqu'au vieillissement. Tandis que des pratiques jugées non conformes (bien que ce concept soit très variable selon les contextes), telles que la prostitution, le viol, la pédophilie hétérosexuelle et la bestialité, ont été traitées plus récemment, on s'intéresse également de plus en plus à la question de l'homosexualité (surtout masculine) comme pratique et comme identité[35]. L'anthropologie a également, au fil du temps, identifié un certain nombre de « sexual universals[36] », qui seraient présents dans toutes les cultures et sociétés. Par ailleurs, en remarquant certains manques dans l'anthropologie de la sexualité, il faudrait se demander si on a peur de parler des plaisirs, des désirs et des activités qui visent d'abord et avant tout la jouissance (Okami et Pendleton, 1994 : 87). Je tenterai également d'éviter ce que Arcand (1991 : 24) raille, soit le fait que « [...] la plupart des discours savants sur la jouissance se rapprochent habituellement de la limite extrême de ce que la science peut produire comme ennui. »

Il faut prendre en note certains détails qui pourraient justifier le nombre réduit d'études anthropologiques sur les sexualités occidentales : l'intérêt relativement récent de l'anthropologie pour l'Occident, les pièges méthodologiques et épistémologiques (obligation de « vérifier » les informations par des relations sexuelles avec des membres du groupe analysé (Weston, 1993 : 356), danger de propagation des I.T.S.[37], etc.), et, enfin, la sexualité comme sujet tabou ou, à tout le

---

[35] Davis et Whitten, 1987 : 74-88; Lyons et Lyons, 2006; Weston, 1993 : 347

[36] Okami et Pendleton, 1994 : 89 : « mother-son incest avoidance, sexual jealousy, shame, and fear, the correlation of love and sex, the social use of sex as metaphor to express a portion of cultural world view, and the absence of "neutrality" toward sex ».

[37] Il s'agit de la nouvelle terminologie (infections transmissibles sexuellement) qui remplace « M.T.S. », puisqu'elle englobe également des infections qui ne présentent pas de symptômes (cf. le site de Santé Canada : www.hc-sc.gc.ca/index_f.html).

moins, délicat à aborder[38] (et peu sérieux), ce qui pourrait désavantager l'anthropologue désireux de faire parler les gens sur leurs pratiques ou d'en analyser les conceptions[39].

Il ne faudrait pas en conclure pour autant que l'anthropologie n'a rien à apporter à l'étude de la sexualité. En effet, sa capacité critique permet notamment d'identifier des conceptions implicites de la sexualité. Ainsi, en clarifiant (comme nous l'avons fait plus haut, cf. p. 10 et sqq.) notre utilisation des termes « sexualité », « sexe » et « genre », on en arrive à remettre en question certains sous-entendus et certains partis pris par rapport à l'objet sexuel. Et on s'aperçoit qu'être un « homme », une « femme » (ou quoi que ce soit d'intermédiaire ou de combinatoire) n'est plus tout à fait aussi « naturel[40] » et « normal » (dans le sens d'une concordance avec la moyenne, mais aussi comme norme et comme habitude) qu'on aurait pu le croire – et devient même ambigu. Pour l'étude du *Kāmasūtra*, il devient très intéressant de comparer ce qui est décrit comme un comportement (idéal ou réel) pour chaque genre et comment on le transpose pour l'Occident. De même, les conceptions liées aux genres et à la sexualité ont subi des modifications que nous noterons.

Pour rester dans les comportements sexuels, il faut signaler un autre non-dit très prégnant (même s'il est souvent inconscient) : celui du présupposé hétérosexuel. Il s'agit presque d'une forme de discrimination : en effet, tout au long de mon corpus, sauf bien sûr lorsque la clientèle visée est clairement identifiée comme homosexuelle (cf. les versions « gay » de Sanderson [2003] et de Spencer [1996]), les auteurs tiennent pour acquis que le lecteur ou la lectrice soit d'orientation hétérosexuelle. Cette situation tend à donner raison à un certain féminisme lesbien au sein des mouvements féministes, qui s'attaque à la question de la normativité de l'hétérosexualité[41], en plus d'établir une réflexion sur la discrimination basée sur l'orientation sexuelle (« hétérosexisme » [Franklin et Stacey, 1991. Cf. Visweswaran, 1997]). On gardera à l'esprit ce préjugé, que je déplore, mais que je ne peux nier ni effacer.

De même, je souhaite porter une attention particulière à la dimension du plaisir dans la sexualité et dans le *Kāmasūtra*. Bizarrement, on oublie souvent dans les études sur la sexualité que l'existence même de livres comme le *Kāmasūtra* vise à l'atteinte et à la recherche de plaisir(s). Mon

---

[38] Rappelons que la société occidentale contemporaine a tendance à nier le corps (et, en particulier, les fonctions corporelles), tout en faisant de la sexualité le lieu par excellence du corps et de la nature (cf. Elias, 1991; Le Breton, 2000).

[39] Arcand, 1991 : 18-19; Davis et Whitten, 1987; Okami et Pendleton, 1994 : 86; Ramazanoglu, 1994; Weston, 1993 : 356-357.

[40] Je ne nie pas non plus qu'une partie des comportements genrés et sexuels soit biologique (cf. Baker, 2006).

[41] Collectif Clio, 1992; Descarries, 1998 : 189-190; Franklin et Stacey, 1991; Lamoureux, 1998; Weston, 1993.

présupposé sera ici tout autre : le plaisir sexuel semble être l'objectif principal qui justifie l'écriture même des textes s'inspirant du Kāmasūtra. En allant plus loin, on dirait que l'Occident cherche avant tout un plaisir sexuel, mais aussi une forme d'accomplissement personnel qui passe par celui-ci[42]. Par contre, je ne saurai garantir les promesses de plaisir et de succès sexuels implicitement ou explicitement incluses dans les textes du corpus.

Enfin, si les limites de cet exercice ne permettent pas de tracer un cadre complet des conceptions des sexualités dans l'ensemble des sociétés euro-américaines et indiennes, je me contente ici de trois thèmes importants, qui ressortent de façon persistante dans diverses analyses des conceptions des sexualités en Occident. Jeannière (1969 : 12) l'exprimait comme le projet de : « Démystifier les pseudo-fondements [sic] biologiques, psychanalytiques[43] et sociologiques des sexes, mais pour manifester simultanément, dans la tension même qui les oppose et les unit, l'originalité de l'amour et ses enracinements biologiques, l'exigence d'intimité et ses conditionnements sociaux. » Ces trois éléments (que j'appellerai la nature, la culture et l'individu) constituent des catégories assez simples pour être malléables et pratiques, tout en étant assez larges pour inclure à peu près n'importe quoi, ce qui, en un sens, permet de ne pas exclure prématurément des aspects des sexualités. Par contre, il ne faut pas oublier que de tels concepts ne sauraient être considérés comme des réalités concrètes : il ne s'agit, et je ne prétends pas ici à autre chose, que d'outils pour essayer de mieux comprendre certaines des idées occidentales (et bien qu'elles puissent ne pas être partagées par l'Occident en entier) entretenues sur les sexualités humaines, ce qui ne veut pas dire que nos contemporains réfléchissent en les employant (du moins, pas nécessairement de façon consciente), ni, d'ailleurs, qu'on devrait s'y limiter systématiquement. Il ne s'agit pas non plus de catégories parfaitement exclusives : elles entretiennent bien sûr des liens entre elles et formeraient trois pôles d'attraction (c'est-à-dire que beaucoup de conceptions s'en rapprochent) de la sexualité humaine et occidentale dans son sens large (du moins, c'est le présupposé que j'utiliserai ici) (Jeannière, 1969). On pourrait, bien entendu, user de paradigmes différents. Cependant, ceux-ci m'ont permis de faire une synthèse suffisante pour la présente recherche, tout en ayant l'avantage de correspondre à des orientations générales (séparation en trois ensembles) de l'imaginaire occidental[44]. Notons

---

[42] J'essaie ici de synthétiser l'impression donnée par les textes de mon corpus. Il ne s'agit pas de prétendre que l'Occident est un bloc homogène, que ce soit en matière de sexualité ou dans d'autres domaines.

[43] Je préfère cependant la catégorie « psychologique » à celle de « psychanalytique ». Rappelons que le texte de Jeannière date quelque peu (1969) et que les théories psychanalytiques étaient alors beaucoup plus en vogue qu'aujourd'hui. De plus, la psychanalyse recueille plus d'adhésion en France (Jeannière est Français) qu'en Amérique du Nord.

[44] Par exemple, la dialectique hégélienne prescrit un plan d'argumentation avec thèse, antithèse et synthèse qui est notamment appris par les élèves québécois. De même, Dumézil (1958; 1982) remarquait déjà la tendance à séparer selon trois parties les mythes et les sociétés indo-européennes. On pourrait également inclure comme exemple toutes les blagues débutant par « Il était une fois trois [gars, filles, etc.] » ou les contes et histoires avec trois péripéties ou trois épisodes. De

également, selon la méthode proposée par Latour (1991), que j'ai tenté de dépasser le clivage entre la nature (et les faits) et la société (et les sujets) pour appréhender les sexualités en tant qu'objets mixtes, hybrides, mélanges de plusieurs tendances, d'où l'arbitraire répartition entre ces trois catégories pour reconstruire, dans la suite de cette recherche, des sexualités polymorphiques, polyvoques, polysémiques.

En résumé, la littérature sexologique a connu une explosion depuis quelques années, tant dans son aspect scientifique que dans sa vulgarisation. Je ferai référence plus loin à certains classiques, tout en essayant de ne pas égarer le lecteur dans un propos trop précis. Mon analyse paraît intéressante pour l'étude des sexualités en anthropologie parce qu'elle tente d'éviter les pièges décrits ici. En effet, je me concentre sur ce qui constitue en définitive une littérature de manuels sexuels et de livres de divertissement. Il s'agit moins de connaître les pratiques exactes en matière de sexualité que d'en examiner les conceptions, y compris celles sur les pratiques sexuelles[45]. Pour conclure, signalons que, en ce qui concerne les informations contenues dans mon corpus, leur véracité dans l'absolu importe moins que leur présence et leurs relations entre elles. Et, dernier clin d'œil, les tentatives acrobatiques demeurent (l)également la responsabilité de chacun.

1.1.3.2 Anthropologie de la mondialisation : Le *Kāmasūtra* et les transformations culturelles

Rappelons-le : le *Kāmasūtra* n'est pas originaire d'Occident. Utiliser des théories qui expliquent les changements socioculturels ainsi que les échanges entre les groupes et les cultures permet donc de mieux comprendre la dynamique particulière à l'adoption d'un produit culturel étranger. Il reste à se positionner par rapport au colonialisme (et à l'orientalisme), à la crainte de l'homogénéisation de la culture et à la réinterprétation des produits.

J'ai signalé plus haut (cf. p. 6) qu'il existe une dynamique d'échanges (à plusieurs niveaux, que ce soit des objets, des idées, des gens, etc.) entre les cultures et entre les communautés. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une situation récente, mais ces relations entre groupes culturels, causes et conséquences

---

plus, il n'est pas inutile de signaler que l'Inde aussi est considérée comme appartenant aux groupes indo-européens (comme ce nom l'indique).

[45] Dans le chapitre 4, « Regards sur les représentations de la sexualité occidentale dans la littérature » (p. 171 et sqq.), j'ai conservé les catégories « pratiques sexuelles » et « conceptions des sexualités », mais le lecteur doit garder à l'esprit qu'il s'agit toujours du discours sur les pratiques.

de transformations, sont de plus en plus fréquentes et soutenues, surtout avec la mondialisation[46], ce qui semble accélérer le phénomène de « mutations culturelles ».

Parmi ces formes de rencontres entre cultures et sociétés qui touchent plus particulièrement le sujet du *Kāmasūtra*, on peut noter le colonialisme, une forme d'exploitation considérée comme étant à l'origine de la mondialisation (cf. Augé, 1994 : 144-145). En effet, Le *Kāmasūtra* a été « découvert[47] » par l'Occident dans le contexte de la colonisation britannique de l'Inde (qui dura au moins 200 ans), ce qui donne un exemple frappant des échanges d'informations et d'idéologies. Non seulement les Européens ont accumulé des richesses grâce aux empires coloniaux, mais ils y ont également construit des idéologies. Ainsi, Saïd (1980) dénonce la construction imaginaire de l'Orient par l'Occident, à l'aide notamment du concept même d'« Orient » : catégorie fourre-tout, qui englobe des réalités fort différentes, défiant toute justification, si ce n'est sur la base d'une situation géographique « à l'est » de quelque point fixe arbitraire (ici, l'Europe). D'après la théorie de Saïd (1980), l'orientalisme est un « système de fictions idéologiques » (Saïd, 1980 : 346) qui a servi à la fois à bâtir une image de l'Autre, en l'occurrence de l'Oriental en tant qu'individu appartenant à un ensemble culturel jugé statique et homogène basé sur un concept géographique qui est avant tout une convention, et en même temps à définir les Occidentaux par contraste avec cet Autre oriental.

Le *Kāmasūtra* influence-t-il nos conceptions de soi et de l'autre, d'un « nous » face aux « Autres »? Probablement, mais on entre ici dans le vaste champ de l'identité culturelle, qui va au-delà de ma problématique (cf. Corin, 1996; Gagné, N., 2001). On peut cependant concevoir le discours sur le *Kāmasūtra* comme une réactualisation de l'orientalisme, en ce sens que nous utilisons allégrement des thèmes plus ou moins fictifs associés au monde indien. Par exemple, Saïd (1980) remarquait déjà une forte réputation de sensualité et/ou de perversion exacerbées donnée aux « Orientaux », ce qui pourrait être à la fois une cause ou un effet du lien entre le *Kāmasūtra* et la sexualité[48].

---

[46] Notamment : Appadurai, 1990; Featherstone, 1990; Genest et Copans, 2000; Giddens, 1993; Hannerz, 1990; Hefner, 1998; Kearney, 1995. Copans (2000) parle même de mondialisation de l'anthropologie et de son utopie « sans frontières ».

[47] L'utilisation des guillemets pour parler de la « découverte » du *Kāmasūtra* sera commentée à la page 80 de ce mémoire.

[48] On ne s'étonnera donc pas de l'attitude quelque peu paternaliste de certains (cf. p. 80) ou de l'équation posée a priori comme inébranlable entre sensualité, exotisme et Orient. Par exemple, Hendrix (2003 : xxii) affirme encore que les *philosophies orientales (bouddhisme, confucianisme, etc.) ont permis aux sociétés euro-américaines de se réapproprier* le côté physique de l'existence en passant par le côté spirituel et par l'acceptation de la sexualité comme part essentielle de l'existence. Plusieurs auteurs de mon corpus décrivent de même une équation entre l'exotisme et la sexualité (Comfort, 1963 : 124; Doniger, 2004 : 71; Doniger et Kakar, 2004 : xxxix; Ramsay, 2002 : 229). Seuls Doniger et Kakar (2002) contestent explicitement cette équivalence idéologique, alors que pour d'autres le *Kāmasūtra* « symbolise l'érotisme oriental » (Basu, 2001 : 7H. Cf. Papin, 1991 : 9-10; Ramsay, 2002 : 229; Sinha, 1997 : 8; Sussman, 2001 : position 80).

Pour en revenir aux remaniements socioculturels, on peut repérer deux conceptions théoriques principales dans leur analyse, selon l'accent mis sur les différences culturelles qui disparaissent (« modernist homogenization » [Friedman, 1990 : 311]) et/ou qui s'exacerbent (« ethnic and cultural fragmentation » [Friedman, 1990 : 311])[49]. Par exemple, Howes propose le « paradigme de l'homogénéisation globale » (Howes, 1994 : 6), dans lequel on note (et critique) un « cultural imperialism » (Hannerz, 1987 : 547) et un nouveau colonialisme basé sur des marchandises qui transmettraient des valeurs étrangères aux consommateurs[50].

Mais si les biens et les cultures sont si étroitement liés, faut-il pour autant en conclure que des objets, circulant dans une « société d'accueil », conserveront les significations, les fonctions et les valeurs attribuées par leur contexte d'origine[51]? Pour Appadurai :

> The globalization of culture is not the same as its homogenization, but globalization involves the use of a variety of instruments of homogenization (armaments, advertising techniques, language hegemonies, clothing style and the like), which are absorbed into local political and cultural economies, only to be repatriated as heterogeneous dialogues of national sovereignty, free enterprise, fundamentalism, etc. [...]. (Appadurai, 1990 : 307).

Une différence notable entre globalisation et homogénéisation, donc, qui laisse entrevoir plus d'un scénario par rapport à nos rapports (et ceux des autres groupes) aux éléments culturels d'ici et d'ailleurs. Se créent alors ce que Featherstone (1990 : 6) appelle des « third cultures », c'est-à-dire des cultures qui débordent les frontières nationales.

Nous en sommes quittes pour abandonner une définition homogénéisante de la culture et pour rechercher une compréhension nuancée, hétérogène et complexe, en évitant autant que possible l'essentialisme[52]. Gardons à l'esprit que, en Occident, nous avons affaire à des constructions culturelles ainsi qu'à des identités multiples et hétérogènes. Dans cette optique, Hannerz a proposé le modèle de la créolisation culturelle, qui postule que : « [...] les biens doivent toujours être l'objet d'une contextualisation (l'attribution d'un sens) avant d'être utilisés, et qu'il n'existe aucune garantie que l'intention du producteur soit respectée, voire reconnue par le consommateur d'une autre culture[53]. » (Howes, 1994 : 8). Or le *Kāmasūtra* est l'un des exemples de ce phénomène, soit

---

[49] Pour Friedman (1990), ces deux tendances ne sont pas opposées, mais bien deux aspects d'une même réalité.

[50] Appadurai, 1986b et 1990 : 295; Featherstone, 1990 : 2; Friedman, 1990; Hannerz, 1987 et 1990; Howes, 1994 : 6-8; Kearney, 1995; Miller, 1995; Sharp, 2000 : 293. Notons que cet impérialisme est considéré comme venant de l'Occident en général (et plus précisément des États-Unis)...

[51] Friedman, 1990; Howes, 1994 : 6-8; Miller, 1995.

[52] Appadurai, 1990; Featherstone, 1990 : 2; Gagné, N., 2001; Hannerz, 1987 : 550; Kearney, 1995.

[53] Pour Featherstone (1990 : 2), le modèle du postmodernisme peut servir à la fois comme « symptom » et comme « powerful cultural image » pour exprimer ces changements. Cf. Baré (1999), Boisvert (1995, 1996, 1998), Bonny (1998),

l'utilisation et la « recontextualisation » (Howes, 1994 : 8) dans une société occidentale d'un objet culturel provenant d'une culture « autre »[54] et pour lequel, sans trop se mouiller, on peut noter que les objectifs de l'auteur ne nous sont parvenus que partiellement (et ont été réinterprétés).

Outre son contenu lui-même, le *Kāmasūtra* véhicule des valeurs et des sens multiples. Nous cherchons quelque chose dans le *Kāmasūtra,* nous y voyons un intérêt pour notre sexualité (et peut-être, à travers elle, pour nous comprendre). Par ailleurs, le *Kāmasūtra* peut être lu comme une métaphore de la mondialisation, dans laquelle on voit parfois une homogénéisation (mais se fait-elle toujours dans le sens de l'Occident vers l'Autre?), ou un retour au localisme. Il s'agit peut-être d'un exemple original, celui d'un objet culturel oriental qui a « colonisé » l'Occident... D'un autre côté, il ne faut pas oublier que la mondialisation a des liens importants avec le domaine économique, que nous allons apporter immédiatement.

1.1.3.3 Anthropologie économique : Le *Kāmasūtra* comme bien de consommation

Si le *Kāmasūtra* peut être considéré comme un texte, c'est-à-dire comme la représentation écrite d'un discours, il peut également être analysé comme un objet, le produit matériel d'une culture donnée. En ce sens, il devient à la fois le porteur et l'instigateur des idées et des significations : dans le cas qui nous intéresse, le livre fait sens par lui-même et sera le sujet de recherches, d'interprétations et même de produits dérivés. L'objet en général peut être au cœur d'échanges : il fait partie des biens de consommation. J'ai utilisé une des principales théories d'analyse en anthropologie de ceux-ci, celle de Marx (1985)[55], et les apports d'Appadurai (1986b). Cependant, les particularités du *Kāmasūtra* m'ont fait chercher du côté du marketing pour parvenir au concept de « produit dérivé », que j'explique ensuite.

Corin (1996), Genest et Copans (2000), Giddens (1993) et Latour (1991) sur les concepts de postmodernisme ou postmodernité, de modernisme ou modernité, de modernité avancée ou de surmodernité et leurs utilisations dans les sciences sociales. Je ne trancherai pas le débat, complexe, qui cherche à identifier les tendances sociales contemporaines ou les théories à privilégier pour les analyser.

[54] Cf. Howes (1994 : 11) et Hannerz (1987 : 557) pour la créolisation en Occident. N'oublions pas la situation particulière du Québec, minorité culturelle francophone au sein du Canada (et ancienne colonie française, puis britannique), pour lequel on pourrait appliquer le principe de créolisation (Gagné, N., 2001 : 113).

[55] L'autre principale théorie, selon Appadurai (1986b), est celle de Mauss (1968-1969, 2001a) (voir dans la conclusion, p. 259 et sqq.).

S'il est vendu au sein d'un système capitaliste, l'objet est marchandise et possède une utilité (la « valeur d'usage[56] » de Marx [1985]). Cependant, il acquiert également une « valeur d'échange » (Marx, 1985), soit une matérialisation du travail humain, quantifié en termes de « temps socialement nécessaire » (Marx, 1985 : 44) à la production de l'objet et exprimé souvent sous la forme d'un prix ou d'un salaire. Par cette valeur d'échange, il devient possible de comparer les marchandises entre elles, afin de les échanger. Les marchandises sont ici le produit de rapports sociaux et de travail (Marx, 1985). Ainsi, pour le *Kāmasūtra*, il faut tenir compte, autant que possible, des liens entre les auteurs, les maisons d'édition, les imprimeries, les librairies et les bibliothèques, de même que les lecteurs et les consommateurs du produit.

En se basant sur Marx (1985) et sur le *Kāmasūtra* comme marchandise, on peut se demander comment ce livre s'inscrit dans notre système capitaliste, c'est-à-dire à quoi il sert (valeur d'usage) et quelles sont les relations sociales qu'il engendre ou dont il est le fruit (et qui servent à déterminer sa valeur d'échange). Dans une autre optique, il s'agit, dans l'approche d'Appadurai (1986b : 13. Italiques d'Appadurai), de concevoir le *Kāmasūtra* selon « [...] its *total* trajectory from production, through exchange/distribution, to consumption. » On ne peut pas se contenter de feuilleter le livre : il faut se demander par quelles mains il est passé d'abord. Marx (1985 : 68-76) décrit comme le « caractère fétiche de la marchandise » (*ibid.* : 68) cette particularité des objets qui semblent exister par eux-mêmes, sans influence humaine, c'est-à-dire que les objets ont l'air d'être séparés des rapports sociaux qui les ont produits, et semblent plutôt entretenir des rapports avec les autres marchandises (on peut les comparer entre elles, notamment sur le plan du prix). Il est difficile, cependant, d'évaluer le « temps socialement nécessaire » (Marx, *ib.*) pour les produire, les conditions dans lesquelles on les a effectivement produites, qui les a produites, qui les a mises en marché et comment, etc. Appadurai (1986b) propose ainsi de se poser des questions qui rejoignent celles de Marx.

> Even if our own approach to things is conditioned necessarily by the view that things have no meanings apart from those that human transactions, attributions, and motivations endow them with, the anthropological problem is that this formal truth does not illuminate the concrete, historical circulation of things. For that we have to follow the things themselves, for their meanings are inscribed in their forms, their uses, their trajectories. It is only through the analysis of these trajectories that we can interpret the human transactions and calculations that enliven things. Thus, even though from a *theoretical* point of view human actors encode things with significance, from a *methodological* point of view it is the things-in-motion that illuminate their human and social context. (Appadurai, 1986b : 5. Italiques d'Appadurai).

[56] « La marchandise est d'abord un objet extérieur, une chose qui par ses propriétés satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce. » (Marx, 1985 : 41).

La trajectoire du *Kāmasūtra* servira donc à éclaircir les liens entre l'auteur (et les auteurs des « Kāmasūtra »), les éditeurs, le public en général, les autorités et leurs décisions de censure, etc. Le point de départ est le livre, mais ce sont en fait des rapports sociaux et humains qui m'intéressent.

Par ailleurs, plusieurs autres auteurs ont formulé des idées qui sont complémentaires à Marx et à Appadurai et qui peuvent servir à l'analyse du *Kāmasūtra*. Ainsi, Mauss (1968-69, 2001a) explique que les objets acquièrent des significations particulières parce qu'ils sont échangés, tandis que pour Latour (1995 : 325-334), les objets ne devraient pas être analysés séparément de leur processus de construction. Malheureusement, ceux-ci se présentent comme des entités existantes par eux-mêmes et sans origine, au terme d'une série de compromis et de négociations pour s'assurer des partisans, êtres humains qui s'y opposent et forcent parfois (voire même souvent) leur redéfinition et leur reconstruction.

Je n'ai pas accès ici aux auteurs des textes étudiés pour les interroger. Par contre, je souhaite replacer les ouvrages dans un contexte général qui a permis leur écriture et leur diffusion. J'ai donc analysé les textes du corpus afin de cerner les discours sur : (a) les conceptions du *Kāmasūtra* en Inde (interprétation du *Kāmasūtra*); (b) son histoire en Occident, c'est-à-dire de sa « découverte » à la fin du 19^{e} siècle, son interdiction à la publication, jusqu'à son entrée dans la légitimité dans les années 60 (diffusion du *Kāmasūtra*); (c) les raisons données à son interdiction et son utilité pour un contexte euro-américain, c'est-à-dire les intérêts pour sa (re)publication (réception du *Kāmasūtra*)[57].

Mais il ne s'agit pas seulement de parler du *Kāmasūtra*. J'ai déjà signalé l'existence de toute une série d'objets portant le même nom (« Kāmasūtra »), sans pour autant être le texte de Vātsyāyana, l'auteur indien. J'ai appelé ces entités des « produits dérivés », concept emprunté au domaine du management et du marketing, où l'on s'intéresse à la mise en marché (de préférence avec un objectif de rentabilité) de produits et de services[58]. Plus précisément : « Dans ce modèle [c'est-à-dire l'utilisation de produits dérivés], une entreprise récolte ses bénéfices en réutilisant à l'infini les mêmes produits, personnages, marques ou services. » Slywotzky et Morrison (1998 : 27-28) poursuivent avec l'exemple de la compagnie Disney, qui décline ses personnages sous toutes les formes imaginables, en passant par les films (en série), les vêtements, les cahiers à colorier, etc.

---

[57] Pour reprendre le vocabulaire d'Appadurai (1986b : 13), la production du *Kāmasūtra* équivaut à ce que j'appelle l'interprétation dans ce mémoire; l'échange et la distribution, la diffusion; et la consommation, la réception.

[58] Genette (1982) a consacré tout un livre, *Palimpsestes*, à ce qu'il désigne comme « hypertexte », soit « [...] tout texte dérivé d'un texte antérieur par transformation simple (nous dirons désormais *transformation* tout court) ou par transformation indirecte : nous dirons *imitation.* » (Genette, 1982 : 16. Italiques de Genette). Autrement dit, Genette s'intéresse aux œuvres générées à partir d'un modèle (processus qui peut inclure les produits dérivés du *Kāmasūtra*, ou tous les faux « Kāmasūtra »).

Pour Albertini, Helfer et Orsoni (2001 : 133-134), le produit dérivé n'est pas un produit ordinaire, puisque, au-delà de la fonction même de l'objet, on acquiert un symbole : emblème d'une équipe sportive, d'un groupe de musique, d'une compagnie... Le produit dérivé peut répondre à un besoin de possession de « quelque chose d'irréel, d'inaccessible, qui n'existe pas physiquement ou qu'il est impossible de posséder physiquement. » (Albertini, Helfer et Orsoni, 2001 : 133). Si cette stratégie commerciale existe depuis les années 1850, elle s'est surtout développée autour des années 1970 et dans des secteurs économiques diversifiés (automobiles, médias, etc.). Notons trois particularités à ce phénomène : a) le développement de produits dérivés nécessite la plupart du temps un gros investissement initial (c'est-à-dire que le produit dérivé provient d'un autre produit, qu'il a bien fallu inventer, développer, mettre en marché, etc.); b) il faut que l'entreprise soit déjà très connue ou qu'elle possède déjà des marques célèbres auprès du grand public, bien que le produit dérivé puisse servir pour certaines compagnies à se faire connaître davantage; c) il existe un risque que les types de produits dérivés ne correspondent pas aux attentes des consommateurs (Albertini, Helfer et Orsoni, 2001 : 133-134; Skywotzky et Morrison, 1998 : 28).

Enfin, signalons que la terminologie de « produit dérivé » est utilisée dans plusieurs autres domaines, notamment en linguistique[59], en chimie[60], en droit[61], en mathématiques[62], ainsi qu'en économie et en finance[63]. L'idée générale derrière toutes ces notions est à chercher du côté du sens du mot « dériver » (in : *Le Petit Robert*, 2007) : « Avoir son origine dans », « provenir », « venir (de) », « découler, émaner ». Cette effervescence dans l'utilisation de ce concept me permet ici, dans un mouvement qui n'est pas sans ironie, de faire « dériver » l'expression « produit dérivé » à mon sujet d'étude, c'est-à-dire aux produits et raisons sociales qui utilisent le terme « kāmasûtra » (ou ses dérivés). Étant donné l'étonnante diversité de ces produits dérivés, j'ai réservé une section de mon travail (cf. 2.1.2.2 : « Produits dérivés du *Kāmasūtra* : Les « faux » Kāmasūtra » , p. 87 et sqq.) pour la décrire plus en détail.

---

[59] « Dérivé » comme mot formé par une dérivation, soit « Procédé de formation de mots nouveaux (morphologie) par ajout d'affixes à un mot appelé *base* » (*Le Petit Robert*, 2007 : « dérivation »).

[60] « Dérivé » comme « Substance préparée en partant d'une autre substance et qui conserve en général la structure de la première » (*Le Petit Robert*, 2007 : « dérivé »).

[61] « Produit dérivé » comme « utilisant une marque protégée » (Rey et Robert, 2001 : « dériver »).

[62] Notamment comme « *Dérivé d'un ensemble*, ensemble de ses points d'accumulation » (*Le Petit Robert*, 2007 : « dérivé ». Italiques dans le dictionnaire).

[63] « *Produits dérivés* » comme « Titres négociables qui représentent non un bien existant mais une déclinaison financière de ce bien. Par exemple, en prenant une option d'achat sur une action [...]. » (Gallois, 2000 : 462); cf. « dérivé » : « Qualifie un produit financier, de la famille des contrats, dont la valeur dérive du cours d'un autre actif, nommé sous-jacent. » (Brunner, 2002 : 67).

Le *Kāmasūtra* a donc fait l'objet d'une circulation en Occident. Il circule entre l'Inde et l'Occident, entre les époques, mais aussi entre les auteurs (on se fie aux traducteurs précédents, sur les textes à succès pour « refaire » ou « réinventer » le *Kāmasūtra*, presque à l'infini). Il reste maintenant à voir comme le livre s'insère dans un système littéraire, et comment on peut l'analyser dans cette dimension.

1.1.3.4 Analyse littéraire de la réception : Le *Kāmasūtra* comme livre

Étant donné que j'utilise une approche un peu particulière du problème du *Kāmasūtra* en Occident, avec sa présentation et sa transmission, j'expliquerai ici certains éléments qui m'ont guidée. Après avoir exposé une définition de la littérature avec Eagleton qui inclut le *Kāmasūtra* (qui devient ici un objet littéraire), je résumerai la théorie de Jauss sur la réception, puis présenterai ses applications pour ce mémoire. Genette sera enfin évoqué, avec ses catégories d'analyse du livre.

Le terme « littérature » est loin d'être précis[64]. Eagleton (1994 : 3-16) tente d'éclaircir la question « *Qu'est-ce que la littérature?* ». Ainsi, ce n'est pas simplement une fiction (qui serait à l'opposé d'un texte exprimant des faits). Ce n'est pas non plus nécessairement l'endroit privilégié pour la création et l'imagination (cette fois comme opposé des sciences humaines, naturelles et de la philosophie – comme si celles-ci ne pouvaient pas faire preuve de créativité [!]). On ne peut pas non plus affirmer que toute littérature a des visées non pragmatiques, tout en étant autoréférentielles – « un langage qui parle de lui-même » (Eagleton, 1994 : 9) –, à l'opposé, par exemple, d'un dictionnaire. La différence avec d'autres formes de discours est plutôt du côté d'une modification, souvent en l'accentuant, du langage littéraire (dans le sens d'une « disproportion entre signifiants et signifiés » [Eagleton, 1994 : 4]), au contraire des langages « ordinaires » ou « quotidiens »[65] : définition qui nous ramène à l'esthétique (dont fait justement mention le *Petit Robert* [2007]). On reconnaît la littérature à son contexte, et un texte peut avoir (ou non) été écrit dans une visée littéraire, et être lu comme littéraire (ou non) dès le départ ou encore peut le devenir (ou non) (Eagleton, 1994 : 10). Ce qui signifie que la façon de recevoir le texte a une grande importance, que la définition même de ce qu'est la littérature est extrêmement subjective, et qu'on pourrait trancher la question ainsi : serait littérature « tout écrit [...] hautement valorisé pour une

---

[64] Déjà, le *Petit Robert* (2007 : « littérature ») donne trois définitions principales : 1- comme « ensemble des connaissances » sur un sujet; 2- comme œuvres écrites, avec un souci pour l'esthétique (ainsi que les études littéraires et l'écriture en elle-même); 3- « Tout usage esthétique du langage, même non écrit. » (*Le Petit Robert*, 2007 : « littérature (III) »).

[65] Notons immédiatement qu'il n'y a pas qu'une seule forme de langage non littéraire : « Toute véritable langue est constituée d'un univers extrêmement complexe de discours, différenciés par classe, région, sexe, statut, etc., qui ne peuvent en aucun cas être unifiés dans une communauté linguistique unique et homogène. » (Eagleton, 1994 : 7).

raison ou pour une autre. » (Eagleton, 1994 : 11). Cela ne veut pas dire nécessairement qu'il s'agisse d'une « belle écriture » : les critères d'appréciation des œuvres une fois établis, qui sont très subjectifs eux-mêmes – et dépendent de contextes culturels, sociaux, historiques et individuels –, peuvent changer et ne sont jamais immuables et suffisants en eux-mêmes pour juger d'une œuvre. Pour le moment, je considérerai que le *Kāmasūtra* est un texte apprécié, largement connu, et même imité, ce qui fait de lui un élément de la littérature (je reparlerai plus bas des liens entre la littérature et mon sujet).

Une fois posé, ce présupposé me cause certains problèmes : l'anthropologie n'a pas fait de l'analyse littéraire sa spécialité. Il me faut donc trouver des théories pour me guider : pour y parvenir, j'ai été puiser à d'autres disciplines, c'est-à-dire du côté des études littéraires et de la littérature[66]. Comme dans toute autre science ou discipline, on y note l'existence de plusieurs courants, qui se répondent souvent les uns les autres. Il ne s'agira donc pas nécessairement ici de me prononcer sur les mérites de chaque approche[67], mais plutôt de m'en servir comme bases pour poursuivre ma réflexion.

Jauss (1990), parmi tant d'autres, a proposé un programme pour réformer l'histoire de la littérature qui se rapproche de l'herméneutique, et qu'il nomme « l'esthétique de la réception ». Jauss visait ainsi plusieurs objectifs, à savoir remettre en contexte une œuvre ou un auteur (ainsi que le lecteur de l'œuvre) à la fois dans l'histoire générale d'une société et dans celle de la littérature, tout en tenant compte de l'aspect esthétique inhérent à l'écriture. Il a rejeté (pour mieux les dépasser) l'approche du matérialisme historique ainsi que le formalisme : notamment, la première était incapable d'expliquer pourquoi certaines œuvres anciennes sont encore lues et appréciées alors que les sociétés dont elles sont issues – et leurs conditions de production – ont disparu[68], tandis que le second laissait de côté toute possibilité d'influence du social sur la littérature en considérant l'histoire de la littérature séparément de l'histoire en général. Pour sa part, Jauss (1990 : notamment 43-44) s'est appliqué à analyser l'histoire de la littérature sous tous ses angles, y compris celui de sa production (ou son histoire), de sa présentation (ou son esthétique) et de son impact (ou sa réception). Le projet de Jauss prend en compte toute une série d'éléments pour les recherches : il recommande de :

---

[66] J'utilise ici le terme « littérature » exceptionnellement dans le sens des connaissances sur les œuvres littéraires.

[67] Je renvoie notamment le lecteur intéressé par les théories littéraires à l'ouvrage d'Eagleton (1994).

[68] Ce problème, résumé par Jauss (1990 : 39) par la question « [C]omment et pourquoi une œuvre d'art peut-elle survivre au contexte social qui lui a donné naissance? », avait déjà été posé par Marx (Jauss, 1990). Il s'agit aussi d'une des questions à l'arrière-plan de l'intérêt pour le *Kāmasūtra*.

> [...] considérer l'historicité de la littérature sous trois aspects : **diachronie** – la réception des œuvres à travers le temps [...] –, **synchronie** – le système de la littérature en un point donné du temps, et la succession des systèmes synchroniques [...]; enfin **rapport entre l'évolution intrinsèque de la littérature et celle de l'histoire en général** [...]. (Jauss, 1990 : 63. Souligné en gras par moi).

Il ne s'agit ici que d'une synthèse de ce programme, mais qui me servira à éclaircir certaines particularités du *Kāmasūtra*. Les deux premiers aspects ont été inversés dans ce texte pour permettre la familiarisation avec les idées de Jauss dans un ordre qui semble plus logique au premier abord.

Pour commencer, avec la synchronie[69], on se retrouve devant la littérature en tant que système, c'est-à-dire séparée (plus ou moins artificiellement) en genres, avec des auteurs et des œuvres plus ou moins importants, avec des interactions et des relations entre eux. Pour l'analyse de ces ensembles, Jauss (1990 : 21-24) explique qu'il faut impérativement dépasser les modèles traditionnels de l'histoire littéraire[70], ne serait-ce que pour remettre en contexte les faits littéraires, mais aussi pour pouvoir établir un jugement esthétique sur la valeur des œuvres (conséquemment : il faut tenir compte des œuvres secondaires[71] [Jauss, 1990 : 35]). Il faut cependant éviter le piège de l'historicisme (qui nous amènerait par exemple à conclure que toute la succession des œuvres avait pour but l'écriture d'un chef-d'œuvre en particulier) : il y a une suite aux prétendus « âges d'or » et aux périodes classiques, qui n'est pas simplement décadence par rapport à un idéal artistique déjà atteint (Jauss, 1990 : 26-27).

On peut déjà dire qu'une œuvre est en relation avec d'autres œuvres qui l'ont précédée, au sein du genre auquel elle appartient, mais également avec des genres différents[72]. À ce propos, l'école formaliste s'intéressait à « la naissance, [à] la consécration et [au] déclin des genres » (Jauss, 1990 : 42), en décrivant qu'il existe toujours plusieurs genres dans une même société, avec, habituellement, la domination d'un seul sur les autres. Les genres subiraient (dans un modèle idéalisé, bien sûr) une évolution telle que : « [...] une forme littéraire [...] consacrée dégénère en

---

[69] Rappelons que pour Jauss (1990 : 63), il s'agit plus précisément du « système de la littérature en un point donné du temps, et la succession des systèmes synchroniques ».

[70] Ces modèles sont décrits selon deux tendances. Soit on classe des œuvres et des auteurs en genres (pour les analyser ensuite chronologiquement entre eux) pour établir par la suite la chronologie des œuvres à l'intérieur de ces courants – ce qui veut dire que les auteurs et leurs œuvres semblent des événements fortuits. Soit on fait des chronologies des seuls « grands » auteurs (ou considérés comme tels) avec le modèle « l'auteur, sa vie, son œuvre », ce qui implique de laisser de côté des auteurs mineurs (Jauss, 1990 : 23).

[71] Il y a eu ainsi des répercussions sur le choix des textes de mon corpus : je n'ai pas sélectionné que les meilleurs, ou que les plus sérieux, mais plutôt les plus représentatifs de certains types d'écrits autour du *Kāmasūtra*.

[72] Il faut également éviter de se perdre dans le travail de détective impliqué dans la recherche des sources d'influences et des origines littéraires d'une œuvre : il s'agit du défaut majeur du positivisme, qui n'a su que multiplier les liens, sans pour autant pouvoir saisir l'originalité du processus créatif (Jauss, 1990 : 29-30).

automatisme et provoque au niveau inférieur la constitution de formes nouvelles qui [la remplacent] et se développent sur une grande échelle pour être finalement à leur tour marginalisées par d'autres. » (Jauss, 1990 : 42[73]).

Cependant, ce ne sont pas tant les œuvres qui s'influencent entre elles (c'est une évidence!), que les auteurs et un public (dont certains éléments sont eux-mêmes auteurs), pour lesquels les textes constituent des canaux.

> La vie de l'œuvre littéraire dans l'histoire est inconcevable sans la participation active de ceux auxquels elle est destinée. C'est leur intervention qui fait entrer l'œuvre dans la continuité mouvante de l'expérience littéraire, [...] où s'opère en permanence le passage de la réception passive à la réception active, de la simple lecture à la compréhension critique, de la norme esthétique admise à son dépassement par une production nouvelle. L'historicité de la littérature et son caractère de communication impliquent entre l'œuvre traditionnelle, le public et l'œuvre nouvelle un rapport d'échange et d'évolution – rapport que l'on peut saisir à l'aide de catégories comme message et destinataire, question et réponse, problème et solution. (Jauss, 1990 : 45).

Cette importance accordée à la façon dont est perçue (ou reçue) une œuvre nous amène au second point d'analyse de Jauss, le niveau diachronique – les réceptions des œuvres selon les époques. Pour Jauss, toute œuvre, parce qu'elle s'adresse à un public contextualisé et particulier, contient déjà d'une certaine façon ses lecteurs (en ce sens que l'auteur écrit en ayant en tête de s'adresser à quelqu'un ou à un groupe). Le texte tente fondamentalement de répondre à une question, qu'on devrait pouvoir retrouver et définir dans une analyse littéraire (Jauss, 1990; Starobinski, 1990).

En lisant une œuvre, chacun s'attend à quelque chose, c'est-à-dire qu'on se base sur ses connaissances (et donc sur une certaine tradition esthétique et culturelle ainsi que sur un contexte historique) pour appréhender celle-ci. Jauss (1990 : 46-63) nomme « horizon d'attente » cet ensemble intellectuel et esthétique préexistant chez le lecteur.

> Même au moment où elle paraît, une œuvre littéraire ne se présente pas comme une nouveauté absolue surgissant dans un désert d'information; par tout un jeu d'annonces, de signaux – manifestes ou latents –, de références implicites, de caractéristiques déjà familières, son public est prédisposé à un certain mode de réception[74]. Elle évoque des choses déjà lues, met le lecteur dans telle ou telle disposition émotionnelle, et dès son début crée une certaine attente de la « suite », du « milieu » et de la « fin » du récit (Aristote), attente qui peut, à mesure que la lecture avance, être entretenue, modulée, réorientée, rompue par l'ironie, selon des règles de jeu consacrées par la poétique explicite ou implicite des genres et des styles. [...] c'est une

---

[73] Plus loin, Jauss (1990 : 64) poursuit le schéma de l'école formaliste : « La théorie de l'école formaliste [...] pos[e] son principe de "l'évolution littéraire", selon lequel l'œuvre nouvelle apparaît en opposition à d'autres œuvres, précédentes ou simultanées et concurrentes, définit par le succès de sa forme la "ligne de crête" d'une époque littéraire, et donne bientôt naissance à des imitations plus ou moins stéréotypées, à un genre qui s'use et qui pour finir, lorsque la forme suivante s'est imposée, se survit seulement dans la banalité de la littérature de consommation. »

[74] Bayard (2009) s'amuse pourtant à retracer des œuvres tellement en avance sur leur époque (et ressemblant étrangement à d'autres plus tardives) qu'il les identifie comme des « plagiats par anticipation ».

> perception guidée, qui se déroule conformément à un schéma indicatif bien déterminé, un processus correspondant à des intentions et déclenché par des signaux que l'ont [*sic*] peut découvrir, et même décrire en termes de linguistique textuelle. (Jauss, 1990 : 50).

Ainsi, il n'est pas assuré que le texte corresponde à ce qu'on attend de lui : le lecteur peut être confirmé dans son expectative et accepter la réponse offerte[75], ou alors être choqué ou déçu et refuser cette solution. Certains textes ne survivent pas à cette épreuve, tandis que d'autres deviennent des classiques ou des vedettes éphémères ou sont redécouverts après une période plus ou moins longue (Jauss, 1990; Starobinski, 1990).

Si la démarche initiale d'après Jauss (1990), par l'analyse de l'œuvre, vise à déterminer l'expérience des premiers lecteurs et leur contexte culturel et historique, il faut par la suite prendre en considération les publics subséquents qui, dans d'autres circonstances, cherchent d'autres réponses dans un même texte, parce que ce qui avait satisfait tout d'abord ne convient plus. Des modifications du sens des œuvres seront alors effectuées, ainsi que la production de nouvelles œuvres, qui seront perçues comme plus appropriées (Jauss, 1990; Starobinski, 1990). On voit ici que cette approche est à la fois synchronique (l'ensemble du contexte à un moment donné) et diachronique (l'histoire d'une œuvre par rapport à diverses époques) (Starobinski, 1990 : 15).

> Il apparaît très clairement que toute œuvre d'art s'élabore d'emblée comme l'interprétation « poétique » d'un matériau à interpréter; qu'à son tour l'œuvre d'art devient objet d'interprétation par une lecture tantôt « naïve », tantôt « critique », laquelle produit une nouvelle œuvre soit en percevant différemment le texte reçu, soit en le doublant d'un commentaire, soit enfin en le récrivant de fond en comble. (Starobinski, 1990 : 17).

Avec cette théorie, on ne fait plus seulement l'étude des auteurs et des œuvres, mais aussi celle des lecteurs, de ceux à qui s'adressent les textes, qui s'y marquent en filigrane à travers les présupposés du texte, les questions qu'il pose et auxquelles il répond, le contexte (ou l'horizon) dans lequel il se situe (cf. Starobinski, 1990 : 11-12)[76]. Ce groupe de destinataires aura différents rôles : recevoir les écrits, les discriminer (les critiquer, les retenir ou les rejeter) et en produire d'autres dans certains cas (les imiter ou les réinterpréter) (Starobinski, 1990 : 12). Il devient alors possible de connaître le public d'une œuvre à travers l'étude de celle-ci : « [...] la figure du destinataire et de la réception de l'œuvre est, pour une grande part, inscrite dans l'œuvre elle-même, dans son rapport avec les œuvres antécédentes qui ont été retenues au titre d'exemples et de normes. » (Starobinski, 1990 : 13). Jauss fera donc la différence entre l'*effet*, « qui reste déterminé par l'œuvre, et qui de ce fait

---

[75] Ce qui ne signifie pas, par ailleurs, que l'œuvre qui correspond à l'horizon d'attente aura nécessairement du succès auprès de son public (Jauss, 1990 : 54-55).

[76] Ce qui nous permet, de façon indirecte, d'être en contact avec des interlocuteurs (et donc de faire un « terrain » anthropologique – dans un sens élargi).

garde des liens avec le passé où l'œuvre a pris naissance » (Starobinski, 1990 : 18), et la *réception*, « qui dépend du destinataire actif et libre qui, jugeant selon les normes esthétiques de son temps, modifie par son existence présente les termes du dialogue[77] » (Starobinski, 1990 : 18).

En troisième lieu, il faut considérer le lien entre la littérature et la société : il ne s'agit pas d'une causalité, puisque la société influence la littérature et vice-versa[78]. Il existe bien sûr un décalage entre le texte et la société : d'un côté, une œuvre qui correspond à un état social précis (« reproduction de l'ancien » [Jauss, 1990 : 35]) sera en retard par rapport à son modèle, tandis qu'une autre, présentant une originalité (« production du nouveau » [Jauss, 1990 : 35]), sera en avance sur son contexte social, par exemple en « ouvr[ant] [le lecteur] à une perception nouvelle du monde, à l'anticipation d'une réalité nouvelle. » (Jauss, 1990 : 38). La littérature ne se contente pas d'être un reflet de la société : elle peut enclencher un processus de remise en question (par exemple de la morale) à l'aide d'une « forme esthétique inédite » (Jauss, 1990 : 79).

> L'expérience de la lecture peut le [c'est-à-dire le lecteur] libérer de l'adaptation sociale, des préjugés et des contraintes de sa vie réelle, en le contraignant à renouveler sa perception des choses. L'horizon d'attente propre à la littérature se distingue de celui de la praxis historique de la vie en ce que non seulement il conserve la trace des expériences faites, mais encore il anticipe des possibilités non encore réalisées, il élargit les limites du comportement social en suscitant des aspirations, des exigences et des buts nouveaux, et ouvre ainsi les voies de l'expérience à venir. (Jauss, 1990 : 75).

L'œuvre littéraire assume une « fonction spécifique de *création sociale* » (Jauss, 1990 : 80. Italiques de Jauss). Il ne s'agit plus d'appréhender la littérature comme caution ou miroir des normes sociales en cours (et donc d'analyser l'histoire de la littérature à l'aune de l'histoire générale), mais aussi d'entrevoir comment la littérature modifie le contexte social (Jauss, 1990 : 72-80).

Pour revenir au *Kāmasūtra*, il serait possible de pousser très loin les recherches en fonction de la théorie de l'esthétique de la réception de Jauss (1990). Ce n'est pas ma prétention. Je me suis basée sur Jauss et sa théorie, en gardant ses lignes générales (puisque tout reste à faire sur le *Kāmasūtra*[79]). Le projet pour le *Kāmasūtra* prend donc les directions suivantes : au point de vue diachronique, il faut décrire le public visé par l'œuvre, que ce soit en Inde ou en Occident (et selon les époques) – ce qui signifie qu'il faut aussi définir à quels question(s) ou problème(s) il répond (et

---

[77] Le « dialogue » figure ici les liens entre une œuvre, son public et le reste de la littérature (Starobinski, 1990).

[78] Même si l'approche marxiste refuse de voir en la littérature autre chose qu'un reflet ou une imitation de la société dans ses fondements économiques (cf. Jauss, 1990 : 31-40).

[79] Notons ici que Jauss (1990) proposait sa démarche en réaction contre des problèmes liés à l'histoire de la littérature, histoire qui s'appliquait à des objets bien connus (la littérature occidentale).

pour quel public). L'horizon d'attente du premier public (indien puis occidental) doit donc être analysé, puisqu'il y a eu manifestement changement dans cet horizon (on est passé de l'interdiction à une surabondance des signes du *Kāmasūtra* dans la littérature). Une des difficultés est ici le fait qu'il existe peu d'expérience directe de lecteurs contemporains avec le *Kāmasūtra* : on ne le lit pas; on rencontre, au hasard des lectures, des références au *Kāmasūtra*, des pastiches et des copies. D'un côté synchronique, si le *Kāmasūtra* appartient bel et bien à la littérature (nous y reviendrons), il s'inscrit dans un genre littéraire (à déterminer). Il existe donc d'autres œuvres (et d'autres auteurs) faisant partie du même genre littéraire, qui l'ont précédé, côtoyé et suivi (à identifier). Parmi ces œuvres, certaines sont remarquables et nouvelles, tandis que d'autres sont mineures. En combinant avec l'analyse de l'horizon d'attente, il est également possible d'expliquer la reproduction du *Kāmasūtra* sous des formes plus ou moins fidèles. De plus, le genre littéraire du *Kāmasūtra* n'est pas le seul existant à une époque donnée (que ce soit pour l'Inde ou pour l'Occident). Il faut donc donner quelques indications à ce propos, notamment en cherchant quel est le style plus ou moins dominant, et quelle est la place du genre du *Kāmasūtra* par rapport à cette hiérarchie. Enfin, les influences réciproques entre le *Kāmasūtra* et la société occidentale (notamment par rapport à la sexualité et aux relations hommes femmes) peuvent y être envisagées.

On reconnaîtra ici les grandes sections de mon mémoire. En se servant de la théorie de la réception de Jauss (1990), on peut chercher les questions auxquelles le *Kāmasūtra* répond pour l'Inde ancienne, mais aussi pour l'Occident dans ses diverses sociétés et sur plus d'un siècle, ainsi que les différentes réactions qu'il a suscitées. Ainsi, dire que la première publication du *Kāmasūtra* en Occident ne passa pas inaperçue est un euphémisme. En fait, une grande partie de la diffusion même du *Kāmasūtra* doit être comprise en lien avec sa réception, c'est-à-dire comment et, si c'est possible, pourquoi, le public en général – et les instances dirigeantes en particulier –, ont accueilli, compris, accepté, refusé, rejeté, ignoré (ou toute la gamme des réactions concevables par rapport à un texte) le *Kāmasūtra*[80].

---

[80] L'apport théorique de Jauss (1990) se traduit aussi par des bases méthodologiques, que j'ai résumées ici sous forme de points :

1- considérer l'esthétique (dans l'écriture et dans son analyse) comme une réception (l'expérience des lecteurs est plus importante pour comprendre une œuvre) (Jauss, 1990 : 46-49);
2- dépasser le psychologisme en établissant l'horizon d'attente des premiers lecteurs d'une œuvre à l'aide de trois éléments : « [...] l'expérience préalable que le publie a du genre dont elle [l'œuvre] relève, la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, monde imaginaire et réalité quotidienne. » (Jauss, 1990 : 49; cf. 49-52);
3- reconnaître et analyser les « changements d'horizon » (Husserl, cité in Jauss, 1990 : 53) – lorsqu'une nouvelle œuvre, en bouleversant l'horizon d'attente du public, entraîne une modification de l'esthétisme (Jauss, 1990 : 53-57);
4- identifier les questions auxquelles l'œuvre répond, afin de comprendre comment elle a été « vue et comprise » (Jauss, 1990 : 58) par son premier public (Jauss, 1990 : 58-63);

Avant d'aller plus loin, je me permets d'introduire ici quatre concepts et de les définir. Il s'agit des termes « texte », « paratexte », « péritexte » et « épitexte ». Même s'il s'agit de notions présentes (mais considérées comme didactiques) dans les dictionnaires généralistes (par exemple le *Petit Robert* dans son édition de 2007), les définitions offertes diffèrent légèrement de celles privilégiées ici. Par texte, j'entends donc « [...] une suite plus ou moins longue d'énoncés verbaux plus ou moins pourvus de signification[81]. » (Genette, 1987 : 7). Le paratexte référera à :

> [...] un certain nombre de productions, elles-mêmes verbales ou non, comme un nom d'auteur, un titre, une préface, des illustrations, dont on ne sait pas toujours si l'on doit ou non considérer qu'elles lui appartiennent [au texte], mais qui en tout cas l'entourent et le prolongent, précisément pour le *présenter*, au sens habituel de ce verbe, mais aussi en son sens le plus fort : pour le *rendre présent*, pour assurer sa présence au monde, sa « réception » et sa consommation, sous la forme, aujourd'hui du moins, d'un livre. [...] Le paratexte est donc pour nous ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public. (Genette, 1987 : 7-8).

Genette (1987) conçoit le paratexte comme constitué des péritexte et épitexte. Le péritexte peut être résumé comme l'ensemble des éléments d'informations qui accompagnent le texte, mais qui n'en font pas partie : Genette analyse notamment le livre matériel tel qu'il est édité (par exemple la question des formats, des tirages, des couvertures, etc.), le nom d'auteur, le titre, le prière d'insérer, la dédicace, l'épigraphe, la préface, l'intertitre et la note. Enfin, « Est épitexte tout élément paratextuel qui ne se trouve pas matériellement annexé au texte dans le même volume, mais qui circule en quelque sorte à l'air libre, dans un espace physique et social virtuellement illimité. »

5- replacer l'œuvre dans sa « série littéraire » (Jauss, 1990 : 63) à travers la bibliographie d'un auteur, les changements dans un genre ou un style littéraire et les différents courants littéraires coexistants. Il s'agit alors, pour une œuvre en particulier, de « déterminer sa situation historique, son rôle et son importance dans le contexte général de l'expérience littéraire » (*ibid.*), ce qui permet de voir quels problèmes « éthiques et formels » (*ibid.*) sont résolus (par rapport à d'autres œuvres antérieures), et lesquels sont laissés en suspens (Jauss, 1990 : 63-68);

6- analyser l'ensemble des œuvres dans un moment précis de l'histoire de la littérature, afin d'en faire ressortir les relations entre elles, les « structures équivalentes, antagonistes et hiérarchisées » (Jauss, 1990 : 68) du système littéraire (Jauss, 1990 : 68-72);

7- replacer l'histoire de la littérature dans l'histoire générale, en éclairant en quoi « l'expérience littéraire du lecteur intervient dans l'horizon d'attente de sa vie quotidienne, oriente ou modifie sa vision du monde et par conséquent réagit sur son comportement social. » (Jauss, 1990 : 73; cf. 72-80).

L'application de la démarche de Jauss (1990) est limitée par la supposition de ce dernier de l'existence d'une tradition d'analyse critique bien établie, ce qui implique, entre autres, un corpus d'œuvres bien délimité (ce qui n'est pas le cas pour le *Kāmasūtra* et ses divers « Kāmasūtra »). Je ne pourrais donc pas suivre Jauss jusqu'au bout.

[81] Du même souffle, l'auteur reconnaît qu'il s'agit d'une définition à tout le moins « très minimale » (Genette, 1987 : 7).

(Genette, 1987 : 346), par exemple des entrevues de l'auteur, des journaux intimes, des colloques, des correspondances, etc[82].

La notion de paratexte permet ici d'identifier précisément les éléments qui servent à appréhender le *Kāmasūtra :* son titre, ses images, les éléments servant à sa présentation au lecteur. Et, comme la relation avec le texte du *Kāmasūtra* ne va pas plus loin que celle du paratexte, j'ai souvent privilégié l'examen de celui-ci. Genette (1987) permet ainsi d'analyser l'iconographie du *Kāmasūtra* comme paratexte (cf. 238), c'est-à-dire d'expliquer la raison d'être de telles images en lien avec ce texte.

Ainsi, l'application des théories littéraires est justifiée en premier lieu par le fait que j'utilise des textes comme données brutes. Pour poursuivre sur cette voie, j'ai donc choisi le présupposé que tous ces textes pouvaient être disponibles à un lecteur et participent donc à l'élaboration et au maintien des conceptions autour du *Kāmasūtra*. Entendons-nous bien : d'une part, les textes plus anciens peuvent avoir changé de sens pour un lecteur plus récent (d'où l'importance de les contextualiser). D'autre part, la « disponibilité » en question n'est pas nécessairement chose acquise, puisqu'il s'agit d'un ensemble de textes un peu particuliers (aucun, semble-t-il, ne deviendra un classique immortel), ce qui veut dire que mon corpus – avec exactement les mêmes ouvrages – ne sera pas facilement réassemblé par un(e) autre chercheur(se)[83]. Pourtant, on peut y lire la construction de la réputation du *Kāmasūtra*, avec des auteurs qui s'appuient les uns sur les autres (sans trop d'esprit critique), à tel point que la plupart des textes s'équivalent entre eux dans les conceptions présentées sur le *Kāmasūtra* (c'est-à-dire qu'ils disent sensiblement la même chose). Qu'on me donne le bénéfice du doute pour le moment : je donnerai plus de détails bientôt.

On voit donc que l'étude d'un livre, même dans la relation que les humains entretiennent avec lui, peut s'enrichir d'une incursion dans la critique et l'analyse littéraire. Eagleton (1994) recadre la littérature, tandis que Jauss (1990), avec son esthétique de la réception, permet de situer le lien entretenu entre l'auteur et son public par l'intermédiaire des textes (précédents ou à venir). Enfin, Genette (1987) pense le livre matérialisé, concrétisé en objet. Il s'agit ici d'une trame de fond qui a guidé mon analyse anthropologique du *Kāmasūtra*.

---

[82] Genette (1987) va parfois très loin dans sa classification des divers types de paratextes. Étant donné qu'une description du *Kāmasūtra* selon ces critères impliquerait une connaissance approfondie de la part du lecteur de Genette, je n'irai pas plus loin dans cette direction. Par contre, je signale la fécondité d'une telle approche dans une analyse littéraire du *Kāmasūtra*.

[83] Cela me paraît être assez anodin comme difficulté. On pourrait faire le même reproche à toute recherche avec des informateurs privilégiés. De toute façon, la plus grande partie des textes de mon corpus sont remplaçables par des discours équivalents, qui sont publiés continuellement depuis quelques décennies.

* * *

Il s'agit donc d'un cadre théorique assez flexible, qui n'a pas valeur absolue pour analyser mon corpus. En effet, les liens sont souvent éloignés, ce qu'on peut expliquer par l'absence d'études sur le *Kāmasūtra* en Occident. Je n'ai pas souhaité faire appel aux analyses historiques, si ce n'est comme données complémentaires. De plus, il faut garder à l'esprit que, ce sujet étant à peu près inconnu, il serait possible de l'analyser selon plusieurs théories, qui ne s'excluent pas nécessairement les unes les autres, et que parmi celles-ci, esquissées dans ce mémoire (ou non), certaines restent des avenues possibles pour de futures recherches (cf. les programmes possibles dans la conclusion de ce mémoire [p. 257 et sqq.]; cf. Schwimmer, 1994 : 6).

1.1.4 Objectif de la recherche

Avec le *Kāmasūtra*, on retrouve une manifestation de la réalité bien particulière, c'est-à-dire un texte d'origine hindoue, mais traduit et retraduit en langues occidentales, publié à de nombreuses reprises, ainsi que réinterprété selon des contextes culturels et historiques très différents selon des significations qui tournent essentiellement autour de la thématique sexuelle. Cette section résume quelques notions essentielles pour élaborer ma question de recherche. Par la suite, le déroulement de la recherche est expliqué.

Récapitulons les deux points importants au sujet du *Kāmasūtra :* (a) c'est un livre d'origine indienne, utilisé en Occident comme référence à la sexualité (et aux positions de coït); (b) malgré une célébrité certaine, il est très peu lu. Il y a donc plusieurs phénomènes en jeu avec le *Kāmasūtra :* d'une part, sa diffusion – ou, si l'on préfère, la façon dont il est véhiculé – de l'Inde à l'Occident (dans l'espace) et à travers les époques (dans le temps); d'autre part, son interprétation (ici en lien avec la sexualité), qui découle en partie de sa réception par ses « lecteurs ».

Ainsi, suite à une évaluation préalable, un constat s'impose : rien, du moins selon mes recherches jusqu'à maintenant, n'a été fait en anthropologie sur le *Kāmasūtra* dans un contexte occidental. Par rapport à notre savoir sur ce sujet, ce vide dans les connaissances a eu des conséquences sur ma recherche. Premièrement, il est évident que je peux difficilement me baser sur des analyses précédentes, ce qui m'a obligée à clarifier des sujets qui n'auraient pas dû faire partie de mon sujet de recherche (par exemple sur la classification des positions de coït – cf. p. 172 et sqq.). Deuxièmement, je ne peux pas prétendre à autant de profondeur dans l'analyse que le permettrait un sujet déjà bien connu. Mon but sera donc principalement de décrire, de faire l'inventaire sur la question du *Kāmasūtra*, ou une sorte de résumé critique de la littérature sur le *Kāmasūtra*. De façon

plus complémentaire, je tenterai de mettre en lumière le(s) sens donné(s) par le public occidental au *Kāmasūtra*, en essayant de comprendre ce qui se déroule (cf. Giroux et Tremblay, 2002 : 18-19). Cependant, je le répète, mon travail n'est pas exhaustif et ne met pas fin au questionnement sur le *Kāmasūtra*, que ce soit pour l'anthropologie ou pour une autre discipline.

Dans ce mémoire, je me propose de répondre (du moins de façon préliminaire) à la question suivante : **comment le Kāmasūtra est-il présenté et véhiculé dans l'Occident depuis sa première traduction?** De façon plus précise, il s'agit de savoir comment l'objet culturel *Kāmasūtra* a été diffusé au cours de presque 130 ans en Occident. Également, je me pencherai sur sa réception et sur l'interprétation dont il fait l'objet, en particulier par rapport à la sexualité.

Je commence avec la diffusion et la réception du *Kāmasūtra*, comme bien de consommation s'insérant dans le genre littéraire de l'érotisme[84], tout en le situant dans une perspective de transformations culturelles (où sa diffusion sera questionnée). Il est par ailleurs assez déconcertant d'analyser la transformation d'un livre relativement rare et réservé à peu de gens (comme ce fut souvent le cas avant l'invention de l'imprimerie) en Inde, devenu la cible d'une multiplication d'éditions et de versions (tout en étant de moins en moins lu) en Occident. Il s'agit en quelque sorte d'une démocratisation du *Kāmasūtra*, puisqu'il est maintenant accessible pour quelques dollars en librairie, et gratuitement en bibliothèque et sur Internet.

Ensuite, il s'agit d'appréhender comment le *Kāmasūtra* a été reçu, au cours des décennies et selon les contextes. L'analyse du corpus vise ici à déterminer : (a) le(s) destinataire(s) de ces textes; (b) leurs thèmes principaux; (c) leurs sous-entendus et leurs non-dits (déterminés selon le contexte). Autrement dit, dans un premier temps, voir si le lien fait dès le départ entre le *Kāmasūtra* et la sexualité dans l'Occident contemporain existe réellement. Effectivement, une bonne partie de mon corpus cherche à donner des conseils sur la vie sexuelle à ses lecteurs[85]. Cette analyse a permis de retracer les diverses réceptions du *Kāmasūtra*, et d'identifier quelques pratiques sexuelles et conceptions implicites ou explicites de la sexualité qui sont favorisées dans mon corpus[86].

---

[84] Je n'ai pas choisi ce genre pour y inclure le *Kāmasūtra*. Je suis plutôt la classification en cours dans les librairies et les bibliothèques de ce texte (j'y reviendrai).

[85] Alors que le *Kāmasūtra*, dans son sens original, visait plutôt à montrer une vie quotidienne idéalisée d'une certaine partie de la société en Inde ancienne, et à promouvoir ce modèle d'existence (notamment en conseillant et en décourageant certains comportements).

[86] Il ne s'agit pas ici de faire l'inventaire de la sexualité occidentale, mais bien de repérer certaines tendances.

Je tiens à préciser ici que mon travail ne vise pas à montrer ce que représente le *Kāmasūtra* par rapport à l'Inde ancienne[87] (sauf de façon très succincte et pour faire ressortir les différences d'interprétation avec l'Occident). J'utilise des textes qui cherchent à traduire – pour un public euro-américain de la deuxième moitié du 20e siècle et du début du 21e siècle – les significations données dans le contexte hindou à l'origine du *Kāmasūtra*. Je les compare ensuite avec celles construites dans le contexte occidental contemporain. En effet, le *Kāmasūtra* s'inscrit dans un mode de vie bien précis dans son contexte d'origine, alors qu'il a subi en quelque sorte un processus qui en a fait un abrégé destiné à un public occidental, celui d'une sexualité réduite à la pénétration et aux moyens d'y arriver.

À partir de cette question, c'est-à-dire la présentation et la circulation du *Kāmasūtra* en Occident contemporain, et des bases théoriques décrites plus haut, j'ai fait certains choix par rapport aux méthodes de collecte et d'analyse des données. Ces choix ayant bien sûr des répercussions sur l'objet *Kāmasūtra* (et les conclusions qui lui seront rattachées), il importe ici de bien les expliciter avant d'aller plus loin.

1.2 Méthodes de recherche

Je souhaite commencer cette section par des explications sur mes choix méthodologiques, qui ne vont pas nécessairement de soi. En effet, j'ai dû, au long de mon processus de recherche, faire face à diverses critiques sur la pertinence même de ma démarche et de mon sujet : en gros, que le *Kāmasūtra* n'est pas un sujet anthropologique, ou encore que je ne fais pas de l'anthropologie parce que je ne fais pas de terrain. J'aimerais éclaircir ici les raisons qui ont motivé mes décisions. Au cœur de ce questionnement, on retrouvera aussi le problème du choix de la population (qu'elle soit formée de personnes ou d'éléments semblables[88]). J'aborderai donc la question du terrain, de la population et du type de données, afin de rendre plus explicites mes stratégies de recherche.

Depuis Malinowski (cf. 2002) et sa description de la méthode de l'observation participante en 1922, le passage par le terrain est devenu presque obligé en anthropologie. Si on me permet l'analogie, il s'agit d'un rituel d'initiation pour les nouveaux venus dans la discipline. Or mon analyse du *Kāmasūtra* n'implique pas de « terrain » dans son terme classique : mon sujet d'étude n'est pas

---

[87] Par contre, il s'agit d'une démarche intéressante pour montrer en quoi l'Occident a transformé le *Kāmasūtra* par rapport à ce qu'il était pour l'Inde ancienne.

[88] Je renvoie ici à la définition de la population dans le jargon méthodologique, qu'on pourrait résumer par un ensemble (de personnes, de groupes, d'éléments ayant des points communs) qu'on désire étudier ou sur lequel porteront les résultats d'une recherche (cf. Giroux et Tremblay, 2002 : 95; Pires, 1997b).

localisé en un lieu et en un temps précis, où il me serait possible d'entrer directement en contact avec ses habitants et de vivre avec eux pour une période assez longue (cf. Beaud et Weber, 1998; Izard, 2004). En effet, je me suis plutôt intéressée à des textes, dans des univers culturels et historiques variés, ce qui donne une certaine crédibilité à ceux qui diraient que je ne fais pas de l'anthropologie (c'est-à-dire que je n'entre pas en contact avec des êtres humains, sans compter que mon aire d'étude concerne l'Occident et non les sociétés Autres). En ce qui a trait à ces critiques possibles, je renverrai celles-ci à Augé (1994), pour qui l'anthropologie peut et doit se pencher sur le quotidien, sur le proche, sur le trop connu et le familier, pour enfin effectuer cette boucle censée nous en apprendre sur nous-mêmes à travers l'Autre. Contrairement à un terrain, où le chercheur est d'abord un intrus et doit essayer de s'intégrer au groupe, je fais déjà partie d'une société qui est devenue mon objet d'étude. On objectera peut-être l'absence de choc culturel (donc, un manque de recul?) par rapport à mon groupe culturel – ce qui est effectivement un problème, si le choc culturel est une obligation pour faire une recherche anthropologique –, mais on ne pourra pas me reprocher une maîtrise approximative des langues « indigènes »! Je suis persuadée qu'il existe des avantages à faire l'anthropologie du local (je sous-entends ici de son propre univers), ne serait-ce que du fait que l'on connaît déjà ce qui est considéré comme important (même si vivre au sein d'un groupe n'implique pas nécessairement une bonne compréhension de ce qui s'y passe) ou qu'on y possède un réseau social (qui peut, bien sûr, n'avoir que peu à voir avec le sujet de recherche choisi). Il s'agit alors d'une question de méthodes de recherche et d'analyse, et non de lieux ou de sujets[89].

Si on accepte cette première prise de position sur l'utilité d'une étude anthropologique de l'Occident, il reste le problème d'un lien avec les personnes effectué seulement au travers d'un corpus de textes. Selon mes tests préalables (qui consistaient principalement à interroger le plus possible de personnes avec un échantillonnage non aléatoire de type accidentel, en leur demandant ce qu'elles connaissaient du *Kāmasūtra*), le *Kāmasūtra* n'est pas utilisé, mais bien objet de référence mythique (cf. Barthes, 1970), ce qui rend très délicate l'analyse des propos à son sujet. Mais qui donc aurais-je pu interroger (ou, encore plus délicat, observer) sur ses pratiques et ses conceptions en lien avec le *Kāmasūtra*? Les méthodes les plus courantes en anthropologie, c'est-à-dire l'observation participante et l'entrevue, se prêtaient difficilement à l'étude du *Kāmasūtra :* il m'apparaissait difficile de traiter du *Kāmasūtra* avec des personnes qui ne l'ont pas lu (et il faut

[89] On peut aussi poser la question autrement : doit-on abandonner des sujets pour une question d'appartenance culturelle? Pourquoi un anthropologue indien pourrait-il faire l'étude du *Kāmasūtra* en Occident? Faut-il aussi éviter des sujets qui ont en commun des déterminants importants avec le chercheur (par exemple le genre)?

chercher longtemps les originaux qui dérogent à cet état des choses)[90]. De plus, ma visée de description du phénomène du *Kāmasūtra*, qui aborde aussi l'histoire de sa diffusion, exigeait une vue d'ensemble à mon avis impossible à obtenir auprès de gens non spécialisés sur ce texte.

Répétons-le : l'analyse du *Kāmasūtra* en Occident en étant encore à ses balbutiements, il m'a fallu faire ce que des auteurs classiques ont fait depuis longtemps sur d'autres sujets. Je pense notamment ici au travail si inspirant de Mauss (2001) : il s'agit d'œuvres de pionniers. Je ne prétends pas ici me placer au même niveau qu'eux, mais plutôt dans une même démarche : celle de décrire les diverses caractéristiques du phénomène (ici du *Kāmasūtra*) afin d'en constituer un inventaire des formes déterminantes et celle de comprendre comment les gens interprètent le *Kāmasūtra* ainsi que leurs propres pratiques et conceptions à son sujet[91]. De plus, puisque mon sujet principal est le *Kāmasūtra*, c'est-à-dire une œuvre littéraire, on pourrait résumer ma question de recherche en disant que je m'intéresse aux relations que nous entretenons avec un texte ancien (cf. Starobinski, 1990 : 9).

J'ai donc travaillé avec des données qualitatives, c'est-à-dire avec des textes, que j'ai analysés selon des méthodes qualitatives, où les mots sont porteurs de sens. On peut définir les méthodes qualitatives (en général) comme suit :

> C'est une démarche discursive et signifiante de reformulation, d'explication ou de théorisation d'un témoignage, d'une expérience ou d'un phénomène. [...] Les mots, qui sont souvent le support sur lequel travaille l'analyste, ne sont jamais analysés que par d'autres mots, sans qu'il y ait passage par une opération numérique. Le résultat n'est jamais une proportion ou une quantité; c'est une qualité, une dimension, une extension, une conceptualisation de l'objet. (Paillé, 1996 : 181).

L'analyse qualitative permet donc d'obtenir des mesures précises (même s'il ne s'agit pas de chiffres). Le choix de la nature des données dépend avant tout de ce qu'on veut observer (certains phénomènes ne peuvent pas se quantifier, par exemple les émotions), et non d'une supériorité d'une méthode sur l'autre[92].

---

[90] Il serait à propos, dans une future recherche, de confirmer ce qui n'est présentement qu'une hypothèse de travail, soit que personne ne lit le *Kāmasūtra*.

[91] Il serait éventuellement possible d'essayer d'y apporter une explication, mais une telle visée est trop ambitieuse à ce stade des recherches sur le phénomène du *Kāmasūtra*.

[92] Le commentaire de Pires (1997a : 9) me semble éclairant à ce propos. Pour celui-ci, « [...] cette opposition [entre le qualitatif et le quantitatif] me paraît plus idéologique et politique (c'est-à-dire liée aux luttes institutionnelles pour les ressources et le prestige) que méthodologique, car il n'y a pas d'opposition véritable entre la nature des données et l'ambition de mettre à jour la vérité et d'acquérir une connaissance systématique du réel à travers la recherche empirique. »

Au sein des méthodes qualitatives, il existe plusieurs possibilités[93]. De manière globale, j'ai utilisé l'analyse documentaire, et, de manière particulière, pour chaque texte du corpus, j'ai appliqué l'analyse de contenu thématique. Pour ce projet, je me suis basée sur les étapes de recherche expliquées par Kirsch et Bernier (1988 : 41-45) pour l'analyse documentaire, ainsi que par Bardin (1993) pour l'analyse de contenu thématique[94]. J'expliquerai plus bas, dans l'ordre, les types de méthodes utilisées, puis les cinq étapes de recherche et la façon dont je les ai concrétisées.

1.2.1 Types de méthodes utilisées : analyse documentaire et analyse de contenu thématique

L'analyse du *Kāmasūtra* en Occident, plus précisément sur la façon dont il est véhiculé et interprété, implique deux méthodes. Premièrement, il faut examiner la signification même du texte du *Kāmasūtra*. Cependant, puisqu'on a affaire ici à un discours qui a été repris, modifié par de nombreuses traductions, imité, etc., la signification diffère de façon plus ou moins importante entre les diverses formes du texte (et de ses avatars). L'analyse de contenu de chacune d'entre elles était donc nécessaire. Par la suite, une comparaison a été effectuée entre les textes et une contextualisation a été tentée (avec l'analyse documentaire). J'explique ici les principes généraux de ces deux méthodes : l'analyse documentaire d'abord, puis l'analyse de contenu thématique.

Il faut noter tout d'abord que les textes de mon corpus sont envisagés comme un ensemble plus ou moins cohérent. Il me fallait donc sélectionner une méthode d'analyse qui s'applique aux textes écrits et j'ai choisi l'analyse documentaire[95] pour analyser les textes qui font référence au *Kāmasūtra*. L'analyse documentaire est ici envisagée comme un procédé général pour l'analyse des

---

[93] Le lecteur désirant plus de détails sur mon approche notera qu'au niveau paradigmatique, je me sens davantage d'affinités avec le constructivisme (Guba et Lincoln, 1994; 2000; Schwandt, 2000). Pour une définition de paradigme, voir Guba et Lincoln (1994 : 108) : « A paradigm may be viewed as a set of *basis beliefs* (or metaphysics) that deals with ultimates or first principles. It represents a *worldview* that defines, for its holder, the nature of the "world," the individual's place in it, and the range of possible relationships to that world and its part, as, for example, cosmologies and theologies do. The beliefs are basic in the sense that they must be accepted simply on faith (however well argued); there is no way to establish their ultimate truthfulness. » (Italiques de Guba et Lincoln). Toujours selon Guba et Lincoln (1994 : 108), un paradigme, comme tout produit humain, n'est pas infaillible ni indiscutable, et aucun ne devrait être promu comme intrinsèquement meilleur que les autres en toute circonstance.

[94] Cf. Piron (1994) pour une démarche assez semblable.

[95] L'analyse documentaire est ici entendue comme une analyse de documents (pour Cellard [1997], il s'agit principalement de documents historiques). Il faut la différencier, donc, de l'analyse documentaire selon Bardin (1993 : 50-51), « Traitement de l'information contenue dans les documents rassemblés, elle vise à la mettre en forme, à la représenter autrement par des procédures de transformation. » (Bardin, 1993 : 50). Pour Bardin, il s'agit en fait d'une « phase préliminaire à l'établissement d'un service de documentation ou d'une banque de données » (Bardin, 1993 : 50).

textes entre eux et avec leur(s) contexte(s)[96]. Elle comporte ses avantages et ses inconvénients : ainsi, les données sont produites sans l'influence du chercheur ou de sa méthode de recherche. Par contre, il s'agit d'un processus unilatéral : on ne peut pas demander d'éclaircissements. De plus, il faut s'assurer d'une certaine crédibilité et de la pertinence des textes choisis[97]. Enfin, puisqu'« il est impossible de transformer un document[,] il faut l'accepter comme il se présente, aussi incomplet, partial ou inexact soit-il. » (Cellard, 1997 : 255).

En m'inspirant de Kirsch et Bernier (1988 : 36), j'ai effectué « [...] une analyse de ce qu'il [le discours] signifie dans ses conditions de production et de transmission. » En fait, le but de cette recherche est d'identifier les discours et leurs sens par rapport au *Kāmasūtra*, ce qui oblige à considérer un corpus très varié de documents qui y font référence et à tenir compte de leurs caractéristiques. Par « document », j'entends ce que Cellard (1997 : 253) décrit comme tel, soit : « [...] tout texte écrit, manuscrit ou imprimé, consigné sur papier[98]. Plus précisément, nous considérerons les sources, primaires ou secondaires, qui sont par définition exploitées – et non créées – dans le cadre d'une démarche de recherche. » Je rappelle que les textes électroniques n'ont pas été retenus pour cette analyse.

Ensuite, de façon plus ciblée, je me suis inspirée de l'analyse de contenu telle que décrite par Bardin comme :

> « *Un ensemble de techniques d'analyse des communications visant, par des procédures systématiques et objectives de description du contenu des messages, à obtenir des indicateurs (quantitatifs ou non) permettant l'inférence de connaissances relatives aux conditions de production/réception (variables inférées) de ces messages.* » (Bardin, 1993 : 47. Italiques de Bardin).

L'important est ici de rejeter l'intuition, de dépasser l'incertitude et d'enrichir la lecture de premier niveau. Ainsi, l'analyse de contenu prend en compte à la fois l'objectivité et la subjectivité, les analyses qualitatives et quantitatives[99], les fonctions exploratoire et vérificative. En fait, il s'agit d'adapter à chaque nouvelle recherche les principes de base de l'analyse de contenu (Bardin, 1993 : 13-47). L'analyse de contenu cherche à aller plus loin que le sens premier d'un texte, c'est-à-dire à

---

[96] Cf. Piaton-Hallé, 2003 : 719. Pour l'analyse des textes en tant que tels, on se référera à la méthode d'analyse de contenu thématique.

[97] Cellard, 1997 : 251-252, 255; Kirsch et Bernier, 1988 : 36

[98] Cette définition exclut ainsi tout texte provenant d'Internet.

[99] Pour Paillé (1996 : 182-185), l'analyse de contenu est classée comme une « analyse quasi-qualitative », c'est-à-dire une analyse qui comprend des « opérations qualitatives » et d'autres « numériques » (Paillé, 1996 : 183). Ces dernières occupent une fonction plus importante et viennent confirmer les hypothèses forgées au cours d'une phase exploratoire qualitative. Cependant, selon Bardin (1993), rien n'oblige le chercheur à effectuer des analyses quantitatives dans une analyse de contenu.

dépasser la « *description* » pour atteindre l'« *interprétation* » via l'« *inférence* » (Bardin, 1993 : 43. Italiques de Bardin). À partir des données, j'ai tenté d'induire le contexte originel, avec ses acteurs, auteurs, causes, etc. (les « conditions de production » selon Bardin [1993 : 44]) ou de déduire des informations sur l'auditoire visé ou sur les conséquences, les suites, les effets probables d'un tel ensemble de données[100].

Ayant à choisir parmi un ensemble de méthodes qui sont connues sous le nom d'« analyse de contenu », j'ai privilégié la méthode de l'analyse de contenu thématique qui sera expliquée dans son mode d'application dans la prochaine section.

1.2.2 Étapes de recherche et leur concrétisation

Avant d'aller plus loin, il faut signaler que j'ai accordé, à la fois dans l'analyse et dans la présentation des résultats issus de cette recherche, le même intérêt et mérite à tous les documents de mon corpus, en tentant de ne pas porter les habituels jugements de valeur par rapport à la scientificité des textes ou à la chronologie. Cette décision a été prise en tenant compte du fait que le public a plus de chances de tomber sur des références au *Kāmasūtra* fragmentaires (ou réduites selon ma terminologie – voir p. 55 et sqq.), qui sont les plus nombreuses et les plus faciles d'accès. Le lecteur normal n'a accès qu'à un seul ou à très peu de ces livres et a encore moins souvent la possibilité de les comparer. On ignore habituellement si l'on a affaire à un « vrai » *Kāmasūtra* (c'est-à-dire à une traduction du texte original) ou à une reprise, et, franchement, il ne s'agit pas ici d'un enjeu. Je ne cherche pas à prôner une lecture plutôt qu'une autre, mais bien à comprendre les discours construits autour du *Kāmasūtra*. Finalement, ma problématique en était justement une du phénomène d'appropriation par le plus grand nombre, c'est-à-dire de l'interprétation générale et de la réception du *Kāmasūtra* en Occident. Je n'ai donc fait des différences entre des textes de vulgarisation et des textes à visée plus scientifique que pour la présentation générale des documents (et quelquefois pour nuancer certaines informations).

Je dois également signaler que j'ai choisi de conserver, dans les citations, l'orthographe des termes sanskrits privilégiée par les auteurs (ceux-ci ne respectent pas toujours les signes diacritiques de la translittération). J'ai rajouté entre crochets, lorsque cela m'apparaissait nécessaire pour la clarté du propos, des variantes à ces orthographes divers. Je signale aussi, en passant, que les noms d'auteurs

---

[100] Bardin, 1993 : 42-46; Kirsh et Bernier, 1988 : 36. Cf. l'esthétique de la réception de Jauss (1990), résumée dans la section Chapitre 11.1.3.4 (« Analyse littéraire de la réception », p. 29 et sqq.).

indiens et les titres d'ouvrages qui leur sont associés peuvent changer considérablement d'une source (occidentale) à l'autre, ce qui complique parfois leur identification.

On passe ici de la théorie à la pratique. Cette section vise à expliciter mon processus de recherche et d'expliquer les étapes par lesquelles je suis passée avant d'obtenir des résultats. Il faut garder à l'idée, toutefois, que toute analyse est en soi réductrice. Il faudrait, pour éviter de charcuter les textes, pouvoir les laisser entiers, inchangés : autre façon d'abandonner la construction d'un savoir. Cependant, l'analyse produit un nouveau discours, qui pourra à son tour être un objet d'études.

Voici donc, concrètement, comment j'ai effectué mon analyse du *Kāmasūtra :* (1) Exploration ou préanalyse; (2) Constitution de l'objet ou préparation du matériel; (3) Analyse du discours ou exploitation du matériel; (4) Reconstruction du sens ou traitement des résultats; (5) Articulation au domaine non discursif.

1.2.2.1 Première phase : Exploration ou préanalyse

La première phase est nommée « exploration » (Kirsh et Bernier, 1988 : 41) ou encore « préanalyse » (Bardin, 1993 : 125). Il s'agit tout d'abord d'identifier le sujet de la recherche, ainsi que des hypothèses de départ, s'il y en a. J'ai effectué plusieurs travaux préalables (notamment au baccalauréat et lors de la scolarité de maîtrise), qui visaient avant tout à identifier le *Kāmasūtra* et son contenu (sous ses multiples formes), mais également des pistes de recherche pour le mémoire proprement dit.

Ma première approche du *Kāmasūtra* a été le fruit du hasard : j'avais proposé comme thème de recherche pour un cours au baccalauréat une comparaison entre la place et la fonction du *Kāmasūtra* en Inde ancienne et dans l'Occident contemporain[101]. À partir d'une recherche documentaire, j'avais donc dressé un aperçu de la société et de la culture indienne autour du 4^{e} siècle après J.-C. (mais nous verrons que cette datation est sujette à caution), pour ensuite discuter de la genèse du texte, ainsi que de ses incidences au point de vue politique et idéologique. Enfin, j'avais tenté de cerner l'impact du *Kāmasūtra* en Occident en analysant brièvement le discours occidental sur la sexualité. Mes conclusions s'approchaient davantage du constat d'échec : il n'était pas impossible de parler du *Kāmasūtra* en Inde, mais s'approcher de l'Occident s'avérait beaucoup

[101] Robidas, Josiane (1999). *Le culte du* Kāmasūtra : *Un point de rencontre entre la philosophie hindoue et le discours occidental.* Travail non publié et remis à M. Bernard Arcand pour le cours *Sexualités et cultures* (ANT-17870). Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval. Décembre 1999 : 35 p.

plus complexe. Déjà je voyais poindre des questionnements sur la célébrité du *Kāmasūtra* (ainsi que sur son absence de lecteurs) et sur le foisonnement des produits dérivés. Il fallait aller plus loin.

Dès mon entrée à la maîtrise en janvier 2002, j'ai travaillé à dresser un modèle d'analyse des conceptions des sexualités en Occident, basé sur une séparation en trois pôles, soit la nature, la culture et l'individu[102]. Il ne s'agissait pas tant de plaquer des catégories fixes (exclusives les unes aux autres notamment), mais plutôt de rassembler les idées semblables. Ce travail a été résumé plus haut (voir p. 21 et sqq.).

Par la suite, à l'automne 2002, j'ai entrepris une tâche de comparaisons entre les diverses traductions du *Kāmasūtra*[103]. À l'époque, cette étude se limitait aux traductions de Burton (Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985), de Daniélou (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992), de Doniger et Kakar (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002), de Papin (Vātsyāyana, 1991) et de Sinha (Vātsyāyana et autres, 1997). Je me suis servie du logiciel Excel[104] pour aligner les textes : une cellule de la page de calcul par *śloka* (à l'origine un groupe de 32 syllabes [cf. Fezas, 1994 : 126], considéré ici comme un verset), une page de calcul par livre (le *Kāmasūtra* en contient 7, divisés en 36 chapitres). La numérotation des versets était basée sur celle donnée dans Doniger et Kakar, ainsi que dans Daniélou (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 et 2002). J'ai standardisé la façon de citer le texte du *Kāmasūtra* selon le modèle suivant : le premier chiffre, en gras, indique le numéro du livre; le deuxième, en chiffres romains, indique le chapitre; le (ou les) troisième(s) indique(nt) le(s) verset(s) (dans le cas de plusieurs versets, de façon inclusive) (par exemple : **2 :** I : 4-8). Les lettres X indiquent l'absence de texte correspondant à une portion précise du *Kāmasūtra* et les signes ¶ signalent la fin d'un paragraphe (voir Tableau 1, p. 48 pour un extrait de ce travail de comparaison).

Il s'agit d'un travail de moine, qui exige une grande précision et une compréhension intime des textes, en anglais et en français. À cette époque, je retapais moi-même tous ces livres en version numérisée (je n'avais pas encore le matériel requis pour numériser), ce qui demandait beaucoup de temps et d'énergie. Cette comparaison m'a permis de détecter les rajouts, les omissions et les

---

[102] Robidas, Josiane (2002). *Conceptions de la sexualité au Québec et en Occident.* Travail non publié et remis à Mme Sylvie Poirier et à M. André Couture pour le cours *Sujet de recherche I* (ANT-62838). Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval. Avril 2002 : 36 p.

[103] Robidas, Josiane (2002). *Comparaison de traductions du* Kāmasūtra. Travail non publié et remis à M. André Couture pour le cours *Sujets spéciaux (anthropologie* (ANT-62219)). Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval. Décembre 2002 : 374 p.

[104] Microsoft Excel 2000 (1985-1999). Microsoft Corporation.

commentaires selon les auteurs, ainsi que des transformations dans l'organisation du texte (surtout chez Sinha [Vātsyāyana et autres, 1997]).

Tableau 1 : Comparaison (extrait 1 : I : 1-5) de cinq traductions du *Kāmasūtra*

Sources:	Vātsyāyana, Yashodhara et autres (2002)	Vātsyāyana (2002)	Vātsyāyana (1991)	Vātsyāyana, Yashodhara et autres (1992)	Vātsyāyana et autres (1997)
Trad.	Doniger, W. et Kakar, S.	(Burton, R.)	Papin, J.	Daniélou, A.	Sinha, I.
No de verset					
Livre 1	**General Observations**	**Introduction Salutation to Dharma, Artha and Kama**	**Observations générales**	**Généralités**	**Meditations**
Cha-pitre 1	**[1] Summary of the Text**		**Prologue et plan de l'ouvrage**	**Contenu du livre**	**On the Love Teachings**
1:I:1	We bow to religion, power and pleasure,		Hommage soit rendu à *Dharma, Artha* et *Kâma*, au droit, à la propriété et à l'amour. ¶	Que soient loués les trois buts de la vie, la vertu (Dharma), la prospérité (Artha) et l'amour (Kâma)	*Dharma is the root / from which Artha grows / and Kama flowers; /*
1:I:2	because they are the subject of this text,	X	X	qui fait l'objet de cet ouvrage. ¶	*every word in this Kama Sutra celebrates / Dharma in Artha in Kama.* ¶
1:I:3	and to the scholars who made known the mutual agreement among the three,	X	Ainsi débute ce traité fidèle aux enseignements des maîtres anciens. ¶	Je salue aussi les anciens sages qui ont exposé les conceptions de leur temps	*So too its author salutes / the masters / whose thought and teachings enlighten these sacred subjects:*
1:I:4	because those subjects are integral to the text.	X	X	concernant notre sujet. ¶	*in their work this work is rooted.* ¶
1:I:5	For when the Creator emitted his creatures, he first composed, in a hundred thousand chapters, the means of achieving the three aims of human life, which is the vital link with what sustains those creatures.	In the beginning, the Lord of Beings created men and women, and in the form of commandments in one hundred thousand chapters laid down rules for regulating their existence with regard to Dharma, Artha, and Kama.	Quand le Seigneur des créatures (Prajâpati) fit apparaître les vivants, il donna aux hommes, en cent mille versets, des règles de vie en fonction des trois valeurs terrestres (*Dharma, Artha* et *Kâma*).	Prajâpati, le Seigneur des Créatures, après avoir créé les hommes, composa un traité de cent mille versets, définissant les règles de la vie sociale sur le triple plan des vertus civiques, de la prospérité et de la sexualité. ¶	*When Prajapati created men and women, / he sang them / one hundred thousand songs / to teach them how to consecrate their lives / with* Dharma, Artha *and* Kama. ¶

J'ai ajouté par la suite à mon tableau les traductions de Lamairesse (Vātsyāyana, 2003a), de Liseux (Vātsyāyana, 2001), et d'Upadhyaya (Vātsyāyana, 1965) suivant la même technique[105]. Afin de faciliter leur traitement, les textes ont d'abord été numérisés à l'aide d'un appareil (« scanner » en anglais ou « numériseur » selon les recommandations officielles pour le français), puis ont dû être soigneusement corrigés pour enlever toutes les coquilles et les aberrations créées dans ce processus. J'ai reclassé ces traductions en ordre chronologique d'édition (cf. 2.1.2.1 : « Traductions du *Kāmasūtra* en Occident », p. 84 et sqq.). J'ai également ajouté entre crochets [ ] et en caractères gras les numéros de page dans l'édition. J'ai choisi de présenter les extraits correspondants

[105] De façon idéale, il faudrait également y inscrire le texte du *Kāmasūtra* en sanskrit. Cependant, les connaissances linguistiques nécessaires me faisant défaut, je me suis contentée des traductions anglaises et françaises. Je semble avoir travaillé avec toutes celles disponibles au Québec (cf. 2.1.2.1 : « Traductions du *Kāmasūtra* en Occident », p. 84 et sqq.).

ensemble, ce qui suppose un travail de découpage de certains textes (traductions de Lamairesse et de Sinha). J'ai donc utilisé divers symboles pour conserver des traces de l'ordre original : <*** [partie mélangée : voir p. # (ou verset #)] pour le début d'une section où le texte, dans l'ordre original, n'était pas placé au même endroit que dans les versions de Doniger et Kakar et de Daniélou; ***> pour la fin d'une telle section; <*** [...] [voir p. #] ***> pour des commentaires rajoutés par le traducteur. Ces comparaisons prenaient déjà une allure plus imposante et il est beaucoup plus difficile de présenter ces comparaisons sur la largeur d'une feuille de format standard (voir le Tableau 2 : Comparaison (extrait : 1 : I : 1-5) de huit traductions du *Kāmasūtra*, p. 50).

Ces premières ébauches d'analyse m'ont permis, entre autres, d'avoir une bonne connaissance du contenu même du *Kāmasūtra*. Par la suite, il m'a été aisé de reconnaître des « emprunts » au *Kāmasūtra* dans d'autres textes (même lorsque le texte n'était pas explicite à ce propos), ou encore de deviner, au besoin, quelle traduction avait servi de modèle et d'inspiration pour un auteur récent.

Ensuite, il m'a fallu identifier un corpus pertinent en me fiant aux règles d'exhaustivité, de représentativité, d'homogénéité et de pertinence[106]. La constitution de ce corpus a demandé énormément de travail, tant par rapport à la recherche des sources que pour leur classement. J'ai regroupé dans la prochaine section les éléments nécessaires à la compréhension des particularités sélectionnées pour mon corpus.

- **Constitution du corpus**

Un certain discours a été construit sur le *Kāmasūtra* au sein des sociétés euro-américaines. J'ai dû collecter le plus possible de textes qui touchaient, de près ou de loin, au *Kāmasūtra*. Mais, au fait, comment trouver ces sources et comment les choisir? J'explique ici pourquoi j'ai choisi des sources tant spécialisées que généralistes, quels critères précis ont prévalu pour le choix des sources, ainsi que des thématiques fréquentes dans des sources moins sérieuses. Enfin, des considérations sur les auteurs, qui ils sont et comment les identifier, ont été abordées.

[106] Bardin, 1993 : 126-128. Cf. Kirsh et Bernier, 1988 : 41.

Tableau 2 : Comparaison (extrait : 1 : I : 1-5) de huit traductions du *Kāmasūtra*

Sources:	Vātsyāyana (1985)	Vātsyāyana (1996)	Vātsyāyana (2003a)	Vātsyāyana (1965)	Vātsyāyana et autres (1997)	Vātsyāyana (1991)	Vātsyāyana, et autres (1992)	Vātsyāyana, et autres (2002)
Trad.	(Burton, R.) - 1883	Liseux, I. d'après (Burton) - 1885	Lamairesse, E. - 1891	Upadhyaya, S.C. - 1961	Sinha, I. -1980	Papin, J. - 1991	Daniélou, A. -1994	Doniger, W. et Kakar, S. - 2002
Livre I	**Introduction**	**[5] Préambule**	X	**[65] General**	**[17] Meditations**	**[31] Observations générales**	**[19] Généralités**	**[3] General Observations**
Chap1	**[17] Salutation to Dharma, Artha and Kama**	**Salutation à Dharma, Artha et Kama**	X	**[67] Introductory**	**[18] On the Love Teachings**	**[33] Prologue et plan de l'ouvrage**	**Contenu du livre**	**[1] Summary of the Text**
1:I:1			X	*Sutras* 1-4. Salutation to Dharma, Artha, and Kama.	*Dharma is the root / from which Artha grows / and Kama flowers; /*	Hommage soit rendu à *Dharma, Artha* et *Kâma*, au droit, à la propriété et à l'amour. ¶	Que soient loués les trois buts de la vie, la vertu (Dharma), la prospérité (Artha) et l'amour (Kâma)	We bow to religion, power and pleasure,
1:I:2	X	X	X	The Three Aims of Life that are dealt with in this Shastra (Scientific treatise).¶	*every word in this Kama Sutra celebrates / Dharma in Artha in Kama.* ¶	X	qui fait l'objet de cet ouvrage. ¶	because they are the subject of this text,
1:I:3	X	X	X	Salutation also to those Masters who have made a deep study of these subjects, and to those Sages who have disseminated their teaching.	*So too its author salutes / the masters / whose thought and teachings enlighten these sacred subjects: /*	Ainsi débute ce traité fidèle aux enseignements des maîtres anciens. ¶	**[23]** Je salue aussi les anciens sages qui ont exposé les conceptions de leur temps	and to the scholars who made known the mutual agreement among the three,
1:I:4	X	X	X	Indeed, the work of both has great bearing on our present subject. ¶	*in their work this work is rooted.* ¶	X	concernant notre sujet. ¶	because those subjects are **[4]** integral to the text.
1:I:5	In the beginning, the Lord of Beings created men and women, and in the form of commandments in one hundred thousand chapters laid down rules for regulating their existence with regard to Dharma, Artha, and Kama.	Au commencement, le Seigneur des Êtres créa les hommes et les femmes, et, sous forme de commandements en cent mille chapitres, traça les règles de leur existence par rapport à *Dharma, Artha* et *Kama.*	X	*Sutras* 5-10. In the beginning, the Lord created men and women, and having regard for their well being, He revealed in ten-thousand chapters, the ways of securing the threefold Aims of Dharma, Artha and Kama.	When Prajapati created men and women, / he sang them / one hundred thousand songs / to teach them how to consecrate their lives / with *Dharma, Artha* and *Kama.* ¶	Quand le Seigneur des créatures (Prajâpati) fit apparaître les vivants, il donna aux hommes, en cent mille versets, des règles de vie en fonction des trois valeurs terrestres (*Dharma, Artha* et *Kâma*).	**[25]** Prajâpati, le Seigneur des Créatures, après avoir créé les hommes, composa un traité de cent mille versets, définissant les règles de la vie sociale sur le triple plan des vertus civiques, de la prospérité et de la sexualité. ¶	For when the Creator emitted his creatures, he first composed, in a hundred thousand chapters, the means of achieving the three aims of human life, which is the vital link with what sustains those creatures.

La recherche des sources en tant que telle s'est faite principalement avec les moteurs de recherche des bibliothèques et les listes de publications fournies par les maisons d'édition ou les sites internet commerciaux pour les librairies. Un certain nombre de sources ont été retenues en prenant pour point de départ le sujet général de l'ouvrage (comme des encyclopédies sur l'Inde, la sexualité ou la littérature) ou selon des « rencontres » dues au hasard : certains auteurs font mention au détour d'une phrase du *Kāmasūtra*, alors que rien ne laissait prévoir cette référence, comme dans la plupart des sources de la catégorie « simple utilisation des termes '*Kāmasūtra*' ». En ce qui concerne les textes dans les périodiques, j'ai trouvé les sources des revues et des journaux disponibles au Québec à l'aide des bases de données *Repère* et *Francis*, ainsi que dans les bibliographies de textes du corpus, par exemple, celle de Doniger et Kakar (2002). Ici aussi, j'ai trouvé certains ouvrages ou revues par des « rencontres » (soit qu'on me signalait un numéro récent portant sur le *Kāmasūtra*, soit que j'apercevais un titre dans un étalage ou un rayon).

J'ai limité mes investigations à partir de quatre critères : 1) l'utilisation de « Kāmasūtra » (ou des termes dérivés – soit pour l'orthographe (voir p. 9), soit pour l'expression, par exemple *Les cartes du Kâma Sûtra* [Rati, 2003]), dans le titre ou plus rarement dans le texte; 2) la disponibilité des ouvrages au Québec (en favorisant les régions de Québec et de Montréal); 3) les langues française ou anglaise (en privilégiant d'abord le français); 4) la date de parution, soit depuis la fin des années 50 pour les livres (c'est-à-dire depuis qu'il est permis de publier le *Kāmasūtra*) et depuis 1980 pour les périodiques (en effet, la banque de données *Repère* les dépouille depuis 1980 et *Francis* depuis 1984) jusqu'en juin 2004[107]. Je n'inclurai pas dans ce projet une analyse d'Internet pour des raisons pratiques, nommément le manque de ressources et de temps, le caractère éphémère et instable des sites, ainsi que leur exclusion de ma définition de « documents » (cf. Chapitre 11.2.1 [« Types de méthodes : ... »], p. 44).

Pour mieux comprendre la façon dont on voit et comprend le *Kāmasūtra* dans l'Occident contemporain, je ne pouvais pas limiter ma recherche à un corpus constitué uniquement d'œuvres savantes (ce qui, de toute façon, aurait été bien insuffisant étant donné leur nombre restreint). N'oublions pas que le public en général n'est ni philologue, ni spécialiste de l'Inde ancienne (cf. Jauss, 1990; Starobinski, 1990 : 17-18)! Plusieurs des ouvrages nommés dans l'une ou l'autre de mes catégories portent le titre de « Kāmasūtra » (parfois suivi d'un adjectif le précisant), bien qu'ils

[107] En explorant la piste de la censure et de son histoire à l'été 2005, j'ai trouvé plusieurs sources qui mentionnent le *Kāmasūtra* (Amey, Rasmussen et autres, 1997; Gertzman, 2001; Green, 1990; Joubert, 2001; Sorabjee, 2001). J'ai également déniché, en octobre 2005, une version du *Kāmasūtra* présentant comme illustrations des personnages en pain d'épices (Jaye, 2005), que j'ai présenté comme un exemple assez frappant des iconographies de mon corpus (cf. 4.3 : « Iconographie dans la littérature kāmasūtraïenne », p. 238 et sqq.]). La conclusion donne une liste d'autres ouvrages récents (des produits dérivés) qui portent sur le *Kāmasūtra*.

ne contiennent pas le texte hindou[108]. Cette utilisation très libre de l'expression (qui ne réfère plus à un titre, mais devient carrément un genre littéraire, annonçant le thème sexuel) vient compliquer la recherche sur ce phénomène : il faut dans chaque cas identifier de quel type de texte il s'agit.

Le ton change également beaucoup selon les ouvrages, ainsi que la description même du *Kāmasūtra* (qui est tout de même supposé être explicité). Par exemple, dans les articles d'encyclopédie[109] qui se veulent des approches sérieuses du *Kāmasūtra*, on le classe presque toujours dans la littérature de l'érotologie hindoue (c'est-à-dire la science de l'érotisme, différenciée ici de la sexologie occidentale), avec une nette insistance sur le livre **2** (qui contient les pratiques sexuelles en tant que telles); alors que les introductions présentent plutôt le contexte hindou, et que les ouvrages de vulgarisation utilisent un *Kāmasūtra* édulcoré ou carrément tronqué et avec des informations la plupart du temps douteuses[110]. Sur ce point, Papin constate que :

> Sous prétexte qu'il existe en Inde un courant mystique où l'acte érotique joue un rôle déterminant sur le chemin de l'émancipation et que les références à la religion sont partout présentes dans les *Kâma-sûtra*, on a voulu, pour faire sérieux ou plus érudit, les associer à la tradition tantrique. C'était confondre religion et spiritualité, formalisme et liberté. Pour l'Occidental non averti, le piège était double. Et il y tomba. (Papin, 1991 : 17-18)

Il serait donc en quelque sorte normal de retrouver ce genre de confusion dans mon corpus de vulgarisation.

---

[108] s.d. (*Le Kama Soutra de Vatsyayana*); 1999 (*Kama-Sutra the Game*); 2001 (*Le Kama Soutra de Vatsyayana*); 2003 (*Kama Sutra, the Art of Love : 16 Month Calendar 2004*); Anonyme du XIV[e] siècle, 2000; Archer, 1998; Balmain, 2002; Barua, 1997 et 2001; Basu, 2001; Compère, 2001; Connors, 1984; Cucchi, 1997; De, 1997; Dean, 2002; Dervos, 2000; Douglas et Slinger (republication de 2001); Dutt et Vātsyāyana, s.d.; Gato, 2003; Hérausse, 1994; Hérisson et autres, 2002; Hooper, 1996, 1998, 2001, 2001, 2002, 2003a et 2003b; Imagination in motion Belgique N.V., 1995; Johnson, 2000 et 2001; Joshi, 1994; Koechlin, 2000; Lacroix, 2003; Manara, 1997; McKenzie, 2004; Pinkney, 2002; Rati, 2003; Sanderson, 2003; Shrinivasan, 1999; Sonntag, 2001 et 2002; Spencer, 1996; Sussman, 2001; Tolputt, 1998; Verma, 1995; Verrière, 2002; Wikoff et Romaine, 2003.

[109] Bullough, 1994 : 270; Cohen, 1974 : 133; Frédéric, 1987b : 589; Goldenson et Anderson, 1989 : 142; Renou et Filliozat, 1947- : 136; Roy et Gidwani, 1984 : 263; Westheimer, 1994 : 160.

[110] Ainsi, certains auteurs font des liens plus ou moins étranges avec divers éléments orientaux et occidentaux : le taoïsme (Dean, 2002; Verrière, 2002; Wikoff et Romaine, 2003); le bouddhisme (Daniélou, 1992; Pnikney, 2002; Wikoff et Romaine, 2003); le confucianisme (Wikoff et Romaine, 2003); le *feng shui* (Verrière, 2002); le christianisme (Sonntag, 2001 [la Genèse]; Wikoff et Romaine, 2003 [saint Paul, saint Augustin, saint Jérôme]); et des personnages connus (Wikoff et Romaine, 2003 [Reich (1968, 1970), Descartes, Rubens, Masters et Johnson (1966)]). D'autres associent le *Kāmasūtra* avec des pratiques indiennes – yoga [Doniger, 2001 et 2004; Douglas et Slinger, 1995; Papin, 1991 (pour contester le préjugé); Pinkney, 2002; Sinha, 1997; Sonntag, 2001 et 2002 (pour en recommander la pratique)], méditation (Wikoff et Romaine, 2003) et tantrisme (ou tantra) (Comfort, 1963; Dean, 2002; Papin, 1991 (pour contester le préjugé); Pinkney, 2002; Sinha, 1997; Sonntag, 2001 et 2002; Spayde, 1996; Verrière, 2002; Wikoff et Romaine, 2003) – dans des rapports qui demandent à être justifiés. Cf. Hampiholi (1988). « Le Tantra est également le nom donné à un ensemble de doctrines hindoues et bouddhiques des cultes de la Shakti, dans lesquelles tout peut être utilisé (même les choses défendues dans l'orthodoxie) à condition qu'elles soient sanctifiées par le rituel, afin de devenir des objets de la libération (*Moksha*). Dans certaines conditions (*Panchatattva*) l'union sexuelle (individuelle ou en commun) peut être considérée comme symbolique de l'union intime du fidèle avec la Shakti. » (« Tantra », in : Frédéric, 1987a : 1054). La Shakti est l'« énergie féminine (ou le principe actif) de toutes les divinités » (Frédéric, 1987a : 972) : à l'origine c'était le nom de l'épouse d'Indra, un dieu védique (Frédéric, 1987a : 523, 972). Pour Moksha, cf. 3.2.4.1, « Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) », p. 159 et sqq. Cf. sur le tantra : p. 52 et note 142 (p. 74).

Par contre, l'introduction de Doniger et Kakar (2002) constitue, en matière de qualité et de quantité d'informations sur le *Kāmasūtra*, une exception notable : en effet, ces auteurs proposent une remise en contexte historique et culturel du *Kāmasūtra* incluant des commentaires de la tradition hindoue[111], des explications et des critiques sur les diverses traductions du *Kāmasūtra*, ainsi que des remarques sur l'intérêt pour un public contemporain de ce texte (les « Contemporary Pleasures of the Text » [Doniger et Kakar, 2002 : lxiv-lxviii]). Il s'agit, à mon avis, du texte le plus intéressant pour mieux comprendre le *Kāmasūtra*.

Par rapport aux auteurs, dans ce type de littérature, nul n'est besoin d'être spécialiste : des journalistes[112], un artiste (Barua, 2001), des psychanalystes[113], des écrivains et des auteurs[114], un docteur (Cressey, 1998), des spécialistes en sciences des religions et indianiste[115] côtoient des sexologues[116] et autres spécialistes en relations de couple[117]. Cependant, dans les présentations des auteurs (habituellement sur le 3e de couv.), seule Cressey (1998) n'avait pas d'autres publications identifiées. Rappelons qu'avoir plusieurs écrits à son actif constitue en quelque sorte un gage de qualité.

Dans plusieurs cas, trouver le nom de l'auteur du document est une tâche assez ardue[118]. Comme le titre contient souvent le nom « Kāmasūtra » (par exemple : Barua, 2001; Basu, 2001) ou se limite même à cette désignation (par exemple : De, 1997), on peut confondre facilement le *Kāmasūtra* de Vātsyāyana avec des textes qui s'en inspirent. Pour reprendre le commentaire que Gervereau faisait à propos d'une toile de Van Gogh[119], dans le cas du *Kāmasūtra*, l'attribution d'un auteur à une œuvre ou, plutôt, l'identification d'un texte avec « Kāmasūtra » et avec le nom « Vātsyāyana » est

---

[111] Cf. les sections 3.2.4.2 [« Érotologie hindoue : ... », p. 164 et sqq.] et 2.1.1.3 [« Le scénario : *« Découverte »* du *Kāmasūtra* et sa première traduction », p. 77 et sqq.].

[112] Barua, 2001; Pilon, 2001; Sonntag, 2001 et 2002. Petersen (1997) et Sanderson (2003) sont également des journalistes.

[113] Bourgeron, 2001; Kakar (in Doniger et Kakar, 2002).

[114] Comfort, 1963; Johnson, 2000 et 2001; Romaine (in Wikoff et Romaine, 2003); Sinha, 1997.

[115] Doniger, 2001 et 2004 (aussi in Doniger et Kakar, 2002); Pinkney, 2002.

[116] Hooper, 1996, 1998, 2001a, 2001b, 2002, 2003a et 2003b

[117] Sussman, 2001; Wikoff (in Wikoff et Romaine, 2003).

[118] Barua, 2001; Basu, 2001; De, 1997; Sussman, 2001. Cf. l'Annexe 1 (p. 306 et sqq.) pour savoir où se trouvait le nom, dans chaque ouvrage, des auteurs du corpus. Dans le même registre, Marcus (1966 : 38-39) fait état des difficultés de Pisanus Fraxi (cf. p. 81) pour établir avec précisions la date de publication, l'identité des éditeurs et des auteurs de textes érotiques et pornographiques de l'Angleterre victorienne.

[119] « La polémique (en 1997-98) tenant à l'attribution du *Jardin à Auvers* de Van Gogh est demeurée significative [...], puisque à aucun moment n'a été évoqué de jugement sur la qualité formelle de l'œuvre. La toile disparaît au profil d'une infime partie : la signature. Comme si, dans le musée, le public ne devait lire que la griffe de l'auteur. » (Gervereau, 2003 : 465). On traite d'ailleurs les miniatures et les sculptures illustrant les différentes éditions comme étant équivalentes probablement parce qu'elles ne sont pas signées.

plus importante que l'œuvre elle-même. Cet emploi abusif justifierait en quelque sorte que la connaissance des auteurs réels des textes reste souvent à la limite de l'insignifiance. Picard (1995 : 15) remarquait les mêmes particularités pour les manuels de savoir-vivre : grand nombre d'ouvrages, plusieurs rééditions, « volonté de renouveler le genre » avec des titres invoquant la nouveauté et l'actualité du texte, copie entre les auteurs, réécritures de précédents textes. Le commentaire de Picard (1995 : 15-16) sur les auteurs des manuels de savoir-vivre s'applique aussi à ceux des « Kāmasūtra » : « En fait, les auteurs n'ont pas, en ce domaine, une réelle importance. La plupart n'ont pas marqué le genre et n'ont laissé aucune trace personnelle : ce qu'ils disent se ressemble et seuls le style et la composition de l'ouvrage diffèrent réellement d'un traité à l'autre. » (Picard, 1995 : 15-16).

Au final, mon corpus est fort hétérogène, tant du poids de vue des discours que des types d'auteurs : quelques analyses plus ou moins élaborées portant sur l'Inde, texte brut du *Kāmasūtra*, variations sur le thème de la « bible des positions ». Une analyse plus approfondie sera proposée plus loin (cf. 2.1.2 : « *Kāmasūtra* à la fin du 20e siècle : Traductions et produits dérivés », p. 82 et sqq.). De plus, du fait que mes données proviennent de textes écrits, dans un système de communication de masse (cf. Bardin, 1993 : 34), il faut garder à l'esprit qu'on s'inscrit dans un échange à sens unique ou à réponse différée, destiné à un public très vaste, dans lequel l'auteur écrit le plus souvent seul son ouvrage : le livre est un acte égoïste, dans sa rédaction comme dans sa lecture (on remarquera ainsi qu'il y a peu de textes dans mon corpus qui sont l'œuvre de plus de deux auteurs). Par contre, il subsiste un avantage à mon corpus, celui d'une certaine « fraîcheur » des données, du fait que les textes n'étaient pas prévus pour une analyse et n'ont pas été produits pour les besoins de l'étude.

Bardin (1993 : 74, 126) recommande ensuite une première lecture « flottante » des textes, c'est-à-dire qu'il faut lire en acceptant « toutes les idées, réflexions, hypothèses » (Bardin, 1993 : 74) qui surviennent en cours de lecture, et les colliger soigneusement au fur et à mesure. Je me suis servie de deux cahiers, que j'emportais constamment avec moi : le premier recueillait mes idées et des citations de diverses origines (du corpus ou de textes autres), tandis que dans le second étaient notées les références bibliographiques d'ouvrages intéressants à consulter (utilisés par les auteurs ou découverts en librairies). Par la suite, lorsque j'ai commencé à analyser mon corpus, j'ai utilisé une fonction du logiciel *NVivo*[120] pour garder des traces de ces intuitions.

[120] *NVivo qualitative data analysis program* (1999). Melbourne, Australia; QSR International Pty Ltd. Version 1.0. Cf. Beaud et Weber, 1998; Gibbs, 2002.

Enfin, les tableaux des traductions (voir plus haut) ont été enrichis avec les documents (ou les extraits pertinents) de produits dérivés du *Kāmasūtra*[121]. J'ai tenté de trouver les extraits équivalents dans le *Kāmasūtra* afin de les inclure dans mes grilles. Ce labeur m'a permis d'identifier plus facilement, au sein des textes de mon corpus, la provenance exacte des citations, tant au niveau du texte du *Kāmasūtra* que de la traduction utilisée, des réécritures et des diverses références rencontrées. Il a été par la suite plus aisé de classer les sources selon leur statut de « vraie » traduction du *Kāmasūtra* ou de produit dérivé.

Le fait que plusieurs auteurs utilisent le titre « Kāmasūtra » sans qu'il s'agisse d'une traduction de Vātsyāyana complique beaucoup la tâche d'une analyse du *Kāmasūtra* : on se rappellera que mon travail sur les traductions du texte m'a servi énormément. Cela m'a permis d'avancer plus rapidement lors de la deuxième phase, qui consiste notamment en une classification des documents trouvés.

1.2.2.2 Deuxième phase : Constitution de l'objet ou préparation du matériel

Nommée « constitution de l'objet » (Kirsh et Bernier, 1988 : 41-42) ou encore « préparation du matériel » (Bardin, 1993 : 131), cette étape oblige à sélectionner, parmi les sources découvertes lors de l'exploration, celles qui sont appropriées selon les choix de méthodes et selon les critères préétablis. Notons que je pars du « [...] postulat qu'il y a déjà un sens du discours, qu'il existe une organisation préalable du discours étudié [...]. » (Kirsh et Bernier, 1988 : 41). Ainsi, il m'a fallu développer une catégorie nouvelle pour les textes associés au *Kāmasūtra*, celle des « produits dérivés ». Autrement dit, le texte lui-même du *Kāmasūtra* (l'original, écrit en Inde par Vātsyāyana) n'a pas été l'objet principal de mon analyse : je me suis davantage intéressée aux transformations subies par ce texte, concrétisées par les citations, les copies, les imitations du *Kāmasūtra*. J'expliquerai plus bas les deux grandes catégories utilisées pour clarifier tout cet imbroglio de documents : les références étendues et les références réduites au *Kāmasūtra*.

Au départ, il faut tenir compte du fait qu'il existe une quantité étonnante de marchandises, d'objets divers et de compagnies qui portent le nom « Kāmasūtra ». Étant donné que j'ai choisi de travailler à l'aide de documents écrits, je n'ai tenu compte ni des divers commerces nommés « Kāmasūtra », ni de tout autre produit non littéraire qui pourrait utiliser cette appellation (voir ci-dessous 2.1.2.2 : « Produits dérivés ... »). Lors de ma recherche de documents, j'ai obtenu près de 120 références, ce

[121] Barua, 2001; Basu, 2001; Bourgeron, 2001; Cotin, 2001; De, 1997; Dean, 2002; Doniger, 2001 et 2004; Doniger et Kakar, 2002, Dutt et Vātsyāyana, s.d.; Johnson, 2000; Money, 1998; Papin, 1991; Pilon, 2001; Pinkney, 2002; Ramsay, 2002; Renou, 1961; Rocher, 1985; Sinha, 1997; Sonntag, 2001 et 2002; Upadhyaya, 1965; Wikoff et Romaine, 2003.

qui était trop imposant dans le cadre d'une recherche pour la maîtrise. Après les avoir classés, j'ai choisi des textes dans chaque groupe qui me semblaient représentatifs et pertinents. Une part d'arbitraire est bien sûr à critiquer dans le choix de ce corpus formé de 44 sources. J'ai présenté celles-ci dans un ordre qui va des ouvrages savants aux textes de vulgarisation, selon l'importance accordée au *Kāmasūtra* lui-même et selon la façon de le traiter (notons que ces catégories ne s'opposent pas nécessairement). Je propose également de classer les documents de mon corpus selon deux grands groupes, c'est-à-dire avec des références étendues ou réduites au *Kāmasūtra*.

Le premier groupe rassemble des textes avec des références étendues au *Kāmasūtra*[122]. Ce groupe rassemble tous les textes portant sur l'Inde et la littérature indienne (que j'appelle de l'érotologie hindoue), les péritextes aux éditions du *Kāmasūtra* (introductions, préfaces et avant-propos au *Kāmasūtra*), les textes contenant des extraits choisis du *Kāmasūtra* (les sélections du *Kāmasūtra*), les imitations (réécritures du *Kāmasūtra*) et enfin les textes sur la sexualité avec une forte influence du *Kāmasūtra* (sexologie à influence hindoue) :

1) Érotologie hindoue[123], c'est-à-dire des textes portant sur l'Inde et la littérature érotique indienne (j'ai exclu ici les textes dont le sujet principal n'était pas le *Kāmasūtra*) : Banerji, 1980; Bhattacharyya, 1975; Biardeau, 1981; Chand, 1972; **Comfort, 1963** et 1998; Daniélou, 2002; Dash et Ramaswamy, 2001; **Doniger, 2001 et 2004**; **Fezas, 1994**; Gabin, 2002; Hampiholi, 1988; Meyer, 1998; **Money, 1998**; Pande, 2001; Renou, 1951; Renou et Filliozat, 1947— ; **Rocher, 1985**; Thomas, 1960.

Tableau 3 : Textes du corpus classés comme « érotologie hindoue » et leur résumé

1	Comfort, Alex (1963). « Lessons of the Kâma Sûtra », Twentieth Century, 171 (1017 : spring): 119-128.	Un article qui suit de près la légalisation de la publication du *Kāmasūtra* (cf. p. 82 et sqq.; p. 94 et sqq.) et qui explique l'intérêt d'un tel ouvrage pour le public occidental.
2	Doniger, Wendy (2001). « On Translating the Kamasutra : A Gurudakshina for Daniel H.H. Ingalls », *Journal of Indian Philosophy*, 2001 (29, avril) : 81-94. Trad. KS : Doniger et Kakar	Doniger a écrit cet article alors qu'elle travaillait à la traduction du *Kāmasūtra* (cf. Vātsyāyana et autres, 2002). Il contient des commentaires sur le style littéraire (cf. p. 131 et sqq.), sur la numérologie (cf. p. 131 et sqq.), sur la théâtralité du texte (cf. p. 153 et sqq.), sur le public féminin (cf. p. 149 et sqq.), ainsi que sur l'érotisme homosexuel et hétérosexuel.

[122] Les textes analysés sont indiqués en caractères gras pour faciliter leur repérage et ce, tout au long de ce mémoire. À la suite de chaque catégorie, je donne une courte description de chaque source de mon corpus d'analyse dans les tableaux cités. Les renvois à l'intérieur du mémoire dans les tableaux ont été réduits au minimum, c'est-à-dire aux numéros des pages à consulter. Lorsqu'il s'agit de sources classées comme « simple utilisation du terme "Kāmasūtra" », j'ai cité la phrase en question. J'ai également signalé, lorsque c'était possible, la traduction du *Kāmasūtra* utilisée par les auteurs sous la forme « Trad. KS : X » à la fin de la référence. Pour savoir quels sont les livres du *Kāmasūtra* traités dans chaque source, voir l'Annexe 4Annexe 3, en page 328.

[123] Cf. le Tableau 3 (p. 56) pour une description des textes du corpus faisant partie de ce groupe.

3	Doniger, Wendy (2004). « Le Kâma Sûtra de Bikaner » : 7-80, in Wendy Doniger et autres : *Le Kâma Sûtra de Bikaner avec un essai de Wendy Doniger*. Trad. de l'américain par Fabienne Durand-Bogaert. Paris : Gallimard. 80 p. + 40 planches. Trad. KS : Daniélou (pour la traduction française); Doniger et Kakar (pour l'original en anglais).	Ce livre sert d'abord à reproduire 40 tableaux, légués en 1946 au Fitzwilliam Museum de Cambridge (en Angleterre), de style bikaner (au Rajasthan) et qui datent de la fin du 17e siècle. L'essai de Doniger vise à expliquer ces tableaux, sous l'angle des postures illustrées, de la compatibilité des organes sexuels (cf. p. 189), de la force du désir et de la jouissance, de la jument et de l'assimilation de la femme aux animaux chez les hindous (cf. p. 205 et sqq.), de la typologie des hommes et des femmes (cf. p. 189), des liens entre ces tableaux et le *Kāmasūtra* (ainsi que de diverses considérations esthétiques), de la lecture du *Kāmasūtra* aujourd'hui (cf. p. 87 et sqq.) et de l'interprétation des dits tableaux.
4	Fezas, Jean (1994). « Remarques sur la forme de deux traités de l'Inde ancienne : l'Arthasâstra et le Kāmasūtra » : 123-150, in Nalini Balbur (éd.) : *Genres littéraires en Inde*. Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle. 426 p.	Fezas propose un article très spécialisé qui compare le style et la structure du *Kāmasūtra* avec celles de l'*Arthaśāstra* (cf. p. 57, 117, 127, 164). Il traite des chapitres de départ (*trivarga* [cf. p. 159 et sqq.], mythes d'origine [cf. p. 156 et sqq.], table des matières [cf. p. 127 et sqq.]), de la structure (division en livres, chapitres, sections [cf. p. 127 et sqq.]), des versets (finaux, métriques, interne, leur rôle et leur répartition [cf. 127 et sqq.]), ainsi que des références à des maîtres et à des écoles de pensées (cf. p. 156 et sqq.).
5	Money, John (1998). « Kama Sutra : Women's Sexology versus Semen-Conservation Theory in Sanskrit Teachings » : 186-199, in : *Sin, Science and the Sex Police*. New York : Prometheus Books. 400 p. Trad. KS : Anand et Dane (cf. note 197 p. 85).	L'auteur commence par traiter du désir et de l'orgasme dans la médecine ayurvédique à travers deux livres (le *Caraka Samhita* et le *Kāmasūtra*), avant de les comparer avec la sexologie moderne. Par la suite, il compare (toujours sur les mêmes bases) les théories ayurvédique et moderne de conservation du sperme.
6	Rocher, Ludo (1985). « The Kāmasūtra: Vātsyāyana's Attitude Toward Dharma and Dharmasâstra », Journal of the American Oriental Society, 105 (3) : 521-529. Trad. KS : Burton; Schmidt (cf. note 207 p. 86); Upadhyaya.	Un article très spécialisé portant sur le traitement, dans le *Kāmasūtra*, de *dharma*. Après avoir établi la hiérarchie du *trivarga* (cf. p. 159 et sqq.), on voit comment les devoirs des rois et des courtisanes sont présentés dans l'ouvrage. Rocher examine également les étapes de la vie d'un homme (cf. p. 160), le public cible du *Kāmasūtra* (cf. p. 149 et sqq.), les devoirs des femmes mariées, l'adultère et les types de mariages. Il cite des extraits en sanskrits, et compare les diverses traductions du *Kāmasūtra*, ainsi que ce dernier avec les textes types sur *dharma* (les *Dharmasâstra*).

2) Introductions, préfaces et avant-propos contenus dans les diverses traductions du *Kāmasūtra* (cf. Tableau 4 : pour cette catégorie, j'ai choisi uniquement dans mon corpus les introductions écrites par les traducteurs du *Kāmasūtra*[124]) : parmi les éditions rassemblées pour ce projet, Anand, 2002; Archer, 1998; **Burton, 1985**; **Daniélou, 1992**; **Doniger et Kakar, 2002**; Helpey, 2001; Liseux, 1991; Lo Duca, 2001; **Papin, 1991** et 2000; Rau, 1962; **Sinha, 1997**; Smedt, 2003; Spellman, 1962; **Upadhyaya, 1965** (je n'ai pas inclus dans cette liste toutes les rééditions des traductions dites de Burton ou de Liseux : seuls des exemples significatifs ont été retenus).

[124] D'autres textes du même type étaient également disponibles (particulièrement pour les traductions de Burton et de Liseux), suivant l'habitude de proposer une nouvelle introduction avec chaque édition (par exemple, les textes de Helpey (2001) et de Lo Duca (2001) qui remplacent les textes de Burton et de Liseux).

Tableau 4 : Textes du corpus classés comme « introductions au *Kāmasūtra* » et leur résumé

7	Burton, Richard (Sir) (1985). « Preface » : 5-9, « Introduction » : 11-14, « Introductory Remarks » : 173-174, « Concluding Remarks » : 229-234, *Vatsyayana : The Kama Sutra / Cheikh Nefzaoui : The Perfumed Garden*. Trad. commandée par Sir Richard Burton. Hertfordshire, England : Omega. 464 p. Trad. KS : Burton.	Burton commence son texte par une justification (il y a partout et depuis toujours une littérature érotique), puis par une description de textes de l'érotologie hindoue (cf. p. 164 et sqq.) et de textes anglais (en sous-entendu : il manque de documentation sur l'érotique en Angleterre à son époque, en 1883). Par la suite, il explique comment il a découvert puis traduit le *Kāmasūtra* (cf. p. 77 et sqq.), et la raison de sa datation (cf. p. 144 et sqq.); il décrit le commentaire de Yashodhara (cf. p. 78). Juste avant le livre **6** sur les courtisanes se trouve des arguments pour excuser l'existence même de cette portion du *Kāmasūtra* à partir d'une mise en contexte du rôle de celles-ci en Inde ancienne. Enfin, la conclusion prône l'étude du *Kāmasūtra* par tous (cf. p. 100 et sqq.), et mentionne des sujets contenus dans l'*Anangaranga* (cf. p. 166) mais absents du *Kāmasūtra* (par exemple des recettes magiques pour prévenir l'adultère chez l'homme).
8	Daniélou, Alain (1992). « Introduction » : 7-18, in Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî : Kâma Sûtra : *Le bréviaire de l'amour. Commentaire Jayamangalâ en sanskrit de Yashodhara. Extraits d'un commentaire en hindi de Devadatta Shâstrî*. Trad. d'Alain Daniélou. Paris : Flammarion. 625 p. Trad. KS : Daniélou.	L'auteur fait une remise en contexte du *Kāmasūtra*, à travers les buts de l'Homme (cf. p. 159 et sqq.), le mythe d'origine (cf. p. 156 et sqq.), l'auteur (cf. p. 140 et sqq.), les commentaires sur le texte (cf. p. 164 et sqq.), les problèmes de traduction (cf. p. 110 et sqq.), la société urbaine de l'époque (cf. p. 149 et sqq.), le statut des femmes et des courtisanes en particulier, le puritanisme indien contemporain (cf. p. 97 et sqq.), et l'érotologie hindoue (cf. p. 164 et sqq.).
9	Doniger, Wendy et Kakar, Sudhir (2002). « Introduction » : xi-lxviii, in Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî : *Kamasutra* [...]. Trad. du sanscrit par Wendy Doniger et Sudhir Kakar. Oxford : Oxford University Press. 231 p. Trad. KS : Doniger et Kakar.	Un des textes parmi les plus pertinents sur le *Kāmasūtra*. On y met en contexte le *Kāmasūtra*, d'abord par rapport à son auteur (cf. p. 140 et sqq.), puis en lien avec le genre littéraire (cf. p. 131 et sqq.), y compris pour la numérologie (cf. p. 131 et sqq.) et la théâtralité du texte (cf. p. 153 et sqq.), les rapports de genre dans le *Kāmasūtra* (cf. p. 214 et sqq.), les commentaires du texte (cf. p. 164 et sqq.), les problèmes de traduction (cf. p. 97 et sqq.; p. 110 et sqq.), ainsi que les produits dérivés (cf. p. 87).
10	Papin, Jean (1991). « Avertissement » : 7-8, « Introduction » 9-28, in Vātsyāyana : *Les Kâma-sûtra*. Trad. du sanscrit par Jean Papin. Paris : Zulma. 253 p. Trad. KS : Papin.	Dans son avertissement, Papin décrit les difficultés de la traduction du *Kāmasūtra*, tant pour son niveau littéraire (cf. p. 84 et sqq.) que pour la partie sur les recettes magiques (cf. livre **7**). Par la suite, l'auteur s'étonne de la réputation du *Kāmasūtra* en Occident, et tente de retracer l'histoire de la publication de celui-ci à l'époque contemporaine (cf. p. 73 et sqq.). Il identifie les indices que nous possédons sur la datation (cf. p. 144 et sqq.) et sur l'auteur (cf. p. 140 et sqq.), traite de l'érotologie hindoue (cf. p. 164 et sqq.), du trivarga (cf. p. 159 et sqq.), de la différence avec le tantrisme, des aspects intéressants du texte (cf. p. 105 et sqq.), des castes, et enfin du contenu du *Kāmasūtra* (cf. p. 121 et sqq.).
11	Sinha, Indra (1997 [1980]). « Introduction » : 8-15, in Vātsyāyana et autres : *The Love Teachings of Kama Sutra With Extracts from Koka Shastra, Ananga Ranga and Other Famous Indian Works on Love*. Trad. du sanscrit par Indra Sinha. New York : Marlowe and Company. 192 p. Trad. KS : Sinha.	Sinha commence son introduction avec des explications sur *kāma* et sur le trivarga (cf. p. 159 et sqq.), sur le yoga, sur le tantrisme, sur le mythe d'origine du *Kāmasūtra* (cf. p. 156 et sqq.), sur l'érotologie hindoue (cf. p. 164 et sqq.), sur les autres traductions du *Kāmasūtra* (cf. p. 84 et sqq.), ainsi que sur les miniatures hindoues (cf. p. 238 et sqq.). Sa traduction est ensuite présentée sous forme versifiée (par strophes de cinq vers) et est entrecoupée d'extraits provenant d'autres textes de l'érotologie hindoue.
12	Upadhyaya, S.C. (1965 [1961]). « Introduction » : 1-64, in Vātsyāyana : *Kama Sutra of Vatsyayana : Complete Translation from the Original Sanskrit by S.C. Upadhyaya*. Trad. de S.C. Upadhyaya. Bombay : D.B. Taraporevala Sons & Co. Private Ltd. 272 p. Trad. KS : Upadhyaya.	Il s'agit d'un travail d'érudition sur l'érotologie et la littérature hindoues. Upadhyaya retrace toute une série d'exemples pour appuyer son propos : en premier lieu sur l'importance du *kāma* (cf. p. 159 et sqq.), sur les organes génitaux et l'anatomie, sur les étreintes, sur les baisers, sur les égratignures, sur les morsures, sur l'excitation féminine (stimulation du clitoris et stimulation manuelle vaginale), sur les coups et les cris (cf. p. 205 et sqq.), sur la jouissance, sur la compatibilité des organes sexuels (cf. p. 189), sur les positions (cf. p. 172 et sqq.), sur l'amour oral, sur les godemichés et la masturbation, et sur l'érotologie hindoue (cf. p. 164 et sqq.).

3) Sélections du *Kāmasūtra* (cf. Tableau 5), habituellement jumelées avec des citations de provenances diverses sur la sexualité et plus particulièrement sur les positions de coït : **Bourgeron et autres, 2001; Cotin et autres, 2001; De, 1997; Ramsay et autres, 2002; Renou, 1961**. Puisque par leur choix éditorial même elles constituaient un matériel particulièrement riche, toutes les sources de cette liste ont été analysées.

Tableau 5 : Textes du corpus classés comme « sélections du *Kāmasūtra* » et leur résumé

13	Bourgeron, Jean-Pierre (compilateur) et autres (2001). *Planète amoureuse*. S.l. : Hazan. 512 p. Trad. KS : Lamairesse.	Une compilation de textes et d'images érotiques venant d'un peu partout dans le monde, classés par époques. Les extraits du *Kāmasūtra* y sont peu nombreux[125].
14	Cotin, Jacques (compilateur) et autres (2001). *Dictionnaire des postures amoureuses : Textes choisis et présentés par Jacques Cotin*. Arles : Éditions Philippe Picquier. 434 p. Trad. KS : Liseux (d'après Burton).	Cotin propose un recueil de positions provenant de textes érotiques d'origines variées. Les extraits du *Kāmasūtra*[126] sont choisis dans les étreintes (qu'il confond avec des positions [**2 :** II]), dans la section **2 :** VI sur les positions, dans les positions où la femme est sur le dessus (**2 :** VIII); dans les types de mouvements du pénis (**2 :** VIII), dans la technique de fellation (**2 :** IX) et dans les types de relations sexuelles (**2 :** X).
15	De, Jyoti (1997). *Kama Sutra*. Trad. de l'anglais par Laure Brar. Paris : Guy Trédaniel Éditeur. 62 p. Trad. KS : Burton (et Sinha dans une moindre mesure).	Un petit livre composé très majoritairement de reproductions de miniatures hindoues. Il ne contient que six pages de textes, en plus de légendes pour les images. Les extraits du *Kāmasūtra* proviennent surtout du livre **2**[127].
16	Ramsay, Richard (compilateur) et autres (2002). *Le dictionnaire érotique*. Introduction de B. Purkhardt. Montréal; Paris : Adage; éditions Blanche. 432 p. Trad. KS : Papin (et un peu Lamairesse).	Un dictionnaire bâti selon le modèle suivant : terme, suivi d'une définition, et d'un exemple de son utilisation puisé dans la littérature érotique de plusieurs pays et époques. Les extraits du *Kāmasūtra* y figurent surtout comme légendes[128], mais il existe une entrée pour « Kamasutra », où on réussit à citer André Berry[129].

[125] En p. 64 (**2 :** VIII : 16), p. 67 (**7 :** I : 36-39, 41, 43-45), p. 71 (**2** : VI : 24-28), p. 72 (**2** : VI : 51-52) et p. 74 (**2 :** VIII : 6).

[126] Les extraits sont aux pages suivantes (avec leurs versets correspondants) : p. 59 (**2 :** IX : 23); p. 63 (**2 :** X : 15-16); p. 79 (**2 :** VI : 37); p. 81 (**2 :** X : 18-20); p. 83 (**2 :** VIII : 21; IX : 20); p. 89 (**2 :** VIII : 35-38); p. 90 (**2 :** VI : 10, 28); p. 99-100 (**2 :** IX : 40-45); p. 114 (**2 :** VI : 29); p. 122-123 (**2 :** IX : 35-39); p. 124 (**2 :** VIII : 26; IX : 17); p. 127 (**2 :** VI : 30); p. 129 (**2** : II : 23); p. 142-143 (**2 :** VI : 27; X : 24); p. 153 (**2 :** VI : 18-19); p. 173 (**2 :** X : 22-23); p. 177 (**2 :** IX : 32-34); p. 179 (**2 :** VIII : 1-6, 39-41); p. 186 (**2 :** II : 11, 25; VIII : 24); p. 200 (**2 :** II : 16); p. 212 (**2 :** VI : 11, 49); p. 223 (**2 :** II : 24); p. 226 (**2 :** VIII : 17-19); p. 227 (**2 :** VI : 21-22); p. 238 (**2 :** VI : 24); p. 240 (**2 :** VI : 20); p. 241 (**2 :** VI : 32); p. 248 (**2 :** IX : 22); p. 250-251 (**2 :** II : 18-19); p. 257 (**2 :** VIII : 29); p. 277 (**2 :** IX : 16); p. 285-286 (**2 :** VI : 8-9); p. 290 (**2 :** VI : 31); p. 296 (**2 :** II : 9; VIII : 23); p. 303 (**2 :** VIII : 33); p. 308 (**2 :** IX : 21); p. 326 (**2 :** II : 12; VI : 26; VIII : 25; IX : 18-19); p. 344 (**2 :** II : 15); p. 354 (**2 :** VIII : 27); p. 359 (**2 :** II : 25); p. 362 (**2 :** VI : 16-18); p. 368 (**2 :** X : 26); p. 372 (**2 :** X : 17); p. 374 (**2 :** VI : 38); p. 380 (**2 :** VIII : 28); p. 384 (**2 :** II : 8; VIII : 34); p. 385 (**2 :** VI : 33); p. 386-387 (**2 :** VIII : 7-16; X : 21); p. 393 (**2 :** VI : 42); p. 397-398 (**2 :** VI : 39-41, 43-48).

[127] La lettre « L » à côté du numéro de page indique qu'il s'agit d'une légende pour une image. Voici les extraits : 2e de jaquette L (**1 :** III : 21); 3e de jaquette L (**7 :** II : 28); 3e de couv. L (**7 :** I : 41); p. 4L (**2 :** I : 1); p. 7L (**5 :** III : 16); p. 10 (**1 :** IV : 3-4), p. 10L (**2 :** II : 23); p. 11 (**1 :** IV : 5-6, 10), p. 13 (**1 :** III : 14; IV : 10, 12-13); p. 13L (**5 :** VI : 1); p. 15 (**1 :** III : 14; L : **2 :** IV : 2, 27); p. 17L (**2 :** III : 3-4); p. 19L (**3 :** II : 28); p. 23L (**2 :** II : 24; VI : 26, 30); p. 25L (**2 :** II : 3-4); p. 27 (**2 :** VIII : 34; L : **2 :** IV : 19); p. 29L (**2 :** VI : 51); p. 31 (**2 :** VIII : 36; L : **2 :** V : 43); p. 33L (**2 :** VI : 8); p. 37L (**2 :** VI : 1-4, 6; VIII : 9-10, 13); p. 39L (**2 :** VI : 10; VIII : 1, 4); p. 42L (**2 :** VI : 42); p. 43L (**2 :** X : 21); p. 44L (**2 :** VIII : 21, 23); p. 47L (**2 :** VIII : 29); p. 48L (**2 :** VIII : 22); p. 49L (**2 :** VIII : 27-28); p. 51L (**2 :** I : 26; VI : 21); p. 52L (**2 :** VI : 43, 45-47); p. 55L (**2 :** II : 19); p. 56L (**2 :** VI : 39-41; VIII : 22); p. 57L (**2 :** I : 6-7; VI : 41); p. 61L (**2 :** VII : 33).

[128] P. 17 et 237 (**2 :** VIII : 26); p. 45 (**5 :** II : 9); p. 182 (**2 :** II : 31); p. 221 (**2 :** VI : 51); p. 228 (**2 :** VII : 23; X : 39); p. 229 (**1 :** II : 37-38); p. 312 (**7 :** II : 25-27); p. 373 (**2 :** III : 32); p. 404 (**2 :** VI : 21).

[129] « Le romancier qui venait à se demander si ce Kamasoutra en action était aux fins de satisfaire des ardeurs anciennes, ou de le mettre, épuisé d'efforts, éperdu de dépravation, hors d'état d'aimer ailleurs. » (André Berry, cité in Ramsay, 2002 : 229). La référence est incertaine sur la provenance exacte de la citation : elle pourrait émaner de *Ballade du petit marchand de foutre* ou encore des *Expériences amoureuses* de cet auteur du 20e siècle.

17	Renou, Louis (1961). « L'érotique » : 341-346, in : *Anthologie sanscrite : Textes de l'Inde ancienne traduits du sanscrit*. Paris : Payot. 406 p. Trad. KS : Renou.	Renou donne des extraits du *Kāmasūtra* portant sur la vie quotidienne du *nāgaraka* (le citadin) (**1** : IV : 1-17), sur le comportement attendu d'une femme mariée (**4** : I : 24-35) et sur la façon de devenir intime avec une femme mariée à un autre (**5** : II : 1-18). Il donne aussi la classification des femmes par l'âge et le physique selon l'*Anangaranga* (numérotation dans Renou : IV. 1-4; cf. p. 166) et selon le *Ratirahasya* (numérotation dans Renou : III.2; cf. p. 167).

4) Réécritures (cf. Tableau 6), sous la forme de textes remaniés ou inspirés du *Kāmasūtra* (assez semblables à l'original) : s.d. et 2001 (*Le Kama Soutra de Vatsyayana*); 2003 (*Kama Sutra, the Art of Love : 16 Month Calendar 2004*); **Barua, 1997 et 2001**; **Basu, 2001**; Cucchi, 1997; Dervos, 2000; Dutt et Vātsyāyana, s.d.; Hérausse, 1994; **Johnson, 2000** et 2001; Joshi, 1994; Kakar, 2001; **Pinkney, 2002**; Shrinivasan, 1999; Tolputt, 1998. On a habituellement droit à des paraphrases et des explications de l'auteur, qui essaie d'adapter le texte au contexte moderne et occidental.

Tableau 6 : Textes du corpus classés comme « réécritures du *Kāmasūtra* » et leur résumé

18	Barua, Shankar (2001). *L'art du Kama Sutra*. Trad. anonyme. Paris : Guy Trédaniel Éditeur (même texte que l'édition de Celiv (1997)). 143 p. Trad KS : Burton.	Un pastiche du *Kāmasūtra*, avec l'ajout d'une section supposément « perdue ». Il contient beaucoup d'images (cf. p. 238 sqq.). La section sur la sexualité (cf. livre **2**) est très imposante, tandis que celle sur la femme mariée (cf. livre **4**) a été réduite à une page. Les livres **6** (sur les courtisanes) et **7** (sur les recettes magiques) y ont été confondus.
19	Basu, Manjusri (2001). *Kama Sutra : L'homme sensuel; Kama Sutra : La femme aimante*. Trad. de l'anglais par Jean Brunet. Paris : Le Courrier du Livre. 64 p. + 64 p.	Un ouvrage séparé physiquement en deux parties (une pour l'homme, l'autre pour la femme [cf. 214 et sqq.]), dont les chapitres ne correspondent pas au *Kāmasūtra* original. Il traite surtout de la section sur la sexualité (cf. livre **2**).
20	Johnson, Anne (2000). *Kama Sutra d'après la traduction originale de sir Richard Burton*. Trad. de l'anglais par Anne Sauvêtre. Montréal : Sélection du Reader's Digest. 192 p. Trad. KS : Burton et/ou Daniélou.	Johnson utilise les mêmes thèmes que dans le *Kāmasūtra*. Par contre, l'ordre est modifié. Ainsi, on y traite de la vie quotidienne du *nāgaraka* (cf. livre **1** et p. 151), des techniques sexuelles (cf. livre **2**), de la séduction (cf. livre **3** et **5**), de la fiancée vierge (cf. livre **3**), de la compatibilité des organes sexuels (cf. livre **2** et p. 189), de la fellation (cf. livre **2** et p. 196 et sqq.), des égratignures, morsures, querelles d'amoureux, cris (cf. livre **2**), de l'adultère (cf. livre **5**), de la vie quotidienne de l'épouse (cf. livre **4**), des courtisanes (cf. livre **6**) et des recettes magiques (cf. livre **7**).
21	Pinkney, Andrea (2002). *L'art du Kâma Sûtra*. Trad. de l'anglais par Pierre-Richard Rouillon. Paris : Éditions de La Martinière. 256 p. Trad. KS : Daniélou et Hurry; Burton.	Abondamment illustré, ce livre est construit sur le même modèle que le *Kāmasūtra* (séparé en sept chapitres, portant sur les mêmes thèmes et dans le même ordre que l'original). On commence chaque section par une citation du *Kāmasūtra* (y compris l'original en sanskrit), suivie d'abondantes explications. Les images possèdent des légendes bien documentées.

5) Sexologie à influence hindoue (avec de très nombreuses références au *Kāmasūtra* et avec l'utilisation d'une philosophie proche de celle de ce dernier; cf. Tableau 7) : 1999 (*Kama Sutra the Game*); **Dean, 2002**; Douglas et Slinger, 1995; Dupé, 1980; Hérisson et autres, 2002; Hooper, 1996, 1998, 2001a; Imagination in motion Belgique N.V., 1995; Lacroix, 2003; Manara, 1997; McKenzie, 2004; Padoux, 1984; Parrinder, 1986; Rati, 2003; **Sonntag, 2001 et 2002**; Tannahill, 1983; Verrière, 2002; **Wikoff et Romaine, 2003**.

Tableau 7 : Textes du corpus classés comme « sexologie avec influence hindoue » et leur résumé

22	Dean, Liz (éd.) (2002). *The Ultimate Kama Sutra in a Box: Sexual Secrets for Modern Lovers*. Londres : HarperCollins. Livre de 96 p. et 30 cartes. Trad. KS : Burton (et Sinha dans une moindre mesure).	Une boîte qui contient un livre et un jeu de 30 cartes. Le livre remet en contexte le *Kāmasūtra* (cf. p. 116 et sqq.), surtout dans son aspect spirituel (!), avant de proposer de créer une ambiance propice aux jeux sexuels (décor, parfums, bain, massage, aphrodisiaques) et de décrire les techniques sexuelles dans le *Kāmasūtra* (étreintes, baisers, compatibilité des organes sexuels, mouvements de pénétration, fellation, égratignures) et les positions contenues dans *Le jardin parfumé* (cf. p. 167 et 76). Les cartes décrivent des positions : elles sont numérotées et placées par ordre général de difficulté acrobatique, et peuvent être utilisées une par une ou en combinaison (Dean, 2002 : 21).
23	Sonntag, Linda (2001). *Vivre le Kâma Sûtra en plus de 100 photos : 23 positions inspirées du texte traditionnel indien*[130]. Trad. de l'anglais par Jean Brunet. Paris : Guy Trédaniel Éditeur. 128 p. Trad. KS : Burton.	Ce livre commence par une courte mise en contexte du *Kāmasūtra*, pour poursuivre avec des informations sur la symbolique de différentes parties du corps (tête, yeux, oreilles, nez, bouche, bras et mains, seins, ventre, organes génitaux, jambes et pieds) à la fois en Occident et en Orient (plus particulièrement en Inde). Par la suite, on y présente diverses positions (en prônant la pratique du yoga), présentées étape par étape, et entrecoupées de capsules informatives sur des sujets touchant l'Inde (par exemple, la déesse Kâlî, l'histoire du dieu Krishna, le symbolisme du lotus, etc.).
24	Sonntag, Linda (2002). *Kâma Sûtra sur l'oreiller*. Trad. de l'anglais par Bernard Dubant. Paris : Guy Trédaniel éditeur. 128 p. Trad. KS : Burton.	Il s'agit de la version « poche » du livre de Sonntag (2001). Il contient les mêmes photographies, mais se limite aux sujets suivants (avec des différences dans le texte, dues probablement aux traducteurs différents) : le yoga, les seins et les parties génitales, ainsi que les mêmes positions que dans Sonntag (2001). Les capsules informatives ne font plus partie du texte.
25	Wikoff, Johanina (Ph. D.) et Romaine, Deborah S. (2003). *The Complete Idiot's Guide to the Kama Sutra (Second Edition)*. New York : Alpha Books. 374 p. Trad. KS : Burton; Daniélou et Hurry.	Un livre traitant des rapports de genre (cf. p. 214 et sqq.). Il contient une mise en contexte du *Kāmasūtra* (cf. p. 116 et sqq.), une partie sur l'importance de la vie de couple et de l'engagement envers l'autre, sur l'intimité et la confiance, sur l'anatomie féminine et masculine, sur la communication et l'importance du rituel amoureux, sur les positions du *Kāmasūtra* et de l'*Anangaranga* (cf. p. 77), sur la sexualité durant la grossesse ou à un âge avancé, ainsi que sur le tantrisme.

Parmi ces références, seules celles des deux premières divisions (c'est-à-dire les textes de l'érotologie hindoue et les introductions) peuvent être classées comme des études sérieuses portant, du moins en partie, sur le *Kāmasūtra*. On peut y ajouter le texte de Renou (1961) ainsi que certains articles d'encyclopédies (Clarac, 1961; Frédéric, 1987b; Laffont et Bompiani, 1958; Roy et Gidwani, 1984 dans mon corpus), qui, dans une moindre mesure, contiennent des informations rigoureuses sur le *Kāmasūtra*.

J'ai, comme second groupe, un ensemble de textes avec des références réduites au *Kāmasūtra :* il s'agit en général de textes où la mention du *Kāmasūtra* est plus courte, que ce soit des articles (articles d'encyclopédies sur l'Inde, la sexualité ou la littérature, ou de périodiques sur le *Kāmasūtra*), des textes sur la sexualité, mais sans influence notable du *Kāmasūtra* – à l'exception

[130] Sur la page titre, le titre est différent : « Vivre le Kama Sutra : 23 positions inspirées du texte indien de référence » (Sonntag, 2001 : 3).

du titre – (sexologie sans influence hindoue), ou encore de textes où le *Kāmasūtra* est mentionné au détour d'une phrase (simple utilisation de « Kāmasūtra ») :

6) Articles d'encyclopédies (sur l'Inde, la sexualité ou la littérature) ou de périodiques sur le *Kāmasūtra* (cf. Tableau 8) :

   a. Encyclopédies sur l'Inde : 1995 (« Kâma » in : *Encyclopeadia Britannica*); Buitenen, 1995 : 639; **Frédéric, 1987b : 589-590**; Malamoud, 1995; Mohanty, 1995 : 191-192; Renou, 1951; Renou et Filliozat, 1947 — ; **Roy et Diswani, 1984**; Saletore, 1982; Walker, 1968;

   b. Encyclopédies sur les sexualités : Alexandrian, 1995; Bullough, 1994; **Cohen, 1974**; **Cressey, 1998**; **Goldenson et Anderson, 1989**; Mackay, 2000; Taylor, A., 2002; **Westheimer, 1994**;

   c. Encyclopédies sur la littérature : **Clarac, 1961**; Demougin, 1985; **Laffont et Bompiani, 1958**, 1994; Tieghem, 1984. Sur la censure en particulier : Amey, Rasmussen et autres, 1997; Gertzman, 2001; Green, 1990; Joubert, 2001; Sorabjee, 2001;

   d. Revues ou journaux pour le grand public : David, 2001 : 58-60; Grzybowski, 1998 : 30-31; Hambrecht, 1999 : 256-259; Pelletier, 2002; **Pilon, 2001**; Smith, 2002; **Spayde, 1996 : 56-57**; Vachon, 1998 : 260-263.

Tableau 8 : Textes du corpus classés comme « articles sur le *Kāmasūtra* » et leur résumé

26	Clarac, Pierre (dir.) (1961). « Kâma-Sûtra » : 467, in : *Dictionnaire universel des lettres*. Paris : S.E.D.E. 952 p.	Le texte décrit rapidement le *Kāmasūtra* (le fait qu'il s'agit d'un condensé des connaissances antérieures [cf. p. 156 et sqq.], ses liens avec le *trivarga* [cf. p. 159 et sqq.], son style littéraire [cf. p. 127 et sqq.; p. 131 et sqq.]).
27	Cohen, Jean (éd.) (1974). « Kama-sutra » : 133, in : *Dictionnaire de la vie affective et sexuelle*. Paris : Casterman. 272 p.	Ce texte mentionne l'aspect sexuel du *Kāmasūtra* (positions de coït), les méthodes de séduction et les courtisanes.
28	Cressey, Carole (1998). « Kama-sutra » : 87, in : *La sexualité de A à Z*. Illustrations d'Isabelle Arslanian. Genève : Minerva. 188 p.	Une remise en contexte sommaire du *Kāmasūtra* (datation [cf. p. 144 et sqq.], avec l'amour comme accomplissement [cf. p. 159 et sqq.], des données sur l'auteur [cf. p. 140 et sqq.]), tout en soulignant son caractère très conservateur (cf. p.127 et sqq.).
29	Frédéric, L. (1987). « Kāmasūtra (ou Kâmashâstra) » : 589-590, in : *Dictionnaire de la civilisation indienne*. Paris : Robert Laffont. Trad. KS : Renou.	L'auteur souligne l'aspect sexuel de l'œuvre, le fait qu'il existe des commentaires (cf. p. 78) ainsi que d'autres textes dans l'érotologie hindoue (cf. p. 164 et sqq.), et qu'on y parle de la vie quotidienne selon un public particulier (cf. p. 149 et sqq.).
30	Goldenson, Robert M. et Anderson, Kenneth (1989). « Kama Sutra » : 142, in : *Sex A to Z*. New York : World Almanac. 314 p. Trad. KS : Burton.	On y mentionne l'aspect mystique du livre et son côté sophistiqué, la description de positions de coït, la première traduction (cf. p. 77 et sqq.) et les traductions des termes du titre (cf. p. 136 et sqq.).

31	Laffont et Bompiani (1958). « Vâtsyâyana Mallanâga » : 658, in : *Dictionnaire biographique des auteurs de tous les temps et de tous les pays (tome 2)*. Paris : S.E.D.E.	Le texte parle de Vātsyāyana, avec des conjonctures sur le lieu de sa naissance et son époque (cf. p. 140 et sqq.), son travail de condensation des connaissances pour faire le *Kāmasūtra* (cf. p. 156 et sqq.), son public cible (cf. p. 149 et sqq.), et son influence sur la littérature indienne (cf. p. 159 et sqq.).
32	Pilon, Louise (2001). « Les leçons du Kama Sutra », *Femme d'aujourd'hui* (thème du numéro : « Spécial Saint-Valentin : Les secrets du plaisir »), 6 (5, février) : 26-27. Trad. KS : Lamairesse.	Pilon décrit les nombreuses listes du *Kāmasūtra* (catégories des femmes, caresses, morsures, etc. [cf. p. 131 et sqq.]), les mœurs sexuelles selon les régions indiennes, les positions. Elle propose aussi de lire un pastiche moderne (cf. Hooper, 1996).
33	Roy, Ashim Kumar et Gidwani, N.N. (1984). « Kâmasâstra » : 263, « Kamasutra » : 263-264, in : *A Dictionary of Indology (vol. 2)*. Atlantic Highlands, N.J. : Humanities Press.	Le texte traite de l'aspect de condensation des connaissances du livre (cf. p. 156 et sqq.), du style littéraire (cf. p. 131 et sqq.), des commentaires (cf. p. 78) et des listes (cf. p. 131 et sqq.).
34	Spayde, Jon (1996). « The Politically Correct Kama Sutra », The Utne Reader, (novembre-décembre 1996) : 56-57.	Un pastiche d'analyse du *Kāmasūtra*, qui imite la façon de traiter divers sujets, dont les techniques de séduction, les étreintes, de positions de coït, les godemichés et le mysticisme à saveur de tantrisme.
35	Westheimer, Ruth Karola (1994). « Kamasutra » : 159-160, in : *Dr Ruth's Encyclopedia of Sex*. New York : Continuum. 319 p.	L'auteure souligne l'opposition en Inde entre ascétisme et plaisirs sexuels (notamment avec le *Kāmasūtra*), avant de décrire brièvement le livre (datation [cf. p. 144 et sqq.], auteur [cf. p. 140 et sqq.], contenu : positions sexuelles [cf. p. 172 et sqq.], spiritualité, plaisirs [cf. p. 222 et sqq.], techniques sexuelles [cf. p. 192 et sqq.]).

7) Textes avec la simple utilisation de « Kāmasūtra » (peu importe l'orthographe; cf. Tableau 9), sans autre but, semble-t-il, que celui de rappeler la réputation liée à la sexualité du texte original, et sexologie sans influence hindoue (où le titre est la seule occurrence du terme « Kāmasūtra »). Il peut s'agir de textes sérieux qui ont un rapport avec la sexualité (cf. **Bonafoux, 2003; Doillon, 2002; Hooper**, 2001b, **2002,** 2003a, 2003b; **Sussman, 2001**) ou non (cf. Giraud, 2005; **Rivière, 1995**) ou de textes qui mentionnent le *Kāmasūtra* sur un mode humoristique et sans prétention (cf. Balmain, 2002; Boîte Noire et Léveillée, 2006; **Fessou, 2002; Gaboury, 2002; Gotlib, 2000;** Joanne, 2002; **Koechlin, 2000**[131]; Lime Street Studios, 2003; Meunier, 2000; Mo CDM, 2001). Il est à noter que pour cette série, les sources ont été découvertes le plus souvent fortuitement : en effet, le sujet principal n'étant pas le *Kāmasūtra*, les moteurs de recherche sont ici inutiles (sauf bien sûr pour Internet).

   a. Sexologie sans influence hindoue : Anonyme du XIV[e] siècle (*Le Kamasutra catalan : Le Miroir du foutre*); Alter et Cherchève, 2004; Bayley, 2002 : 19, 44-47, 359; Bishop, 1996 : 132, 134-135, 137, 168; Dening, 1996 : 103-114; Gato, 2003; **Hooper**, 2001b, **2002**, 2003a; Petersen et autres, 1997; Saint-Ange, 2003 : 19; Sanderson, 2003; Spencer, 1996; **Sussman, 2001**; Verma, 1995;

[131] Certains auteurs insistent d'ailleurs sur l'importance du sens de l'humour dans le couple (Spayde, 1996 : 56; Wikoff et Romaine, 2003).

b. Ouvrages avec une seule occurrence (ou, à la limite, 2) du terme « Kāmasūtra » : Alberoni, 1987 : 4e de couv. (essai sur l'érotisme); Arcand, 1991 : 47 (étude sur la pornographie); Balmain, 2002 : titre (parodie du *Kāmasūtra*); Boîte Noire et Léveillée, 2006 : titre (dépliant publicitaire parodiant le *Kāmasūtra*); **Bonafoux, 2003** (chronique littéraire d'une revue); Bruckner et Finkielkraut, 1977 : 262, 308 (essai sur les relations hommes/femmes); Compère, 2001 : titre (œuvre poétique); Connors, 1984 : titre (roman); Dadoun, 2003 : 4 (essai sur l'érotisme); **Doillon, 2002 : 11**; **Fessou, 2002** (article de journal humoristique); **Gaboury, 2002** (bande dessinée humoristique); **Gotlib, 2000 : 74** (bande dessinée humoristique); Guillebaud, 1998 : 161 (essai sur le plaisir); Joanne, 2002 (bande dessinée humoristique); **Koechlin, 2000 : titre** (illustrations humoristiques de positions sexuelles); Latulippe, 2003 (publicité); Lime Street Studios, 2003 : titre (bande dessinée humoristique); Malamoud, 1980 : 61, 64 et 1987 : 183; Martel, 1979 : 61 (roman); Meunier, 2000 : 92 (texte humoristique); Mo CDM, 2001 (bande dessinée humoristique); Potter, 1977 : 24; Prévert, 1994 (poème); **Rivière, 1995 : 261** (étude sur les rites); Viau, 2002 : B1 (article de journal).

Tableau 9 : Textes du corpus classés comme « simple utilisation du terme 'Kāmasūtra' et sexologie sans influence hindoue » et leur résumé

36	Bonafoux, Pascal (2003). « Art : Abstinence », *Magazine littéraire*, (419, avril) : 92.	Il s'agit d'une critique littéraire de deux livres, dans l'un desquels on retrouverait une citation du *Kāmasūtra* (« Dans l'étreinte de l'amour un homme oublie le monde entier, tout ce qui existe en lui-même et au-dehors. » [citation introuvable dans les traductions que je possède]). Bonafoux conclut que le livre en question « n'a rien d'un *Kâma Sûtra* ».
37	Doillon, Albert (2002). « Avant-propos » : 9-11, in : *Le Dico du sexe*. Paris : Fayard. 413 p.	Ce « dictionnaire » ne contient aucune entrée pour « Kāmasūtra ». Par contre, l'auteur y fait référence dans son avant-propos : « On voit fleurir dans les meilleures librairies des 'guides' inspirés par le *Kamasutra* et splendidement illustrés. » (Doillon, 2002 : 11).
38	Fessou, Didier (2002). « Chocos ou haricots? », *Le Soleil*, dimanche 10 février 2002 : B1-B2.	Une critique littéraire (avec pour thème central la St-Valentin) d'un livre d'Isabel Allende (*Aphrodite*), où l'on parle d'aphrodisiaques (pour déclarer notamment que le chocolat n'est pas mentionné dans le *Kāmasūtra*), de lingerie fine, de fleurs, de restaurants à la mode et d'hommes qui cuisinent (ce qui leur confère un caractère séduisant).
39	Gaboury (2002). « Histoire d'humour », *Magazine Corps et Âme*, 4 (27 : mai) : 51	Il s'agit d'une bande dessinée, dans laquelle un couple essaye vainement (et douloureusement) de pratiquer des positions contenues dans le *Kāmasūtra*. À la fin, le couple reste coincé, et est transporté à l'hôpital où attendent déjà deux autres couples en mauvaise posture. Un médecin (?) interroge la réceptionniste pour savoir ce qui se passe de spécial. La dame répond : « J'sais pas! C'est la pleine lune, pis y a un livre sur le Kama Sutra qui vient de sortir. »

40	Gotlib, Marcel (2000 [1972]). « Avant-première » : 73-74, in : *Rubrique-à-brac (Tome 3)*. Bande dessinée. Paris : Dargaud. 80 p.	Une bande dessinée, où on présente un pseudoreportage avec un réalisateur qui décrit son plus récent film de gangsters. À la fin, une question est posée au réalisateur sur le titre du film (« Le rectangle vert[132] ») : « [...] je suppose que c'est une citation extraite du Koran, du Kama-Soutra, du livre de Bouddha ou d'un autre texte sacré ancien, ou me trompé-je? ». Aucun autre lien avec le *Kāmasūtra*.
41	Hooper, Anne (2002). *Le grand livre du Kama Sutra : Le guide complet de la sexualité : techniques, réponses et conseils pour une relation amoureuse épanouie*. Trad. de l'angl. par Thierry Arson. S.l. : Éd. Hors Collection. 248 p. Trad. KS : Daniélou et Hurry.	Ce livre est présenté sous la forme de questions et réponses. L'auteure utilise des exemples tirés de sa pratique de sexologue et donne de très nombreux conseils et explications sur une foule de sujets : séduction, désir, inhibitions, excitation, prolongement de l'acte sexuel, intimité, jeux sexuels, extase et orgasme, variation dans les rapports, fantasmes, rapports sans risque, rapports durant la grossesse, accomplissement sexuel, accessoires sexuels, organes sexuels, etc.
42	Koechlin, Lionel (2000). *Kamasutra Blues*. Illustrations de Lionel Koechlin. Paris : Seuil. Non paginé.	Koechlin nous offre un exercice de style, où il utilise des noms de positions de coït qu'il prend au pied de la lettre pour les illustrer avec des dessins humoristiques. Ainsi, le « Napoléon sur les remparts », où l'on voit un personnage avec queue de pie et bicorne regarder dans un créneau à l'aide d'une lunette d'approche, serait une position de coït dans laquelle la femme, debout, s'appuie sur quelque chose, pendant que l'homme la pénètre par derrière (Alter et Cherchève, 2004 : 74-75)[133]. Des poèmes parsèment l'ouvrage.
43	Rivière, Claude (1995). *Les rites profanes*. Paris : Presses universitaires de France. 261 p.	Dans sa conclusion sur les rites profanes, Rivière (1995 : 261) déclare que : « Le plaisir de l'auteur, après avoir écrit un ouvrage, est d'en commencer un autre, sur un sujet différent, pour ne pas se faire piéger par des idées fixes, et sans regretter de n'avoir écrit ni la Bible, ni *Le Capital*, ni le *Kama-Sutra*. » Aucune autre référence au *Kāmasūtra*.
44	Sussman, Lisa (2001). *Sexe, positions : Pour en finir avec le Kamasutra*. Trad. de l'anglais par Dominique Brotot et Philippe Rollet. Paris : Marabout. Non paginé.	Sussman y présente, avec beaucoup d'humour, des positions, des idées pour améliorer sa vie sexuelle, ainsi qu'un horoscope sexuel. Les éléments sont numérotés (il y en a 121), et catégorisés selon leur degré de difficulté et leur « potentiel orgasmique » lorsqu'il s'agit de techniques sexuelles.

Plusieurs de ces sources avec références réduites sont très courtes et ne contiennent que quelques lignes sur le *Kāmasūtra*[134]. Cependant, l'avantage de ces références réside en la concentration de ce qui est considéré comme l'essentiel à savoir sur le *Kāmasūtra*. On cherche à donner une idée de ce dont il s'agit, de fournir le minimum à connaître sur le sujet : c'est pourquoi plusieurs de celles-ci ont été abondamment utilisées pour cette analyse. Également, une des premières constatations au sujet du corpus, et une des plus faciles, se rapporte au nombre d'ouvrages disponibles qui touchent de près ou de loin la sexualité. Est-il besoin de dire qu'il existe un foisonnement de manuels de tous poils, et d'explications psychologiques, physiques ou physiologiques du corps humain sexué?

L'ensemble des textes du corpus a été numérisé pour pouvoir être soumis au logiciel *NVivo*[135], spécialisé dans le traitement de données qualitatives et leur analyse à l'aide de diverses approches et

[132] En sous-entendu : du papier-monnaie.

[133] La concordance entre les noms de positions et une description plus « sérieuse » est la plupart du temps difficile à établir : il n'y a pas de terminologie régulière en ce domaine.

[134] Cf. articles d'encyclopédie et sexologie sans influence hindoue.

[135] NVivo qualitative data analysis program (1999). Melbourne, Australia; QSR International Pty Ltd. Version 1.0.

techniques (codage, théorisation ancrée, etc.) (Gibbs, 2002). Cette opération m'a également permis de me familiariser avec tous les textes du corpus et de les comprendre de façon générale (parfois, aussi, de revoir certaines attributions à l'un ou l'autre de mes groupes de textes). En utilisant le logiciel *NVivo*, il est possible d'éviter de jongler avec les papiers, crayons, photocopies, cartes à remplir, marqueurs colorés qui demandent beaucoup de temps et d'énergie aux chercheurs préférant le processus habituel dans l'analyse des données qualitative (cf. Gibbs, 2002 : 1). Cependant, je ne saurais dire que la méthode informatique est exempte de problèmes et de difficultés : mon journal de recherche est rempli de frustrations et d'injures engendrées par des déconfitures logicielles.

Finalement, la numérisation m'a permis de comparer les textes de mon corpus avec le *Kāmasūtra*, surtout lorsque les premiers présentaient de nombreuses similitudes avec le dernier. Ainsi, en plaçant côte à côte les diverses traductions en ma possession et les extraits de mon corpus, j'ai pu, dans de nombreux cas, déterminer quelle(s) traduction(s) avai(en)t été privilégiée(s) comme source de base[136], tout en identifiant les endroits du *Kāmasūtra* qui ont été cités, copiés ou pastichés. N'oublions pas que de nombreux auteurs de mon corpus ne prennent pas la peine d'identifier la traduction du *Kāmasūtra* dont ils ont usé[137]. Pour faciliter la lecture, j'ai regroupé certaines informations essentielles sur les différents textes du corpus dans l'Annexe 1 (p. 306), notamment sur les traductions utilisées.

Cette classification a servi non à discriminer les textes entre eux, mais bien à tenter de comprendre les divers courants présents parmi ceux et celles qui se réclament du *Kāmasūtra*. Par la suite, l'étape fastidieuse de l'analyse de contenu thématique a été réalisée.

1.2.2.3 Troisième phase : Analyse du discours ou exploitation du matériel

Dans cette étape, dite de l'« analyse du discours » (Kirsh et Bernier, 1988 : 42-43) ou encore de l'« exploitation du matériel » (Bardin, 1993 : 132), le corpus doit être analysé de façon à faire ressortir le sens du discours, à « [...] mettre à jour le sens explicitement et implicitement présent dans le texte, c'est-à-dire le sens tel qu'il se révèle à travers l'analyse des mises en relation entre thèmes, sujets et mots. » (Kirsh et Bernier, 1988 : 42). Ici, le sens se construit à partir de chacun des textes.

---

[136] Rappelons que l'identification des traductions utilisées peut constituer un véritable travail de détective.

[137] Cf. note 208 p. 86. Par exemple, dans les textes de sélections du *Kāmasūtra*, seul Renou (1961) identifie clairement le traducteur (c'est-à-dire lui-même), alors qu'il faut comparer avec les autres traductions pour Bourgeron (2001 = Lamairesse), Cotin (2001 = Liseux), De (1997 = Burton et Sinha), Ramsay (2002 = Papin et Lamairesse). On peut même se demander, dans certains cas (par exemple, tous ceux dans la section de simple utilisation du terme « Kāmasūtra »), si les auteurs ont seulement lu un *Kāmasūtra*!

C'est ici que l'analyse de contenu thématique entre en jeu. Il s'agit d'effectuer ce que Bardin (1993 : 155) identifie comme une « analyse catégorielle » (ou « codage » [Bardin, 1993 : 134-139]). Chaque texte a été traité de manière indépendante, et les idées contenues rassemblées en catégories. Les règles à suivre pour établir ces catégories, qui font office de modèle plutôt que de réalité, sont : l'homogénéité, l'exhaustivité, l'exclusivité, l'objectivité, la pertinence et l'adéquation (Bardin, 1993 : 49)[138].

J'ai donc lu l'ensemble du corpus et j'ai attribué des thèmes et des sujets sous forme de catégories à chacun d'eux (dans *NVivo*, logiciel anglophone, on parle de « nodes »). Il importe ici de respecter le sens du discours, en gardant la terminologie employée la plus près possible du vocabulaire original. Au cours de cet exercice, j'ai eu tendance à coder avec des catégories de façon très exhaustive. J'ai dû par la suite abandonner plusieurs de ces informations : le but de la recherche n'était pas de fournir tous les textes bruts, mais plutôt de les synthétiser.

Cette troisième étape, qui aboutit dans mon cas en une liste de thématiques abordées dans les textes de mon corpus, a été réalisée presque en même temps que la quatrième étape, où des rapprochements entre les textes doivent être analysés.

1.2.2.4 Quatrième phase : Reconstruction du sens ou traitement des résultats obtenus et interprétation

Dans cette « reconstruction du sens » (Kirsh et Bernier, 1988 : 43-44) ou ce « traitement des résultats obtenus et interprétation » (Bardin, 1993 : 132-133), le sens est recherché entre les textes, en déterminant « les thèmes centraux ou dominants, les thèmes qui sont repris d'un texte à l'autre et d'un auteur à l'autre ou bien les thèmes qui s'excluent » (Kirsh et Bernier (1988) : 43). On identifie les références implicites et explicites entre les auteurs, les notions, les références culturelles, etc.

Il s'agit de poursuivre le travail d'analyse en regroupant des catégories en ensembles supérieurs, les thèmes, qui sont des « unité[s] de signification » (Bardin, 1993 : 136). Il est à noter, afin d'enrichir l'analyse, qu'il faut ici varier les regroupements (ou même les catégories, en recommençant l'analyse catégorielle), selon diverses dimensions (Bardin, 1993 : 77-81, 136-139). Bien que l'exemple de Bardin (1993 : 77-81) correspond à une analyse à la fois quantitative et qualitative, j'ai choisi de ne pas calculer des fréquences, mais bien d'identifier les thèmes présents et absents au sein du corpus, d'en déterminer l'ordre et la cooccurrence (Bardin, 1993 : 140-146).

---

[138] Bardin (1993) a repris ici les critères de Berelson (1952. *Content Analysis in Communication Research.* New York : Illinois University Press. [republié en 1971 par Hafner Publications Co.]).

Très rapidement au cours du codage, j'ai ressenti le besoin de procéder à l'étape suivante, c'est-à-dire à une « analyse thématique » (Bardin, 1993 : 76), qui doit normalement se faire après l'analyse catégorielle. Mes catégories sont devenues rapidement trop nombreuses et je craignais d'en voir certaines se redoubler. J'ai donc exécuté la besogne d'assembler les catégories qui se rapportaient à des sujets semblables. NVivo permet de construire des hiérarchies de « nodes » (c'est-à-dire de codes ou de catégories), pour former des « trees nodes » avec un modèle assez proche de ceux en parenté : « child nodes » (codes dépendants d'un autre plus général) et « sibling nodes » (codes en parallèle, rattachés à un thème) attachés à des nodes plus élevés dans la hiérarchie (cf. Gibbs, 2002). Par exemple, sous le thème « Conceptions du *Kāmasūtra* en Occident », je retrouve tout ce que j'ai classé sous « Résumé du *Kāmasūtra* », c'est-à-dire les informations sur l'auteur, la datation, le lieu d'origine, etc. Finalement, j'ai obtenu un inventaire de 511 « nodes », ce qui inclut les thèmes, les catégories et des sous-catégories (voir l'Annexe 2, p. 308 et sqq., pour la liste des codes organisée). Bien sûr, certaines branches ont été mises de côté pour l'écriture des résultats (par exemple, une grande partie des descriptions sur l'Inde ancienne faites dans les textes de vulgarisation).

Au cours de cette phase, j'ai également relu les éléments du corpus qui ont été identifiés comme pertinents par rapport à mon analyse. Il s'agissait alors de comparer entre eux les divers textes et auteurs, afin de voir les différences et les ressemblances entre eux sur la base de thèmes communs. Les résultats ont été colligés au fur et à mesure sous forme de commentaires écrits et rassemblés dans les chapitres 2 (p. 71 et sqq.) et 3 (p. 116 et sqq.).

Après l'analyse des textes eux-mêmes et entre eux, il reste à les relier avec le reste de la réalité sociale, soit tout ce qui ne fait pas partie du discours en tant que tel.

1.2.2.5 Cinquième phase : Articulation au domaine non discursif

Enfin, une dernière phase est identifiée par Kirsh et Bernier (1988 : 44-45) : l'« articulation au domaine non discursif ». Des liens entre les textes et les contextes propres à chacun sont tracés :

> L'analyse, à cette étape, dépasse le cadre du discours proprement dit. Mais ce dépassement est absolument essentiel si l'on veut redonner au discours tout son sens social, toute sa signification : pour saisir tout le sens du discours, il ne suffit pas d'analyser ce qui est dit et comment on le dit, il faut aussi analyser toute la situation sociale dans laquelle un discours ou un ensemble de discours se déploie. (Kirsch et Bernier (1988) : 45).

Dans mon analyse, cette phase se traduit principalement par des investigations sur les premières éditions du *Kāmasūtra*, ainsi que par diverses considérations sur les sociétés occidentales en général. Il s'agit en fait d'un palier à la fois simple et complexe. D'un côté, la société post-moderne

occidentale se fait presque un devoir de clamer haut et fort sa sexualité, comme le remarquait Foucault (1976), tout en conservant une sorte de puritanisme que je qualifierais de « politiquement correct » : ainsi, les références utilisées ont peu de chance de choquer dans le grand public. D'un autre côté, il y a peu de temps que le *Kāmasūtra* est en vente libre : la crainte ou les effets de la censure rendent son étude historique difficile, voire hasardeuse.

En même temps, l'Occident contemporain constitue un ensemble culturel homogène ou hétérogène selon les aspects traités : si les éditeurs, les libraires et les bibliothécaires ont cru bon de rendre disponibles un peu partout des livres de provenances variées, c'est parce qu'on suppose, au moins du côté de la sexualité, une certaine adhésion du public aux conceptions et aux pratiques qui y sont exposées – ces dernières seraient donc semblables, par delà les frontières de l'espace culturel et du temps. Par contre, on pourrait tout aussi bien présumer de l'inverse (avec un Occident moins homogène qu'on aimerait le croire), comme le suggèrent Alexandrian (1995 : 8, 225) et Arcand (1991 : 365-366, note 23), qui notent des particularismes nationaux sexuels : un attrait et une fascination pour la flagellation en Angleterre, pour la sodomie en France et pour la grosseur des seins et des pénis aux États-Unis, pour n'en citer que quelques-uns.

Le « sens social » du discours sur le *Kāmasūtra* sera ici exposé, autant que possible, tout au long de ce mémoire, mais particulièrement dans le chapitre 4 (« Rapports entre le *Kāmasūtra* et la société occidentale : Regards sur les représentations de la sexualité occidentale dans la littérature kamasûtraïenne », p. 171 et sqq.). Étant donné l'ampleur d'un tel contexte historique et culturel, il va sans dire que ce sujet pourrait faire l'objet d'études beaucoup plus poussées. Cependant, je le répète, il s'agit d'un premier éclaircissement des relations réelles et imaginaires de l'Occident avec le *Kāmasūtra* et je ne prétends pas vider la question. Il reste maintenant à déterminer quels impacts éthiques pourrait avoir ma recherche.

1.2.3 Questions éthiques

Étant donné que la recherche s'est faite à partir d'un corpus documentaire, et donc sans qu'il y ait de contacts directs entre la chercheuse et les acteurs sociaux, les problèmes éthiques sont plutôt liés à une mauvaise interprétation des sources et aux résultats en tant que tels. En effet, il existe un danger, avec la recherche d'un sens plus ou moins caché, qui consiste à prêter des intentions aux auteurs, à déprécier des textes, etc. Je propose de considérer que chaque auteur est (était) de bonne foi, et que l'écriture de chaque texte s'est faite au mieux des connaissances disponibles ou acquises. En fait, il ne s'agit pas ici de juger qui a raison et qui a tort ou de prôner une image puriste des

cultures occidentales ou hindoues. J'espère simplement explorer un phénomène plus ou moins reconnu, afin de le décrire (et non de le justifier, de l'expliquer ou encore moins de le condamner).

De plus, il ne faut pas nier la possibilité des impacts sociaux d'une recherche. En fait, en décrivant le phénomène du *Kāmasūtra*, on risque de le détruire en changeant le contexte qui l'a produit ou de le transformer (cf. Barthes, 1970). Comme l'explique Piron, les chercheurs : « [...] produisent des objets, des sujets, des relations, des interprétations du réel, en somme du sens légitime, qui pourra être repris par les acteurs sociaux pour justifier, expliquer, disqualifier ou exclure certains types d'action sociale, certains projets d'action. » (Piron, 1994 : 107-108). On pourrait également ici critiquer mon approche qui se veut pragmatique et près du « sens commun ». Je souhaite ici respecter et tenir compte des groupes et des individus avec qui (sur qui) je travaille, ce qui pourrait expliquer mon intérêt pour certaines pratiques sexuelles, les positions de coït pour ne pas les nommer, intérêt partagé avec la population à l'étude.

Après ces éclaircissements sur ma position éthique (qui conclut la partie théorique et méthodologique de mon mémoire), il est maintenant temps de passer à la présentation de mes résultats. J'ai séparé en deux chapitres les résultats en question. Je traiterai en premier lieu de l'aspect diachronique (ou temporel) du *Kāmasūtra*, avec sa diffusion et sa réception en Occident (dans le chapitre 2). Par la suite, dans le troisième chapitre, l'aspect synchronique (contemporain) du *Kāmasūtra* sera décrit, avec son contenu, et ses divers paratextes (sur l'auteur, sa datation, son public cible, etc.). Enfin, le quatrième chapitre fait un pont entre le *Kāmasūtra* et la société occidentale à travers les conceptions et les pratiques sexuelles.

Chapitre 2 Diachronie : Diffusion et réception du *Kāmasūtra* en Occident

Ce chapitre a pour but d'offrir une réponse préliminaire à ma question de recherche, c'est-à-dire à savoir comment le *Kāmasūtra* a été présenté (sous le thème de la réception) et véhiculé (c'est-à-dire diffusé) dans l'Occident contemporain. Je traiterai donc principalement de l'aspect mise en marché et de la distribution du *Kāmasūtra* dans l'espace occidental. Il s'agit ici de considérer ce texte avant tout comme un objet, susceptible d'être échangé (et c'est en effet l'objectif de toute publication) – en résumé : une marchandise. Nous ne verrons pas tout de suite le contenu du *Kāmasūtra* ou comment on l'analyse pour le rendre digestible à un large public (ce sera le sujet du chapitre 3), mais bien le chemin parcouru par ce livre et la publicité qui l'entoure.

Cette « route du *Kāmasūtra* », avec son début et son état actuel, suppose bien sûr qu'on s'intéresse à l'aspect diachronique, à son évolution dans le temps. On peut ainsi retracer trois moments-clés dans l'histoire du *Kāmasūtra* : la « découverte » du *Kāmasūtra* à la fin du 19e siècle, son interdiction dans la première moitié du 20e siècle, puis la prolifération des « Kāmasūtra » dans la deuxième moitié du 20e siècle et le début du 21e. Étant donné que la diffusion du *Kāmasūtra* n'a pas été de tout repos dans ses débuts pour devenir explosive à la fin du 20e siècle, on comprendra que mes recherches ont été de plus en plus compliquées à mesure qu'on s'éloigne dans le temps. En effet, il faut tenir compte de deux phénomènes : premièrement, les documents deviennent plus rares lorsqu'on se tourne vers le passé (par la destruction, la perte, l'usure, etc.); deuxièmement, le texte qui nous intéresse a subi l'effet de la censure appliquée aux objets à connotation sexuelle. Les sources sont donc peu nombreuses, pas nécessairement fiables (publications sous le manteau) et souvent contradictoires entre elles. J'ai essayé de clarifier le tout, sans prétendre mettre un point final à cette question[139].

Pour en revenir à ce mémoire, il faut comprendre que la séparation entre diffusion et réception qui a été effectuée ici n'est pas un reflet de la réalité : il s'agit d'une distinction artificielle comme on en retrouve partout dans les sciences sociales. En effet, dans le cas du *Kāmasūtra*, les deux concepts sont intimement reliés et se répondent l'un l'autre. C'est la réception du texte comme érotique qui lui a valu son interdiction et ses difficultés d'édition, tout comme son statut de livre à l'index (ou hautement sexuel) lui a attribué une valeur supplémentaire pour le lecteur et a confirmé l'idée du

[139] Ce travail nécessiterait la consultation des archives judiciaires (surtout en Angleterre, mais aussi ailleurs) et les collections particulières (livres à l'index des bibliothèques, collections privées) pour espérer y faire pleinement la lumière. Malheureusement, les ressources me manquent pour m'y attaquer.

contenu sexuel. Cependant, pour en faciliter la compréhension, j'ai choisi de séparer la diffusion de la réception.

Une première partie de ce chapitre portera donc sur l'histoire du *Kāmasūtra* (qui est encore fragmentaire) et de sa diffusion en Occident. Nous commencerons avec la fin du 19e siècle en Angleterre, contexte où le *Kāmasūtra* a été connu des Occidentaux (du moins, officiellement). Après une courte introduction sur le décor (p. 73 et sqq.), le responsable de l'arrivée du texte en Europe, Burton, sera présenté (p. 75 et sqq.). Suivra le récit de la « découverte » et de la première publication du *Kāmasūtra* en Occident (p. 77 et sqq.). Je saute ensuite directement à la fin du 20e siècle (p. 93 et sqq.). En effet, les informations sur ce qui s'est passé entre les deux périodes sont très partielles et serons traitées dans la section sur la censure (cf. 2.2.2 « Quelques exemples de censure du *Kāmasūtra* en Occident », p. 97 et sqq.). Pour cette époque plus actuelle, j'y fais la classification des traductions du *Kāmasūtra* (p. 84 et sqq.) et des produits dérivés (p. 87 et sqq.).

Par la suite, la question de la réception du *Kāmasūtra* selon les époques sera abordée. À nouveau, la publication problématique dans l'Angleterre victorienne sera commentée et les moyens utilisés pour éviter la censure décrits (p. 94 et sqq.). Quelques exemples de démêlés avec la justice à cause du *Kāmasūtra* seront exposés afin de mieux comprendre les conséquences de sa publication avant la seconde moitié du 20e siècle (p. 97 et sqq.). Finalement, la consommation actuelle du *Kāmasūtra* sera expliquée à travers le public visé ainsi que sa réputation et l'utilité qu'on y trouve, et les critiques faites sur la traduction de Burton (p. 99 et sqq.).

2.1 Des fragments d'histoire du *Kāmasūtra* et de sa diffusion en Occident

L'histoire du *Kāmasūtra* en Occident est bien étrange. Elle est jalonnée de censure, de mystère, de personnages éclatants et attachants. Elle est avant tout fragmentaire, puisque son principal objet a été longtemps maintenu dans l'illégalité (ce qui rend sa chronologie bien difficile!).

Même si on peut séparer l'histoire du *Kāmasūtra* en Occident en trois parties, c'est-à-dire (1) sa « découverte » à la fin du 19e siècle, (2) son interdiction puis (3) sa légalisation (qui donne lieu à une multiplication des éditions) dans les années 60, il est très difficile de décrire ce qui s'est passé entre le commencement et la fin, c'est-à-dire entre la fin du 19e et celle du 20e siècle. En fait, on ne retrouve la trace du *Kāmasūtra* qu'à travers les descriptions des déboires juridiques des éditeurs et

des auteurs qui osèrent s'y intéresser – j'ai d'ailleurs relevé ces anecdotes dans la section sur la réception du *Kāmasūtra* (cf. 2.2, p. 97 et sqq.).

Le lecteur me pardonnera ici l'enchevêtrement des narrations, que j'ai tenté de structurer autant que possible. Il ne s'agit pas de la version définitive de cette histoire, mais plutôt d'une première esquisse. J'ai donc séparé en deux sections cette histoire de la diffusion du *Kāmasūtra* en Occident, soit la « découverte » du *Kāmasūtra* à la fin du 19e siècle et sa première édition, puis ses déclinaisons[140] sous de multiples formes (ses produits dérivés) à la fin du 20e siècle.

2.1.1 *Kāmasūtra* à la fin du 19e siècle : Découverte occidentale et première traduction

Comme le *Kāmasūtra* débute par un mythe d'origine (**1 : I : 5-14**), où la liste des auteurs (plus ou moins mythiques) ayant écrit les sections est énumérée, la plupart des textes de mon corpus commencent semblablement par l'histoire de Burton et de la première traduction du *Kāmasūtra*. Il convient donc, en premier lieu, de dire quelques mots sur le contexte historique et culturel (l'Angleterre victorienne) dans lequel s'insère cette « découverte » du *Kāmasūtra* par l'Occident ainsi que sur son principal acteur, Sir Richard Burton. Par la suite, les péripéties de la première traduction du *Kāmasūtra*, supervisée par Burton, seront racontées ainsi que des variantes sur ce récit.

2.1.1.1 Le décor : Angleterre victorienne

Les auteurs de mon corpus font des gorges chaudes de l'époque victorienne, prude jusqu'à friser le ridicule. Mais on peut se demander si l'Angleterre du 19e siècle est bel et bien aussi chatouilleuse sur la sexualité que sa réputation le prétend. Après avoir relevé comment les textes analysés décrivent cette période historique et son rapport à la chose sexuelle, je nuancerai avec d'autres sources externes à mon corpus.

On construit généralement une image assez sombre du 19e siècle anglais par rapport surtout à la sexualité et à sa réputation de pudibonderie. Plusieurs auteurs y déplorent l'intolérance sexuelle[141] : « Ultimately, the term "Victorian" came to be synonymous with repression and restriction. »

---

[140] J'ai tenté de trouver une métaphore pour illustrer la diversité des publications liées au *Kāmasūtra*. Ceux qui ont fait un peu (ou beaucoup) de latin se souviennent sûrement des déclinaisons, petits bijoux pour exercer sa mémoire et sa logique. Pour ceux qui n'ont pas ânonné ces listes sur les bancs d'école, il reste l'exemple des conjugaisons de verbes français : un élément variable se rajoute à un radical selon les nombres, les genres et les cas.

[141] Bayley, 2002 : 19; Pinkney, 2002 : 30; Sinha, 1997 : 2e de couv.; Wikoff et Romaine, 2003 : 20.

(Wikoff et Romaine, 2003 : 20). Dean (2002 : 17) va jusqu'à citer l'exemple victorien des pattes de tables recouvertes de tissus pour éviter d'offenser, métaphore pour les jambes de femmes qu'il fallait absolument tenir cachées, la simple vue d'une cheville constituant une atteinte à la pudeur. Comfort (1963 : 120) considère la publication du *Kāmasūtra* comme une contribution à la libération de la pensée victorienne sur le comportement humain, tandis que Dean (2002 : 17) déclare que les maris de cette époque en avaient bien besoin et l'utilisaient comme manuel. Ailleurs, on présente le *Kāmasūtra* comme un outil pour la recherche du plaisir :

> The first European translators of the *Kamasutra* in the late nineteenth century, clearly on the side of sexual pleasure in a society where the reigning Christian morality sought to subordinate, if not altogether eradicate it in service of a divinely ordained reproductive goal, regarded the ancient Sanskrit text, devoted to the god of love without even a nod to the divinities who preside over fertility and birth, as a welcome ally. To them, the *Kamasutra* was the product of a place and people who had raised the search for sexual pleasure to the status of a religious quest[142]. (Doniger et Kakar, 2002 : xxxix).

Cette vision de la très puritaine Angleterre peut toutefois être nuancée. Certains auteurs citent un bon nombre d'ouvrages érotiques ou pornographiques qui datent de la même époque, soit la fin du 19e siècle anglais[143]. Marcus (1966 : 2) y détecte même les débuts de l'industrie de la pornographie. Il ne faut pourtant pas accuser la société anglaise d'être la seule à se méfier des textes érotiques : même l'Inde s'est retournée contre le *Kāmasūtra* et le juge à présent « obscène »[144]. Par contre, Daniélou (1992) et Papin (1991) disent qu'il est toujours utilisé ou, du moins, connu dans l'Inde contemporaine.

On pourrait se demander si cette insistance sur l'époque victorienne ne sert pas à glorifier notre propre époque, où la libération sexuelle autorise ce type d'ouvrage (comme si nous n'avions plus aucun tabou! [cf. Guillebaud, 1998]). Frileux, les Anglais victoriens? Sûrement. Et les Québécois d'avant la Révolution tranquille? Probablement[145]. Et le christianisme, en général et en

---

[142] On voit ici un lien avec la tendance à rapprocher le *Kāmasūtra* d'une quête spirituelle à saveur tantrique présente dans certains textes de la littérature « Nouvel Âge » (Comfort, 1963; Dean, 2002; Papin, 1991 (pour contester ce lien entre *Kāmasūtra* et tantra); Pinkney, 2002; Sinha, 1997; Sonntag, 2001 et 2002; Spayde, 1996; Verrière, 2002; Wikoff et Romaine, 2003). Cf. Douglas et Slinger, 1995. Pour le tantra, cf. p. 52 et note 110 (p. 52).

[143] Cf. Alexandrian, 1995; Marcus, 1966. Ces deux auteurs constatent que le thème principal des textes érotiques anglais de l'époque est la flagellation, à telle enseigne que Marcus (1966 : xvi) en dira : « [...] the veritable flood of publications during the Victorian period of works devoted to describing the experience of flagellation. [...] this mountain of material literally contains only a single fantasy, represented and rerepresented almost to infinity, without significant variations. » On y voit les relents des punitions corporelles fréquentes à cette période dans le milieu familial, les écoles, l'armée et les prisons (Alexandrian, 1995: 226; Cf. Foucault, 1976). Par comparaison, la sodomie serait l'obsession française : l'œuvre du marquis de Sade en constitue une icône difficilement oubliable (Arcand, 1991 : 365, note 23; Marcus, 1966 : 40).

[144] Daniélou, 1992; Papin, 1991 : 16, 21; Sorabjee, 2001 : 1752.

[145] Cf. Desjardins, 1995, 1997; Perron et Perron, 1981; Saulnier et Groupe Léger & Léger, 1993.

particulier[146]? Et comment porter un jugement sur l'autocensure du politiquement correct? Ne serons-nous pas un jour dérisoires ou incompris par rapport à nos mœurs? Coupons ici ces interrogations pour nous tourner vers un exemple de ce que le contexte victorien a produit comme personnalité, celle de Burton, qui a permis aux Occidentaux de lire le *Kāmasūtra*.

2.1.1.2 La vedette : Petite biographie de Sir Richard Francis Burton

Le premier personnage à entrer en scène est Sir Richard Francis Burton (1821-1890), un Anglais qui a le titre envié de découvreur du *Kāmasūtra*. Il y a fort à parier que la personnalité même de Burton a eu un rôle à jouer dans l'attrait actuel du *Kāmasūtra* : il s'agit d'un individu à tous points de vue remarquable, qui est décrit comme une légende encore aujourd'hui. Nous verrons brièvement de qui il s'agit, comment il a été et est perçu, ainsi que ses accomplissements, avant de voir comment ses activités ont pu créer un certain émoi. Notons que les sources utilisées ici débordent le cadre de mon corpus, puisque je suis allée consulter des biographies de Burton.

Aventurier, « célèbre explorateur, anthropologue et linguiste[147] » (Johnson, 2000 : 13), agent secret, soldat, scientifique, traducteur, « gentleman féru d'exotisme et d'art érotique » (Pinkney, 2002 : 30), diplomate, écrivain ou même héros, Burton peut jouer tous les rôles[148].

> Burton was unique in any gathering except when he was deliberately working in disguise as an agent among the peoples of the lands being absorbed by his country. An impressive six feet tall, broad chested and wiry, "gypsy-eyed," darkly handsome, he was fiercely imposing, his face scarred by a savage spear wound received in a battle with Somali marauders. He spoke twenty-nine languages [!] and many dialects and when necessary could pass as a native of several eastern lands – as an Afghan when he made his famous pilgrimage to Mecca, as a Gypsy laborer among the work gangs on the canals of the Indus River, and as a nondescript peddler of trinkets and as a dervish, a wandering holy man, when exploring the wilder part of Sind, Baluchistan, and the Punjab for his general. He was the first European to enter Harar, a sacred city in East Africa, though some thirty whites had earlier been driven off or killed. He was also the first European to lead an expedition into Central Africa to search for the sources of the Nile, a venture as daring and romantic then as going to outer space a century and a half later[149]. (Rice, 1990 : 1-2).

---

[146] Cf. Bernos, Roncière et Lécrivain, 1985; Debergé, 2001. Par contre, Guillebaud (1998) et Debergé (2001) expliquent que les auteurs à la source de l'antisexualisme chrétien ont été mal interprétés, notamment Paul de Tarse (saint Paul).

[147] Johnson reprend presque mot pour mot Green (1990 : 39) : « a British explorer, anthropologist and linguist ».

[148] Dean, 2002 : 16-17; Doniger et Kakar, 2002 : li; Green, 1990 : 39-40; Johnson, 2001 : 3e de couv.; Pinkney, 2002 : 30; Rice, 1990.

[149] Cf. Dean, 2002 : 16-17. Dean donne le chiffre plus raisonnable de sept langues maîtrisées par Burton, mais Johnson (2000 : 13) va jusqu'à 25, Tolputt (1998) hésite entre 27 langues (s.p. [9]) et 50 (4e de couv.), tout en traitant la chose à la légère. Doniger et Kakar (2002 : li) soulignent que plusieurs de ces langues (c'est-à-dire « Hindustani, Sindi, Marathi, Gujarati, Sanskrit, Arabic and Persian ») furent apprises en deux ans, selon les biographes de Burton, (entre autres Rice [1990]). Sans vouloir enlever du mérite à un tel exploit, il reste difficile à croire!

Une description à couper le souffle, celle d'un homme considéré comme « one of the most flamboyant characters of his time » (Green, 1990 : 39). On ajoutera à la liste de ses prouesses la traduction des *Mille et une nuits*, celle de l'*Anangaranga*[150], ainsi que la « découverte » et la traduction du *Kāmasūtra*. Cependant, ce portrait passablement élogieux pourrait-il avoir été embelli? Sir Burton semble sorti tout droit d'un roman (d'ailleurs, sa jeunesse aventureuse ressemble beaucoup à celle de Kim, le personnage de la fiction éponyme de Rudyard Kipling[151]). Dans sa préface, Wright (1906) explique que la femme de Burton, Isabel, a écrit en 1893 une biographie de son mari afin de faire taire les calomnies qui circulaient au sujet de celui-ci (cf. Burton, I., 1973). Les textes suivants sur la vie de Burton tendent à corriger Isabel Burton et à se contredire l'un l'autre : cependant, le portrait de Burton tend à devenir de plus en plus élogieux au fil du temps[152]. La vérité sur Burton se situe probablement quelque part entre ses admirateurs et ses détracteurs.

Pour couronner le tout, craignant pour sa réputation et celle de son mari à la mort de celui-ci, Isabel Burton brûla un certain nombre de manuscrits attribués à Richard Burton : selon les sources, on cite son journal, des lettres, des notes à connotations politiques, une version du *Kāmasūtra*, une traduction annotée du *Jardin parfumé*, une traduction du poète latin Caius Valerius Catullus et des poèmes de Burton[153]. Par contre, on peut supposer que cette anecdote ajoute son aura de mystère : qui sait quelles merveilles ont été perdues?

Au cœur de l'époque victorienne, Burton a connu des démêlés avec la morale vertueuse. Cependant, on le considère aujourd'hui comme un esprit éclairé qui a voulu combattre les préjugés sur la sexualité, ce qui est probablement exagéré. Le personnage fascine encore énormément, comme nous le verrons dans les pages qui suivent.

---

[150] Il faut garder un esprit critique face à ces affirmations sur ses traductions : on sait aujourd'hui que le *Kāmasūtra* n'a pas été traduit par Burton (bien que cela soit affirmé à plus d'un endroit). Ce pourrait-il qu'il ait chargé également d'autres traducteurs anonymes de faire le travail à sa place pour les *Mille et une nuits* et l'*Ananaranga*?

[151] Doniger et Kakar, 2002 : lii; Kipling, 2000. Cf. Rice (1990 : 6) qui fait référence à un autre personnage de Kipling, Strickland, comme ressemblant étrangement à Burton (Kipling, 1949).

[152] Cf. Rice, 1990; Wright, 1906.

[153] Bayley, 2002 : 19; Rice, 1990 : 477-483; Wright, 1906. Green (1990 : 40) accuse pour sa part William Coote, l'« exécuteur littéraire » de Burton, nommé par sa veuve, d'avoir pris la liberté (mais encouragé par Isabel Burton) de brûler certains manuscrits, dont la traduction du *Jardin parfumé*. Dans Marcus (1966 : 39), on apprend que la pratique de brûler les livres licencieux à la mort de leur propriétaire était assez répandue dans l'Angleterre victorienne.

2.1.1.3 Le scénario : « Découverte » du *Kāmasūtra* et sa première traduction

Le fait que la plupart des introductions[154] pour des traductions du *Kāmasūtra*, ainsi que plusieurs auteurs[155] de produits dérivés reprennent le récit de la « découverte » du *Kāmasūtra* par Burton indique à mon avis son importance dans l'imaginaire entourant mon sujet. Pinkney parle de cette traduction comme d'une « véritable institution[156] » (Pinkney, 2002 : 30). Nous verrons ici le récit de la « découverte » du *Kāmasūtra* à travers un texte de l'érotologie hindoue, de sa traduction et de sa première publication, tel que raconté dans l'introduction de Burton. Je discuterai de quelques problèmes par rapport à cette histoire, notamment pour l'attribution de la traduction, et de ses aspects dérangeants.

La traduction de Burton vient avec une préface et une introduction dont l'attribution est problématique. Bien que, tout au long de ce travail, je désigne comme auteur de ces textes Sir Richard Burton[157], je n'ai pas trouvé de preuves directes de cette affirmation. En effet, il faut savoir que nulle part, ni dans les éditions de Burton (1985, 2002, 2003) où ils sont présents, ni dans les éditions traduites par Liseux (Burton, 1966, 1982, 1991, 1994, 1996, 1999), les textes de préface et d'introduction ne sont attribués à un quelconque auteur. Dans cette introduction, on raconte que, pendant le travail de traduction de l'*Anangaranga*[158], un autre texte classique de la littérature érotique sanskrite (donc, un des *Kāmaśāstra*), l'auteur remarqua la fréquence des références à un sage nommé « Vatsya » :

---

[154] Daniélou, 1992; Doniger et Kakar, 2002 : xxxix, l-liv; Helpey, 2001; Liseux, 1991 : 20-21; Papin, 1991 : 10-11; Spellman, 1962 : 50.

[155] Alexandrian, 1995 : 223; Archer, 1998 : 6-8, Chambard et Clémentin-Ojha, 1994; Comfort, 1963 : 120 et 1998 : 28; Goldenson et Anderson, 1989 : 142; Johnson, 2001 : 13; Pinkney, 2002 : 31.

[156] Cf. le pastiche de Balmain (2002) traité dans la section 2.1.1.3, partie « Deux variantes sur la découverte du *Kāmasūtra* ».

[157] Cette attribution semble faire consensus au sein de mon corpus, sauf chez Doniger et Kakar (2002 : liv-li). En effet, pour ces derniers, l'auteur de la préface et de l'introduction serait Forster Fitzgerald Arbuthnot (1833 – ?), un hindou, qui était alors un fonctionnaire civil à la retraite (Dean, 2002 : 17; Doniger et Kakar, 2002 : lii). Je n'ai pas pu vérifier cette assertion de Doniger et Kakar, faute de pouvoir mettre la main sur leur source : une introduction d'Archer à une traduction du *Kāmasūtra* (« Archer, W.G., Preface to *The Kamasutra of Vatsyayana*, trans. Sir Richard Burton and F.F. Arbuthnot, ed. with a preface, W.G. Archer, London : George Allen and Unwin, 1963. » [Doniger et Kakar, 2002 : 214]).

[158] Dans son introduction, on peut remarquer que Burton (1985) insiste beaucoup sur les autres textes de l'érotologie hindoue, spécialement sur l'*Anangaranga* (ce qui est logique, puisqu'il a d'abord travaillé sur ce texte). L'*Anangaranga* fut publié en 1873 sous le titre de « *Kama Shastra* », avec pour auteurs les seules initiales A.F.F. et R.F.R., mais des problèmes avec l'imprimeur ne permirent de publier que quatre exemplaires. En 1885, Burton et Arbuthnot (son ami et associé en Inde [Dean, 2002 : 17]) publièrent à nouveau ce texte, cette fois sous le titre d'*Ananga Ranga*, et avec plus de succès (Comfort, 1998 : 28; Dean, 2002 : 17; Doniger et Kakar, 2002 : lii; Hooper, 1998 : 9). Pour Alexandrian (1995 : 224), « L'*Anangaranga* est un très beau manuel d'amour conjugal, qui mériterait d'être plus célèbre que les *Kâma sûtra*. » Cependant, Alexandrian (1995 : 224) confond les deux éditions (1873 et 1885) et ne semble pas au courant qu'elles sont dues au travail de Burton et d'Arbuthnot. Sur l'*Anangaranga*, cf. p. 166.

> The sage Vatsya [*sic*] was of this opinion, or of that opinion. The sage Vatsya [*sic*] said this, and so on. Naturally questions were asked who the sage was, and the pundits[159] replied that Vatsya [*sic*] was the author of the standard work on love in Sanscrit literature, that no Sanscrit library was complete without his work, and that it was most difficult now to obtain in its entire state[160]. (Burton, 1985 : 11 [cité dans Doniger et Kakar, 2002 : lii]).

Doniger et Kakar (2002 : liii) s'étonnent que Burton prétende avoir été le premier Occidental à remarquer des références à ce texte. Ils émettent l'hypothèse que :

> In fact, it is likely that other, better-read Sanskritists were well aware of the existence of the *Kamasutra* and might not have been quite so surprised as Burton was to hear 'Vatsya's' name dropped. Some British scholars may actually have known the text or, at the very least, have come across references to it in the erotic poetry that had been translated from the very start of the British colonial awareness of India (beginning with Kalidasa's *Shakuntala,* translated by Sir William Jones in 1789, five years before he translated Manu)[161]. (Doniger et Kakar, 2002 : liii).

Il est vrai que personne d'autre n'avait écrit à propos du *Kāmasūtra* avant Burton, mais il faudrait plutôt regarder du côté de la perception de ce genre de textes comme pornographiques par les auteurs occidentaux de l'époque (et donc, chercher du côté des journaux intimes et académiques pour en retrouver la trace) pour en expliquer les raisons[162].

Après avoir réuni quatre copies partielles du manuscrit du *Kāmasūtra* (provenant des bibliothèques de Bombay, de Bénarès [aujourd'hui nommée Vārāṇasī], de Calcutta et de Jeypoor [maintenant orthographiée Jaipur]), les pandits les comparèrent, en utilisant un commentaire du *Kāmasūtra*, la *Jayamangalâ* de Yashodhara (ou Yasodhara)[163], pour préparer une version intégrale du texte et

---

[159] En français « pandit » : « Titre honorifique donné dans l'Inde à un fondateur de secte, à un sage (brahmane). » (*Le Petit Robert,* 2007). Plus précisément, il s'agit d'un terme « désign[ant] les érudits traditionels de l'Inde brahmanique » (André Couture, comm. pers.).

[160] Pour Dutt et Vātsyāyana (s.d. : III), les pandits auraient décidé par eux-mêmes de traduire l'*Anangaranga* puis, ayant trouvé les références à Vātsyāyana, ont ainsi « découvert » le *Kāmasūtra,* qui, rappelons-le, est tout de même un livre célèbre en Inde AVANT cette histoire complexe de traductions.

[161] Cf. 3.1.2 : « Structure du *Kāmasūtra* », p. 127 et sqq.

[162] Doniger et Kakar, 2002 : liii-liv. Dans le même ordre d'idées, Hampiholi (1988) explique pour sa part que les poètes et dramaturges sanskrits ne décrivaient pas avec précision les relations sexuelles, puisque ces textes auraient été considérés comme de la pornographie. Cependant, j'émets un doute sur l'existence de la notion même de pornographie, ou, tout au moins, sur sa définition, dans un contexte culturel hindou et dans une époque assez éloignée par rapport à ces idées (à 1000 ou 1500 ans d'intervalle).

[163] Burton (1985 : 11) donne comme titre *Jayamangla*, tandis que Liseux (1991 : 20) parle du *Jayamangha* (aussi nommé *Sutrabashya*). Il s'agirait du même texte. Ce commentaire, écrit en sanskrit entre le 10^{e} et le 13^{e} siècle, a été traduit en partie par Doniger et Kakar (in Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002) et en entier par Daniélou (in Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992. Cf. 3.2.4.2 : « Érotologie hindoue : ... », p. 164 et sqq. Toujours à propos du *Jayamangalâ*, Roy et Gidwani (1984 : 263) ont probablement lu l'introduction de Burton (1985) lorsqu'ils déclarent que : « The book [*Kāmasūtra*] is written in a terse style, and would have been partly unintelligible but for the excellent commentary *Jayamangalâ* by Yas'odhara [Yashodhara] (13th century AD). » (Termes entre crochets rajoutés par moi.) Cf. pour d'autres références à Yashodhara dans ce mémoire, p. 128, 141, 168, 169 (note 543), 198.

traduire celui-ci en anglais[164]. Cette traduction fut publiée en 1883, en grand secret : bien qu'imprimé à Londres, l'ouvrage, qui indiquait comme lieux d'édition Bénarès et Cosmopoli, ne fut publié qu'à 250 exemplaires chez deux maisons d'édition, réservés à un public averti[165].

Cette traduction est communément attribuée à Burton lui-même[166], bien que le gros de la tâche ait été effectué par deux érudits hindous (pandits)[167], Bhagavanlal Indrajit et Shivaram Parashuram Bhide[168], présentés à Burton et Arbuthnot par Georg Bühler, un orientaliste allemand[169]. Arbuthnot a ensuite retravaillé le texte, et finalement Burton y mit sa touche personnelle en polissant le texte en 1876 (c'est-à-dire par des omissions d'éléments, par des ajouts et par une amélioration de la qualité de la langue)[170]. Habituellement, dans les ouvrages modernes, on nomme Burton, parfois aussi Arbuthnot, mais jamais les deux pandits[171]. Dans les éditions de Liseux (c'est-à-dire la traduction française du texte de Burton), on ne parle que de « l'éditeur anglais » (Helpey, 2001 : 11; Liseux, 1991 : 19, 20). On s'entend néanmoins pour reconnaître Burton comme le découvreur du *Kāmasūtra* et, accessoirement, comme le maître d'œuvre de la première traduction dans une langue occidentale et de la première publication dans un pays non indien. Cependant, dans Archer (1998 : 6), Arbuthnot, le complice de Burton, est présenté comme le principal instigateur de toute l'entreprise des traductions et de l'étude de l'érotologie hindoue : il aurait convaincu Burton d'entreprendre la traduction de l'*Anangaranga*, avec l'aide de deux pandits (non identifiés) – d'où l'histoire de la découverte relatée dans l'introduction de Burton (1985 : 11). Doniger et Kakar (2002 : li) résument la question : « It really should, therefore, be known as the Indrajit-Bhide-Arbuthnot-Burton translation, or perhaps the IBAB translation, but since Burton was by far the most

---

[164] Alexandrian, 1995 : 223; Burton, 1985; Doniger et Kakar, 2002 : liv; Liseux, 1991 : 20; Sinha, 1997 : 12. Dans son introduction, Burton (1985 : 11-12) cite le chef des pandits, qui explique son travail : « The accompanying manuscript [c'est-à-dire la traduction anglaise du *Kāmasūtra*] is corrected by me after comparing four different copies of the work [le *Kāmasūtra* en sanskrit]. I had the assistance of a Commentary called "Jayamangla" for correcting the portion in the first five parts, but found great difficulty in correcting the remaining portion, because, with the exception of one copy thereof which was tolerably correct, all the other copies I had were far too incorrect. However, I took that portion as correct in which the majority of the copies agreed with each other. » (Termes entre crochets rajoutés par moi.)

[165] Alexandrian, 1995 : 223; Dean, 2002 : 17; Goldenson et Anderson, 1989; Liseux, 1991 : 20-21; Papin, 1991 : 11. Voir plus loin les explications sur sa réception dans la section 2.2.1 [« Première publication du : ... », p. 94 et sqq.].

[166] Notamment : Barua, 2001; 2e de couv.; Comfort, 1963 : 119 et 1998 : 22; Goldenson et Anderson, 1989; Johnson, 2001 : 2e et 3e de couv.

[167] Sinha (1997 : 12) parle cependant de 4 pandits, qu'il ne nomme pas.

[168] Il paraîtrait que Indrajit, le pandit principalement responsable de la traduction, ne parlait pas couramment anglais et qu'il se serait donc fait aider de Bhide, qui maîtrisait à la fois le sanskrit et l'anglais (Liseux, 1991 : 20).

[169] Alexandrian, 1995 : 223; Doniger et Kakar, 2002 : liv; Liseux, 1991 : 19-20; Pinkney, 2002 : 30.

[170] Archer, 1998 : 6; Comfort, 1963 : 120; Doniger et Kakar, 2002 : liv; Liseux, 1991 : 20; Pinkney, 2002 : 30; Sinha, 1997 : 12.

[171] Cf. Alexandrian, 1995 : 223; Doniger et Kakar, 2002 : l-li.

famous member of the team, it has always been called the Burton translation, and we will continue to refer to it in the conventional way. » J'ai pris également la décision de référer à cette traduction comme à celle de Burton (ou à celle commandée par Burton).

Ce récit peut déranger pour deux raisons. Premièrement, la notion de « découverte » est ici empreinte d'ethnocentrisme occidental : si le texte était inconnu avant Burton en Occident, c'était loin d'être le cas en Inde (tout comme la découverte de l'Amérique par Colomb n'empêche pas le fait que des Européens venaient déjà depuis longtemps sur les côtes américaines, et que ce continent était habité par les Amérindiens [Doniger et Kakar, 2002 : liii]). Doniger (2004 : 62) dit plutôt que Burton « a fait connaître » le *Kāmasūtra* à l'Occident. On retrouve encore, malgré tout, des tenants d'une position paternaliste : « Ce fut au XIX^{e} siècle que l'Occident découvrit l'érotologie orientale et la révéla aux Orientaux eux-mêmes, qui n'en soupçonnaient pas l'intérêt particulier. » (Alexandrian, 1995 : 221).

Deuxièmement, le fait que Burton se soit « approprié » le travail intellectuel des autres peut sembler choquant à nos yeux. Il s'agissait toutefois d'une pratique courante à l'époque, ce que Doniger et Kakar (2002 : li, note 61) nomment une « gentlemanly appropriation », tout en faisant remarquer que : « There is a pre-post-colonial irony in the fact that Arbuthnot later tried to get the censors off his trail by stating, in 1885, a half-truth that he almost certainly regarded as a lie : that the translation was done entirely by Indian pandits. » (Doniger et Kakar, 2002 : li, note 62).

On peut dire que Burton et son équipe ont constitué la première édition critique du *Kāmasūtra*, et que la traduction anglaise était plus complète que les copies en sanskrit, qui étaient, rappelons-le, fragmentaires et dans un piteux état. Burton (1985 : 5, 14) insiste d'ailleurs sur le fait que sa traduction est intégrale. Ce même type de remarque revient périodiquement, notamment dans les titres mêmes des éditions[172]. Clamer qu'une traduction a esquivé la censure devient ainsi l'objet d'une publicité et un gage de qualité, au même titre que la promesse de respecter l'original en sanskrit[173].

---

[172] Par exemple : Vātsyāyana (1959 : 5 : « Édition non expurgée conforme à la traduction d'Isidore Liseux »), (1965 : « Complete translation from the Original Sanscrit »), (1970 : « édition complète non expurgée »), (1991b : couv. : « Complete and Unabridged »); Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî (1994 : « The Complete Kâma Sûtra : The First Unabridged (etc.) », 2002a (« A New, Complete English Translation »), etc.

[173] Par exemple : Burton, 1985 : 14; Vātsyāyana, 1965 (dans le titre); Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002 (dans le titre). Cf. Comfort, 1963 : 124, qui remarque la même tendance.

- **Deux variantes sur la découverte du *Kāmasūtra***

En dépit de ce récit par Burton relativement constant (et semblable à ses narrations biographiques), il existe au moins une variante sérieuse, proposée par Alexandrian (1995 : 223, 229), que je décrirai ici. J'ai voulu également présenter au lecteur un pastiche, écrit par Balmain (2002 : 9), de cette histoire qui fonctionne un peu comme un mythe pour le public occidental.

Selon Alexandrian (1995 : 223, 229), un collectionneur anglais du nom de Sir Henry Spencer Ashbee (1834 – 1900) serait le « responsable » de la traduction et de l'édition du *Kāmasūtra* en 1883[174]. Ashbee est décrit comme « l'un des plus grands érotomanes de l'histoire britannique » (Bayley, 2002 : 19) et ne serait nul autre que Pisanus Fraxi (voir note 174 ci-dessus), comme le rapporte cette curieuse anecdote : « Henry Spencer Ashbee (sous le pseudonyme de Pisanus Fraxi, inspiré de Fraxi = *ash* [cendre en latin] et Apis = *bee* [abeille][175]) légua au British Museum une collection de 15 000 ouvrages licencieux. Il avait spécifié qu'il céderait son exemplaire de *Don Quichotte* à condition que le reste de sa bibliothèque soit accepté, forçant ainsi la main des autorités. La donation prit directement le chemin du Secretum [...][176]. » (Bayley, 2002 : 19).

Dans un registre plus plaisant, *Le Kama Sutra au bureau* de Balmain (2002) offre un pastiche de l'histoire du *Kāmasūtra* en Occident, dans lequel on narre plusieurs éléments très semblables à la mythologie occidentale du *Kāmasūtra :* la censure et l'autodafé du texte, les diverses (re)traductions, le public averti et anonyme[177], l'idée de complétude et de respect de l'original.

> Le seul exemplaire connu du *Kama Sutra au Bureau* aurait été découvert en 1952 dans les sous-sols d'une compagnie de fret de Bombay – aujourd'hui disparue – par le syndic de faillite. Hélas, ayant remarqué, en feuilletant le manuscrit, des mots tels que *coitus, émission séminale* et *yoni*[178] à proximité suspecte de *grand livre de comptes, registre du personnel* et *Dictaphone*, il résolut promptement de détruire le salace traité. Saisissant ses pages l'une après l'autre, il les jeta dans le poêle à charbon avec un zèle furtif. On raconte que les générations futures doivent

[174] Le texte d'Alexandrian (1995 : 223) à propos de la traduction du *Kāmasūtra* résume celui écrit par l'éditeur anglais du *Kāmasūtra* pour le recueil de bibliographies de Pisanus Fraxi (1885. *Catena Librorum Tacendorum, Being Notes Bio-biblio-icono-graphical and Critical on Curious and Uncommon Books.* London, privately printed, in 4°; cité in Liseux, 1991 : 19-21 et in Helpey, 2001 : 11-12). Dans Marcus (1966 : 34-35), on apprend qu'il s'agit de la troisième partie (publiée en 1885) du premier travail en anglais sur les écrits pornographiques ou ayant un caractère sexuel (autres parties : *Index Librorum Prohibitorum* (1877) et *Centuria Librorum Absconditorum* [1879]). Toujours selon Marcus (1966), la plupart des légendes et rumeurs sur les textes pornographiques en général prennent leur source dans cette œuvre de Fraxi.

[175] Marcus (1966 : 36, note 1) offre une autre interprétation du pseudonyme : « Fraxi is a freely invented form of the Latin *fraxinus*, ash or ash-tree; Pisanus is a scatological pun. »

[176] Cf. Marcus (1966 : xv, 36) corrobore le pseudonyme et donne plus d'informations sur ce personnage (cf. Marcus, 1966 : 34-76). La même anecdote est racontée dans Marcus (1966 : 37, 39), qui ajoute que la pratique de brûler les livres pornographiques après le décès des collectionneurs pourrait expliquer l'étrange exigence de Ashbee dans son testament.

[177] Cf. 2.2.3.1 [« Public visé dans les éditions occidentales », p. 100 et sqq.].

[178] *Yoni* est un terme sanskrit qui désigne les organes sexuels féminins.

> une fière chandelle au propriétaire même du bureau de fret, alors âgé de plus de 120 ans, qui au premier fumet d'amour carbonisé se précipita pour sauver ce qui restait de l'ouvrage.
> Nous ne connaîtrons peut-être jamais la nature des pertes dues au jugement hâtif et enflammé du liquidateur, mais il s'agit probablement des chapitres traitant des pratiques occultes et avancées, celui-ci ayant lancé son attaque de derrière[179]. Les pages rescapées furent traduites en gaélique et en russe puis, à la fin des années soixante-dix, publiées en anglais par quelque obscure officine vouée à la satisfaction des goûts exotiques d'une poignée de souscripteurs anonymes. Aujourd'hui, enfin, les lecteurs de langue française ont accès à ce texte capital. Dans cette traduction, tous les efforts ont été déployés pour rendre le texte accessible au lecteur contemporain tout en préservant le parfum et le dessein de l'original[180]. (Balmain, 2002 : 9. Italiques de Balmain. Mes explications dans les notes en bas de page).

Dans ce livre, la prose même est intéressante. Balmain (2002) parodie le *Kāmasūtra* dans un style « poético-exotico-bureautique » : par exemple avec la « Danse des Mille et un Post-It » (Balmain, 2002 : 78) (où le corps de la femme est entièrement recouvert d'une couche de ces petits papiers autocollants, qu'elle enlève sensuellement [!] un à un), avant de s'adonner au « congrès ergonomiquement correct » (Balmain, 2002 : 86), qui exige de savants calculs, notamment la différence entre les longueurs x (du scrotum au sommet de la tête pour l'homme) et y (du vagin au menton pour la femme) multipliée par π pour obtenir l'angle de pénétration appropriée pour éviter les blessures au pénis (Balmain, 2002 : 86). Est-il besoin de préciser que le texte de Balmain est à prendre avec un grain de sel?

La première traduction de Burton reste aujourd'hui la plus fréquemment éditée, même si elle a été l'objet de nombreuses critiques (cf. 2.2.3.3 : « Critiques modernes de la traduction de Burton », p. 110 et sqq.). Par la suite, d'autres traducteurs reprendront cette version pour d'autres publics ou recommenceront le travail à partir du sanskrit. On remarque donc, suivant la théorie de la réception de Jauss (1990), que le *Kāmasūtra* a été mal reçu dans les premières années de son apparition en Occident. En effet, la sexualité y est un sujet encore trop tabou. Voyons maintenant la deuxième période du *Kāmasūtra*, où les versions se multiplient.

2.1.2 *Kāmasūtra* à la fin du 20e siècle : Traductions et produits dérivés

Dès sa première publication, le *Kāmasūtra* a été l'objet d'une censure implacable, comme nous le verrons plus loin. Cette particularité rend l'analyse de sa diffusion très difficile pour la première moitié du 20e siècle. Il fallut attendre 1962-63 et la révolution sexuelle pour voir ressurgir au grand

---

[179] C'est-à-dire le livre sur l'ésotérisme érotique dans le *Kāmasūtra* : 7 : I-II.

[180] On retrouve un récit très semblable dans Jaye (2005 : sans pagination) : « The following pages are part of a manuscript, which was unearthed in a remote archeological expedition. The pages were discovered in the kitchen of what was once the beautiful home of a very wealthy individual. Almost nothing is known of the original author, or indeed the date of this ancient text, but the wisdom contained within is without question. I have spent the last two years translating this text, so that others may come to know and understand the pleasures of *The Cookie Sutra.* »

jour (et cette fois, de façon légale!) le *Kāmasūtra*, entre autres en Angleterre et aux États-Unis[181]. Johnson (2000 : 13) va jusqu'à dire que cette redécouverte du *Kāmasūtra* est « l'un des grands événements littéraires du XX^{e} siècle. » Au début, ces livres se retrouvaient seulement dans les sections « pour adultes » des bibliothèques publiques et des librairies[182]. Cependant, avec le temps, on commence à les trouver dans des endroits de plus en plus surprenants : « Now, it graces, in abbreviated form, the checkout counters of airport bookstores, replete with illustrations of a variety of sexual positions[183]. » (Hendrix, 2003 : xxii).

Il existe aujourd'hui tout un foisonnement de traductions et de produits dérivés du *Kāmasūtra*, qui reste l'un des titres les plus vendeurs et les plus constants à travers le temps[184]. Ce texte serait également « [...] one of the most pirated books in the English language[185]. » Pour sa part, Hendrix (2003 : xxi) constate que : « Since then, many studies of sexuality have been undertaken – ostensibly to bring sex out of the closet and integrate it into life – thus documenting the West's negative attitude toward sex. A negation so severe that the appearance of the *Kama Sutra* in mainstream bookstores a few decades ago was a little-heralded but radical event. »

À partir de la moitié du 20^{e} siècle, on voit se manifester deux phénomènes nouveaux par rapport au *Kāmasūtra* : d'un côté, les éditions en général augmentent considérablement en nombre et en fréquence, tandis que les produits dérivés commencent à apparaître. Nous verrons donc ici une analyse des traductions et des produits dérivés du *Kāmasūtra*. Comme ces connaissances sont le fruit de mes recherches, je ne les ai pas présentées dans la première partie théorique, mais plutôt comme un phénomène historique propre à un contexte socioculturel précis, en l'occurrence la multiplication des textes et des objets se réclamant du *Kāmasūtra* en Occident.

---

[181] Dean, 2002 : 20; Doniger et Kakar, 2002 : lv; Wikoff et Romaine, 2003 : 12. Par contre, la déréglementation de la publication du *Kāmasūtra* ne s'est pas produite partout en même temps : au milieu des années 70, notamment, l'Afrique du Sud l'interdisait encore (Green, 1990 : 290-292).

[182] Hendrix, 2003 : xxii

[183] À ce propos, j'ai remarqué que normalement, dans les librairies, les éditions du *Kāmasūtra* (ainsi que ses produits dérivés) sont placées dans la section « Santé », parfois avec l'identification « Sexualité ». Par contre, dans un cas, soit la Librairie Pantoute (et ce, seulement dans la succursale du 286, rue St-Joseph Est à Québec), ces ouvrages sont dans la section « Philosophie », sous-section « Littérature érotique ».

[184] Doniger et Kakar, 2002 : lv; Gabin, 2002 : 14; Wikoff et Romaine, 2003 : 12.

[185] Brodie, Fawn M., 1967. *The Devil Drives : A Life of Sir Richard Burton.* New York : Ballandine, p. 358, cité in : Doniger et Kakar, 2002 : lv. Encore faudrait-il prouver une telle affirmation! Cf. Dean, 2002 : 20.

2.1.2.1 Traductions du *Kāmasūtra* en Occident

Répétons-le : tout texte qui s'appelle « Kāmasūtra » n'est pas nécessairement écrit par Vātsyāyana. Afin d'y voir plus clair, j'ai fait un recensement des traductions du *Kāmasūtra* disponibles à ce jour, qui sont ensuite commentées. Les traductions utilisées dans les produits dérivés de mon corpus sont également indiquées et commentées.

En premier lieu, il y a les huit traductions disponibles au Québec : (1) celle qu'on attribue à Sir Burton[186] de 1883, dont Liseux[187] a fait une traduction française qui date de 1885; (2) celle de Lamairesse en 1891[188] (Vātsyāyana, 2003a); (3) d'Upadhyaya en 1961[189] (Vātsyāyana, 1965); (4) de Sinha[190] en 1980 (Vātsyāyana et autres, 1997); (5) de Papin[191] en 1991 (Vātsyāyana, 1991, 2000); (6) de Daniélou[192] en 1992 (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992) et (7) sa traduction anglaise en 1994 par Daniélou et Hurry[193] (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1994); (8) et enfin de Doniger[194] et Kakar[195] en 2002 (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002). Cette liste a été

---

[186] Vātsyāyana,1991 (1962), 2002a, 2003b; Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985; Vātsyāyana et Dane, 2003. Pour des informations sur Burton, voir 2.1.1.2 « La vedette : Petite biographie de Sir Richard Francis Burton », p. 75 et sqq.

[187] Vātsyāyana, 1966, 1970, 1982, 1992, 1994, 1996, 1999, 2001. La traduction de Burton et celle de Liseux sont les deux rencontrées le plus fréquemment au Québec (et également sur Internet). L'orthographe du nom (Isidore Liseux) est parfois changée : elle devient par exemple Théodore Lisieux (in Hérisson et autres, 2002 : 12). Liseux est un libraire éditeur qui s'est spécialisé dans les livres rares (et souvent à connotation sexuelle) (cf. Kearney, Patrick (page consultée le 1er mars 2010). « A Checklist of the Publications of Isidore Liseux (1835-1894) ». [En ligne] Adresse URL : www.scissors-and-paste.net/Isidore_Liseux.html

[188] Il s'agit d'une traduction très incomplète : par exemple, il manque dans le livre **1** les chapitres I à III au grand complet, tandis que de nombreux versets, provenant de l'ensemble du texte, n'y apparaissent pas. En ce qui concerne le traducteur, il s'agirait de Pierre Eugène Lamairesse, qui aurait été « ingénieur en chef des établissements français dans l'Inde » (page titre du livre suivant : Vātsyāyana (1891). *Le Kama Soutra : Règles de l'amour*. Trad. par E. Lamairesse. Paris : Éd. Georges Carré. Page consultée le 1er mars 2010. [En ligne] Adresse URL : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57075707.r=lamairesse.langFR).

[189] Selon la page titre de sa traduction (Vātsyāyana, 1965), S.C. Upadhyaya a un baccalauréat en droit, une maîtrise ès arts, ainsi qu'un doctorat en philosophie.

[190] Indra Sinha (1950 –) est un auteur indo-britannique (cf. Tranter, Susan et The British Council (page consultée le 1er mars 2010). « Indra Sinha ». [En ligne] Adresse URL : www.contemporarywriters.com/authors/?p=auth519F079C191fb20F5CkXPTF00D99).

[191] Il m'a été impossible d'obtenir plus d'informations sur Jean Papin, outre ses autres publications (notamment sur le tantra, le yoga, la cuisine indienne et la médecine ayurvédique).

[192] Alain Daniélou (1907-1994) est un musicologue et un indianiste (cf. Centre Alain Daniélou (page consultée le 1er mars 2010) « Portrait ». [En ligne] Adresse URL : www.alaindanielou.org/Portrait.html).

[193] Je n'ai trouvé aucune information sur cette personne. D'après ce que j'ai compris de la situation, Daniélou a traduit le *Kāmasūtra* du sanskrit au français, et Hurry a traduit ce texte du français à l'anglais.

[194] Wendy Doniger (a aussi publié sous le nom Wendy Doniger O'Flaherty) a un doctorat en philosophie. Elle est professeur en histoire des religions à l'Université de Chicago. Elle a traduit plusieurs textes sanskrits, dont le *Ṛgvedá* (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002 : 4e de couv.).

[195] Sudhir Kakar est un psychoanalyste et un écrivain (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002 : 4e de couv.).

constituée en grande partie selon la bibliographie de Chambard et Clémentin-Ojha (1994), mais aussi selon la bibliographie de Doniger et Kakar (2002 : 212-213) et selon mes propres recherches.

Chambard et Clémentin-Ojha rajoutent une traduction restée introuvable : celle de Basu[196]. Pour leur part, Doniger et Kakar citent des traductions en allemand, en italien et en russe, langues que j'ai écartées parce qu'elles sont peu parlées au Québec – donc peu d'offres de livres dans ces langues – et aussi parce que je ne les maîtrise pas. Par contre, Doniger et Kakar (2002 : 212-213) citent dans leur bibliographie cinq traductions anglaises supplémentaires, mais introuvables ici[197]. Pour ces documents, j'ignore s'il s'agit de traductions originales, de réécritures ou de textes de sexologie d'inspiration hindoue, comme cela arrive souvent pour les livres dont le titre est « Kāmasūtra » (ou l'une ou l'autre de ses orthographes).

Les traductions de Burton, de Daniélou, de Doniger et Kakar, de Liseux, de Papin et d'Upadhyaya correspondent en général entre elles, en ce sens que le déroulement des parties du texte se fait dans le même ordre, à l'opposé des versions de Lamairesse et de Sinha qui diffèrent grandement par rapport à l'enchaînement des parties du texte des autres traductions. Jusqu'à présent, la traduction de Doniger et Kakar (Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 2002) est considérée par les spécialistes (notamment André Couture [comm. pers.]) comme la plus sérieuse et la plus respectueuse de l'original. C'est pourquoi j'ai privilégié cette dernière par rapport aux autres traductions lors des citations, tout en conservant sa façon de numéroter le texte[198].

Les auteurs de mon corpus, lorsqu'ils citent le *Kāmasūtra*, se basent sur diverses traductions. Celle de Burton est la plus utilisée, avec treize sources[199] (dont, naturellement, la traduction de Burton [1985] et Cotin [2001] qui suit la traduction de Liseux d'après celle de Burton). Deux textes sont basés sur la traduction de Lamairesse[200], deux sur celle Upadhyaya[201], trois sur Sinha[202], deux sur

---

[196] Vātsyāyana (1960). *Kama Sutra : The Indian Art of Love*. Trad. par Dr. B. N. BASU, révisée par S. L. Ghosh. Introduction par Dr. P.C. Bagchi. Calcutta : Medical Book Company. XVI-198 p. Il ne faudrait pas confondre avec le Basu présent dans mon corpus (cf. Manjusri Basu, 2001).

[197] Je n'ai donc que les informations fournies par les auteurs : « 1921 K. Rangaswami Iyengar, Lahore : Punjab Sanskrit Book Depot. »; « 1946 Santosh Kumar Mukherji, Calcutta. »; « 1946 Umendra Verma, *Complete and Unexpurgated : The Most Comprehensive Manual ever written on the Hindu Art and Techniques of Love*, special illustrated edition, Lahore. »; « 1963 Vipin Shastri, Delhi. »; « 1982 M. R. Anand and L. Dane, Delhi. » (Doniger et Kakar (2002) : 212-213).

[198] Cette numérotation correspondait également, rappelons-le, à celle dans Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî ([Daniélou] 1992). Papin (1991 : 8) s'est refusé à conserver la numérotation des versets, craignant que le texte n'en devienne « illisible ». Par contre, Rocher (1985) utilise une numérotation différente lorsqu'il cite le *Kāmasūtra*, sans que je sache d'où provient cette organisation.

[199] Barua, 2001; Burton, 1985; Comfort, 1963; Cotin, 2001; De, 1997; Dean, 2002; Goldenson et Anderson, 1989; Johnson, 2000; Pinkney, 2002; Rocher, 1985; Sonntag, 2001 et 2002; Wikoff et Romaine, 2003.

[200] Bourgeron, 2001; Ramsay, 2002.

Papin[203], cinq sur Daniélou (et à sa version anglaise avec Hurry)[204] et trois sur Doniger et Kakar[205]. Renou (1961) a traduit lui-même les extraits du *Kāmasūtra* qu'il cite, et qui ont servi à Frédéric (1987) pour composer son article d'encyclopédie sur le même thème. D'autres ont utilisé des traductions que je ne connais pas, soit celle de Anand et Dave pour Money (1998)[206] ou celle de Schmidt pour Rocher (1985)[207]. Enfin, pour toute une série d'auteurs, il a été impossible de déterminer s'ils avaient seulement lu le *Kāmasūtra* (ou s'ils y faisaient référence de réputation), et, si oui, quelle traduction avait été approchée[208].

Les traducteurs s'entendent pour définir le *Kāmasūtra* comme un texte difficile, d'une façon ou d'une autre[209]. Plus précisément, on rapporte le fait qu'il n'existe plus de copie complète du texte, et encore moins d'un original[210]. De plus, il faut tenir compte de la langue même d'écriture : le sanskrit[211], où les pronoms sont souvent absents ou peuvent être confondus (cf. 196 et sqq.), avec de

---

[201] Rocher, 1985; Upadhyaya, 1965.

[202] De, 1997; Dean, 2002; Sinha, 1997.

[203] Papin, 1991; Ramsay, 2002.

[204] Daniélou, 1992; Doniger, 2004; Johnson, 2000; Pinkney, 2002 [pour la version originale anglaise]; Wikoff et Romaine, 2003. Étrangement, la traductrice française du texte de Doniger (2004), Fabienne Durand-Bogaert, a préféré se baser sur la traduction de Daniélou plutôt que de retraduire celle de Doniger et Kakar (2002), ce qui conduit à certaines incohérences : notamment, en **2** : VI : 40, Daniélou parle des cuisses, alors que Doniger et Kakar mentionnent plutôt la poitrine.

[205] Sans surprise, il s'agit des textes écrits par Doniger (2001 et 2004) et l'introduction à cette même traduction (Doniger et Kakar [2002]).

[206] Cf. la note 197 plus haut.

[207] Doniger et Kakar (2002 : 213) font référence à des traductions en italien, en russe et en allemand, dont la traduction allemande de Richard Schmidt : « 1897. Richard Schmidt. *Das Kamasutram des Vatsyayana. Die indische ars amatoria, nebst dem vollständigen Kommentare (Jayamangala) des Yasodhara. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Richard Schmidt*, Leipzig; 2nd edition Leipzig, 1900; rev. Berlin, 1907, 1912, 1920, 1922... 1956. »

[208] Basu, 2001; Bonafoux, 2003; Clarac, 1961; Cohen, 1974; Cressey, 1998; Doillon, 2002; Fessou, 2002; Fezas, 1994; Gaboury, 2002; Gotlib, 2000; Hooper, 2002; Koechlin, 2000; Laffont et Bompiani, 1958; Pilon, 2001; Rivière, 1995; Roy et Gidwani, 1984; Spayde, 1996; Sussman, 2001; Westheimer, 1994.

[209] Cf. Burton, 1985; Daniélou, 1992; Doniger et Kakar, 2002; Papin, 1991.

[210] Burton, 1985 : 11-12; Doniger et Kakar, 2002 : lii, lxi.

[211] Doniger (2004 : 7) décrit le sanskrit (parfois écrit « sanscrit ») comme « [...] la langue littéraire de l'Inde ancienne (issue de l'indo-européen comme le latin et le grec ancien) [...] » (cf. Doniger et Kakar (2002 : 2e de couv., xi). Papin (1991 : 7) qualifie ce sanskrit d'« archaïque ». Par contre, il s'agirait d'une forme normale de sanskrit, « classique, technique et non archaïque » (André Couture, comm. pers.). Cet adjectif pourrait servir à vieillir (faussement) le texte (André Couture, comm. pers.; cf. la première des « Raisons de l'utilisation du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés » en page 105), peut-être aussi pour louer son propre travail de traducteur (?). Pour leur part, Wikoff et Romaine (2003 : 2e de couv.) parlent d'un texte « Written in everyday language (for its time) [...] ».

nombreux termes techniques, etc[212]. Cependant, il faut reconnaître que certains prennent de grandes libertés par rapport au *Kāmasūtra* de Vātsyāyana, ce qui nous conduit à la question des produits dérivés.

2.1.2.2 Produits dérivés du *Kāmasūtra :* Les « faux » *Kāmasūtra*

On peut facilement se tromper lorsqu'on se procure un *Kāmasūtra :* de même qu'en art il existe des faussaires, certains ouvrages s'annoncent (faussement) comme le vrai *Kāmasūtra* (qui est le texte hindou de Vātsyāyana). Il importe donc de faire un peu de ménage pour aller plus loin. J'esquisse ici un commentaire sur les produits dérivés du *Kāmasūtra*, en référence avec la sexualité et les positions de coït. Nous verrons donc en premier lieu des exemples de produits dérivés du *Kāmasūtra*, non littéraires puis sous forme écrite. Ensuite, je propose l'utilisation du concept de « littérature kāmasūtraïenne », avant d'examiner quelques statistiques.

Par rapport à la diffusion du *Kāmasūtra*, j'ai dû mettre de l'ordre dans la masse d'objets et de services qui utilisent le terme « Kāmasūtra » (et ses dérivés). En effet, lorsqu'on fait la recherche, on obtient des résultats disparates : boutiques[213] et compagnies, club de danseuses[214], sites pornographiques sur Internet[215], lignes de produits (huiles à massage, chandelles, lingerie), films[216], livres inspirés (ou non) de l'original composent une vaste gamme d'articles (les produits dérivés du *Kāmasūtra*), ayant pour thème commun la sexualité (voire, dans certains cas, absolument rien qui les rattache à celle-ci) ou, du moins, une certaine vision de celle-ci[217].

Dans les sources écrites, on retrouve divers ouvrages en lien plus ou moins direct avec le *Kāmasūtra*, inclus comme produits dérivés du *Kāmasūtra*, qui peuvent être des textes académiques

---

[212] Daniélou, 1992 : 11-12; Doniger, 2001 : 82; Doniger et Kakar, 2002 : xxxvi-xxxvii, lx-lxiv; Papin, 1991 : 8; Pinkney, 2002 : 31; Wikoff et Romaine, 2003 : 7. Cf. section 2.2.3.3 : « Critiques modernes de la traduction de Burton » (p. 110 et sqq.).

[213] Par exemple, les Boutiques Kama Sutra, sur la rue St-Jean et sur le boulevard Henri-Bourassa à Québec, ainsi que sur le boulevard Alphonse-Desjardins à Lévis, proposent un « concept de l'érotisme véhiculé avec une image de bon goût » (page « Boutiques » sur le site Internet : www.shopkamasutra.com).

[214] Le Kamasutra Club au 3580, rue St-Dominique à Montréal.

[215] On utilise le terme « Kāmasūtra » (et ses dérivés) pour référer, sur les moteurs de recherche, à divers thèmes sexuels reliés à des sites pornographiques. Cependant, ces pages ne parlent aucunement du *Kāmasūtra* et sont éphémères ou instables justement à cause de leur contenu particulier (et parfois illégal!).

[216] Entre autres, le très beau film indien *Kama Sutra : A Tale of Love* de Mira Nair (1996).

[217] Cf. Doniger et Kakar, 2002 : lxv, qui énumèrent une imposante série de produits dérivés, allant d'un site Internet « Kamasutra of Pooh » jusqu'au livre de Tolputt (1998), dans ce qu'ils nomment les « Contemporary Pleasures of the Text » (p. lxiii-lxviii). Les listes de ces produits (aussi dans Doniger, 2004) sont données pour leur effet comique et non pour une véritable analyse. Pour sa part, Papin (1991 : 11) se plaint de la qualité douteuse des produits dérivés littéraires. Pinkney (2002 : 21, 121) donne également quelques exemples de produits dérivés.

ou des ouvrages de vulgarisation. Ces sources constituent en définitive la plus grande part référant au *Kāmasūtra*, mais avec le moins d'informations. Certains produits dérivés littéraires ont également des caractéristiques particulières par rapport à leur forme : versions avec texte et cartes[218]; bandes dessinées[219]; versions poétiques (Compère et Polackova, 2001); romans[220]; rééditions (souvent dans des maisons d'édition différentes)[221]; versions de poche[222] qui reprennent les textes et les images des formats plus grands[223]; versions humoristiques, qui parodient le *Kāmasūtra*[224], calendriers[225], version pop-up (Vātsyāyana, 2003b), avec jaquette réversible (Balmain, 2002), avec stéréogrammes (images non focalisées, qui donnent l'illusion de voir en trois dimensions)[226]. On peut supposer que l'auteur d'origine, Vātsyāyana, n'aurait pas eu d'objections aux transformations contemporaines subies par son texte, ayant lui-même écrit dans cette logique[227]. Ces diverses formes peuvent s'expliquer par l'attrait exercé par le *Kāmasūtra :* Wikoff et Romaine (2003 : 12) déclarent d'ailleurs que celui-ci « [...] remains one of the most enduring titles in book sales worldwide. »

Il existe une telle quantité de textes qu'il est souvent difficile, à première vue, de différencier un *Kāmasūtra* (écrit par Vātsyāyana) d'un « Kāmasūtra » (produit dérivé du premier). Il peut ainsi être très décevant de croire qu'on possède une traduction du *Kāmasūtra* pour apprendre finalement qu'il s'agit d'une copie approximative[228]. Notons à ce sujet que les informations fournies par les moteurs de recherche des bibliothèques, par les catalogues des maisons d'éditions, et parfois par les

---

[218] 1999 (*Kama-Sutra the Game*); Dean, 2002; Rati, 2003.

[219] Gaboury, 2002; Gotlib, 2000; Joanne, 2002; Lime Street Studios, 2003; Manara, 1997; Mo CDM, 2001; Tolputt, 1998.

[220] Connors, 1984; Kakar, 2001.

[221] Diverses traductions de Burton, de Liseux, de Lamairesse et de Papin; s.d. et 2001 (anonyme); Barua, 1997 et 2001; Shrinivasan, 1999 et 2003. Dans le cas de la traduction de Papin, la maison d'édition Zulma a d'abord publié un livre sans (Vātsyāyana, 1991), puis avec images (Vātsyāyana, 2000). On a également privilégié un grand format pour l'édition de 2000.

[222] Hooper, 1996, 2001a; Sonntag, 2002.

[223] Hooper, 1998; Sonntag, 2001.

[224] Balmain, 2002; Fessou, 2002; Gaboury, 2002; Gotlib, 2000; Jaye, 2005; Joanne, 2002; Koechlin, 2000; Lime Street Studios, 2003; Spayde, 1996. Mélanger sexualité et humour donne souvent des résultats qui plaisent au grand public.

[225] 2003 : *Kama Sutra, the Art of Love : 16 Month Calendar 2004.*

[226] Imagination in Motion Belgique N.V., 1995. Cf. 4.3 pour des notes sur l'iconographie.

[227] Cf. dans la section 3.2.3.3 [« Mythe d'origine du *Kāmasūtra* », p. 156 et sqq.] la genèse mythique du *Kāmasūtra*, où tout le monde reprend assez librement le travail des autres.

[228] Cette anecdote s'est déroulée en 2004 dans une bibliothèque de la ville de Québec, dont on m'a demandé de taire le nom pour en protéger la réputation. L'erreur a depuis été corrigée.

ouvrages eux-mêmes, sont rarement assez détaillées pour identifier correctement le type de textes : les noms des traducteurs et des auteurs sont en effet très souvent omis[229].

Il faut donc, d'une part, comprendre la différence entre le *Kāmasūtra* (texte de Vātsyāyana) et ses produits dérivés (littéraires ou non), et, d'autre part, arriver à comparer, au sein des écrits, les diverses formes de textes qui se réclament du *Kāmasūtra*. Pour ce faire, il faut effectuer un détour par la littérature, avec la question mise temporairement de côté dans la section théorique de ce mémoire (cf. 1.1.3.4 : « Analyse littéraire de la réception », p. 29 et sqq.), à savoir : le *Kāmasūtra* est-il de la littérature?

Je crois qu'on peut répondre oui, et pour différentes raisons. Premièrement, le fait qu'il s'agisse d'un texte ancien (et donc d'une écriture qui nous semble archaïque) lui confère une aura poétique (cf. Eagleton, 1994 : 7). On s'aperçoit d'ailleurs que le style du *Kāmasūtra* a été très imité. On peut aussi considérer le *Kāmasūtra* comme un texte mélangeant faits et fictions, ce qui correspond en partie à une définition possible de la littérature, même si elle n'est pas suffisante en elle-même (cf. Eagleton, 1994 : 3-4).

Ensuite, on perçoit, entre le *Kāmasūtra* et les divers produits dérivés générés en son nom, une sorte de travestissement de l'original, tel que décrit par Jauss (1990) lorsqu'il parle de la diminution de la distance entre l'horizon d'attente et l'œuvre elle-même (entre ce qu'on attend du texte et ce qu'il offre) :

> L'écart entre l'horizon d'attente et l'œuvre, entre ce que l'expérience esthétique antérieure offre de familier et le « changement d'horizon » (*Horizontwandel*[230]) requis par l'accueil de la nouvelle œuvre détermine, pour l'esthétique de la réception, le caractère proprement artistique d'une œuvre littéraire : lorsque cette distance diminue et que la conscience réceptrice n'est plus contrainte à se réorienter vers l'horizon d'une expérience encore inconnue, l'œuvre se rapproche du domaine de l'art « culinaire », du simple divertissement. Celui-ci se définit, selon l'esthétique de la réception, précisément par le fait qu'il n'exige aucun changement d'horizon, mais comble au contraire parfaitement l'attente suscitée par les orientations du goût régnant : il satisfait le désir de voir le beau reproduit sous des formes familières, confirme la sensibilité dans ses habitudes, sanctionne les vœux du public, lui sert du « sensationnel » sous la forme d'expériences étrangères à la vie quotidienne, convenablement apprêtées, ou encore soulève des problèmes moraux – mais seulement pour les « résoudre » dans le sens le plus édifiant, comme autant de questions dont la réponse est connue d'avance. (Jauss, 1990 : 53).

Le *Kāmasūtra* a d'abord été un « fait littéraire », selon l'expression de Jauss (1990), un événement choquant pour le public, avant de faire partie du décor, de devenir (presque) parfaitement normal et

---

[229] Par exemple, Vātsyāyana (1910-1928), dont le traducteur reste inconnu, ou Vātsyāyana (1970), où j'ai dû procéder par comparaison entre les textes pour connaître le traducteur, Liseux. Il faut donc à chaque fois avoir le texte en main pour chercher les informations ou même jouer les détectives pour identifier correctement un *Kāmasūtra*.

[230] Jauss emprunte ce concept à Husserl.

accepté. Il a également été un modèle pour la construction d'un genre littéraire nouveau. Et, aujourd'hui, il semble qu'on puisse lire davantage d'œuvres « culinaires » (toujours en reprenant les termes de Jauss [1990 : 53]) que de nouveautés dans ce domaine[231]... Je propose donc l'expression « littérature kāmasūtraïenne[232] » pour désigner un ensemble composé à la fois des diverses traductions et des produits dérivés du *Kāmasūtra* sous forme de textes. Précisons que cette littérature kāmasūtraïenne n'est pas nécessairement pornographique, ni érotique, encore qu'elle fasse référence à la sexualité d'une façon ou d'une autre.

Enfin, pour les amateurs de statistiques, j'ai compilé quelques données[233]. Au sein de mon corpus, 25 auteurs citaient le *Kāmasūtra* ou y faisaient directement référence en donnant des numéros de versets[234]. Plus précisément, le livre **2** (sur les techniques sexuelles) est de loin le plus cité (23 auteurs[235]), alors que le **6**^{e} (sur les courtisanes) est le moins populaire (11 auteurs). Viennent, en ordre décroissant, le **1**^{er} (sur les observations générales, avec 19 auteurs), les **5**^{e} et **7**^{e} (respectivement sur l'adultère et l'ésotérisme sexuel, chacun avec 17 auteurs), le **3**^{e} (sur la séduction, avec 15 auteurs) et finalement le **4**^{e} (sur le comportement de l'épouse, avec 14 auteurs). Ainsi, sept auteurs seulement présentent des extraits provenant de l'ensemble du *Kāmasūtra*, tandis que trois auteurs ne parlaient que d'un livre : le **2**^{e} sur la sexualité[236].

Ces statistiques permettent notamment d'affiner une impression de départ, celle qui voudrait qu'on ne cite que la partie sexuelle du *Kāmasūtra*. À cela, il faut cependant ajouter que les données ne

---

[231] Dans sa somme sur *l'Histoire de la littérature érotique*, Alexandrian (1995 : 9) porte le jugement suivant : « Toute la littérature érotique européenne peut se ramener à une centaine de chefs-d'œuvre grecs, latins, français, italiens, anglais, allemands. Quand on les a étudiés, tout le reste ne semble que redites ou amoindrissements : leurs auteurs ont fixé les lois du genre. » S'étonnera-t-on du fait que, parmi ces chefs-d'œuvre, Alexandrian (1995 : 223-224) compte le *Kāmasūtra*? Arcand (1991) remarque la même tendance au moindre effort créatif dans la pornographie en général.

[232] Ce néologisme est basé sur le modèle de l'adjectif « kafkaïen/ne », de Kafka.

[233] Voir en Annexe 4 (p. 329) le tableau de statistiques pour plus de détails.

[234] Dans un effort plus exhaustif d'analyse, j'ai également compilé les extraits dans Dutt et Vātsyāyana (s.d.) et dans Vātsyāyana (2003b et 2005). Le texte de Dutt et Vātsyāyana (s.d.) est présenté comme une traduction originale, mais il contient beaucoup de commentaires de Dutt. Quant aux deux textes supplémentaires, je peux dire que le premier (Vātsyāyana, 2003b) se résume à des extraits de la traduction de Burton (Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985), tandis que le second (Vātsyāyana, 2005) reprend des extraits de la traduction de Sinha (Vātsyāyana et autres, 1997) et est très présent sur Internet. Plus précisément, cette classification des extraits et références au *Kāmasūtra* a été effectuée avant le choix final du corpus, dans ma première étape d'analyse. J'ai gardé ici ces vingt-cinq auteurs dans mon décompte statistique.

[235] Seuls Renou (1961) et Rocher (1985) ne citent pas le livre **2** sur la sexualité. Il faut dire que Rocher (1985) s'intéresse au traitement de *dharma* au sein du *Kāmasūtra*. Par contre, le texte de Renou (1961) est censé se pencher sur l'érotique dans les textes sanskrits. Il faudrait se demander si l'année de publication (1961) n'a pas influencé ce choix des extraits (c'est-à-dire les versets **1** : IV : 1-17, **4** : I : 24-35 et **5** : II : 1-18; la quatrième partie dans Renou [1961 : 345-346] est constituée de passages de l'*Anangaranga* et du *Ratirahasya* [cf. textes 1 et 11, p. 166]). En comparaison, le chapitre dans Renou et Filliozat (1947...) aborde beaucoup plus librement la question de la sexualité...

[236] Quatre auteurs traitaient de six livres, trois de cinq, quatre ou trois livres, et deux de deux livres (c'est-à-dire **2** et **7**).

portent que sur les auteurs qui citent bel et bien le *Kāmasūtra :* ceux qui y font référence (mais sans en présenter des extraits) ne sont pas si nuancés et c'est l'aspect sexuel avec le livre **2** qui fascine.

Déjà Comfort (1963 : 119) s'étonnait des imitations du *Kāmasūtra* en circulation. En général, on peut dire que la littérature kāmasūtraïenne se porte bien : sans pour autant pouvoir affirmer que le mouvement est constant ou en progression, on remarquera qu'au sein de mon corpus, l'année 2002 a été la plus productive[237], tandis qu'en général, plus de la moitié de mes sources datent de moins de dix ans. Cette particularité est-elle simplement due au fait qu'il est plus facile de trouver des ouvrages récents ou plutôt à une augmentation des publications dans les dernières années? Je laisse la question ouverte.

On verra plus loin de savants efforts consacrés à démentir l'idée que le *Kāmasūtra* parle de tout ce qui a trait à la sexualité, notamment avec des listes de ce dont il ne parle pas (cf. 3.1.1 : « Contenu du *Kāmasūtra* », p. 121 et sqq.). On en vient à se poser cette question : est-ce que cette constatation de l'incomplétude du *Kāmasūtra* peut expliquer pourquoi on l'« améliore » en le modernisant? Autrement dit, peut-on y justifier le foisonnement des interprétations du *Kāmasūtra* sous forme de produits dérivés? Nous verrons dans la prochaine section quelques modifications subies par le texte dans un produit dérivé.

- **Exemples de libertés par rapport au *Kāmasūtra* dans les produits dérivés**

Les produits dérivés s'inspirent parfois très librement de l'original. J'ai sélectionné ici un auteur en particulier, Basu (2001 : non qu'il soit pire que les autres, mais il est assez représentatif) pour illustrer le traitement pour le moins cavalier qu'on inflige au texte du *Kāmasūtra.* Nous verrons ici comment est reconstruit le texte, et comment certains y ajoutent des commentaires et, enfin, comment nous pouvons dénicher des contradictions avec Vātsyāyana.

Basu (2001) ne voit, semble-t-il, pas d'objection à grappiller dans les différentes sections du *Kāmasūtra* pour rebâtir son texte. Ainsi, on peut y lire : « Vâtsyâyana conseille à l'homme allongé sur le côté d'avoir la femme à sa gauche. Mais un proverbe énonce que s'il s'agit d'une femme éléphante, son amant doit lui caresser le clitoris de la main gauche. » (Basu, 2001 : 47H). Cependant, lorsqu'on tente de voir à quoi cela correspond dans le texte original, on s'aperçoit que la première phrase est tirée de **2 :** VI : 17, alors que la seconde se lit plutôt en **2 :** VIII : 19! Il ne s'agit

[237] Neuf documents : Balmain, 2002; Dean, 2002; Doillon, 2002; Doniger et Kakar, 2002; Fessou, 2002; Gaboury, 2002; Pinkney, 2002; Ramsay, 2002; Sonntag, 2002.

ici que d'un court exemple. De façon générale, Basu utilise des sections de textes plus longues, mais en les réaménageant à sa façon.

Basu ajoute également des commentaires de son cru : par exemple, après avoir énuméré les qualités que doit posséder une femme, il ajoute : « "Superwoman" pourrait en prendre de la graine! » (Basu, 2001 : 15F). Il n'est bien sûr pas le seul à le faire : ainsi, Dutt (in : Dutt et Vātsyāyana, s.d.) passe facilement pour un honnête traducteur du texte de Vātsyāyana. Par contre, il n'y ajoute pas moins de quatre chapitres de sa plume (Dutt et Vātsyāyana, s.d. : 140-192), sans compter tous ses commentaires insérés au fil du texte.

Pour couronner le tout, Basu contredit parfois les idées de Vātsyāyana. Par exemple, dans la section où Basu décrit les classifications des hommes et des femmes selon la grosseur des organes génitaux, la libido et le temps nécessaire pour atteindre l'orgasme, l'auteur conclut que : « Toutefois, ardeur et habileté aidant, toutes les combinaisons sont possibles et mènent au plaisir. » (Basu, 2001 : 38H). Ce commentaire laisse entendre que, finalement, les classifications de Vātsyāyana n'ont aucune importance, alors que, justement, le *Kāmasūtra* prône des relations basées sur des partenaires qui se correspondent le plus possible (Vātsyāyana, **2 :** I : 3-4). Que ce système soit valide ou non n'est pas ici en question, encore que parmi les problèmes sexuels communs (déplorés par le sexe opposé), on retrouve l'éjaculation précoce chez les hommes et le manque de désir chez les femmes. L'idée couramment véhiculée qu'il suffit d'une bonne technique sexuelle pour venir à bout de toutes les difficultés liées de près ou de loin à la sexualité peut expliquer à la fois le commentaire de Basu et l'existence même des manuels sur la sexualité.

J'aurais pu continuer l'exercice avec plusieurs auteurs de mon corpus. Pinkney (2002) s'amuse par exemple à truffer son texte d'extraits du *Kāmasūtra* (en sanskrit [!], en translittération savante et avec leur traduction française). On pourrait y voir un désir d'émulation ou d'acquisition d'une respectabilité à travers ses références à Vātsyāyana. Le moins qu'on puisse dire, pour conclure, c'est que le plagiat et le respect des droits et de la pensée des auteurs n'entrent pas tellement en ligne de compte ici.

* * *

Comme dans toute histoire, il manque des parties à celle de la diffusion du *Kāmasūtra* en Occident. Entre le 19^{e} et le 21^{e} siècle, nous avons vu que le *Kāmasūtra* est passé de livre offert à quelques rares élus à un objet de consommation de masse. De plus, son contexte de « découverte » a

grandement influencé la façon dont il a été reçu selon les époques, ce que nous allons explorer en détail plus bas.

2.2 Réception du *Kāmasūtra* en Occident selon les époques

Après la diffusion, passons à une autre partie de la première sous-question de recherche, soit la réception du *Kāmasūtra* en Occident. Nous verrons enfin ce qui s'est passé, du moins partiellement, durant la première moitié du 20e siècle, à partir de l'interdiction à la publication du *Kāmasūtra*. Les conceptions des sexualités en Occident se limitent assez souvent à la constatation d'une période intense de répression, qu'on pourrait nommer l'ère victorienne, avec « naissance des grandes prohibitions, valorisation de la seule sexualité adulte et matrimoniale, impératifs de décence, esquive obligatoire du corps, mise au silence et pudeurs impératives du langage » (Foucault, 1976 : 152), suivie de la libération de la sexualité dans la deuxième moitié du 20e siècle, avec une certaine tolérance pour la sexualité avant ou hors mariage, pour certaines « perversités » et pour la sexualité des enfants (Foucault, 1976).

L'essentiel de mon propos passe par la question de la censure, dans ce qu'elle contient, comme le disait Arcand (1991 : 72) de violence inévitable à l'égard des auteurs et des éditeurs.

> Malgré la meilleure volonté de tolérance, une société doit nécessairement se protéger de l'excès et du désordre. Toute communauté humaine, tout groupe social, même le plus révolutionnaire ou le plus anarchique, est finalement fondé sur la censure de ce qui constituerait sa propre négation et se trouve ainsi obligé à imposer une limite au-delà de laquelle un comportement doit être déclaré asocial ou inhumain. En même temps, une censure fait toujours violence parce qu'elle implique la négation d'une partie de l'expérience humaine en déclarant impensable, un peu comme on déclare « folie », ce qui aurait autrement été possible. Malgré les plus beaux discours sur la liberté d'expression et les plus grands espoirs de libération, le paradoxe est inévitable et pose un dilemme à toute société. Il est donc absurde de prétendre lutter contre la censure, alors qu'on ne peut jamais contester que les modes et les lieux particulièrement opprimants de son intervention. (Arcand, 1991 : 72)

Mon but ne sera donc pas de dénoncer ce qui s'est passé (il s'agirait de toute façon d'une prise de position un peu inutile), mais bien de relater et d'être témoin de cette histoire de condamnations qui est intrinsèquement nécessaire à la popularité présente du *Kāmasūtra*. Nous verrons, premièrement, comment Burton et son ami Arbuthnot ont tenté d'éviter la censure de l'époque victorienne; comment, ensuite, cette censure s'est exprimée au cours du 20e siècle; et enfin, les justifications d'une consommation moderne (puisqu'il faut bien avoir une raison de lire des ouvrages sexuels...!).

2.2.1 Première publication du *Kāmasūtra* : Comment éviter la censure?

Burton et Arbuthnot avaient conscience, avant même de publier le *Kāmasūtra*, qu'ils encourraient les foudres de la justice (Dean, 2002 : 19). S'ils ont tout de même choisi de publier le texte, ce ne fut pas sans précaution. On peut identifier trois des méthodes utilisées alors pour brouiller les pistes et échapper aux poursuites judiciaires, c'est-à-dire les faux lieux d'édition, l'anonymat et la société secrète, ainsi que le vocabulaire anodin.

La première méthode consiste à annoncer de faux lieux d'édition. Rappelons que le même texte, c'est-à-dire la traduction de Burton du *Kāmasūtra*, a été diffusé à partir de deux maisons d'édition. La référence de la première édition nous est rapportée ainsi : « *The Kama Sutra of Vatsyayana Translated from the Sanscrit, in Seven Parts with Preface, Introduction and Concluding Remarks.* Benares, Printed for the Hindoo Kama Shastra Society, 1883, for Private Circulation Only[238] » (Helpey, 2001 : 13; Liseux, 1991 : 21), tandis que la seconde diffère seulement par le lieu : « Cosmopoli[239] » (Doniger et Kakar (2002): li; Helpey (2001) : 13). Toutes deux ont été en fait imprimées à Londres. Archer (cité in Dean, 2002 : 19) décrit ainsi la traduction du *Kāmasūtra* comme ayant un « pseudo-Indian air of alien scholarship, remote, un-British, and beyond the law. » L'éloignement géographique (imaginaire) protégeait donc les éditeurs.

Deuxièmement, il y a l'utilisation de l'anonymat et d'une société secrète. Comme je l'ai déjà signalé plus haut (cf. 2.1.1.3 : « Le scénario : *« Découverte »* du *Kāmasūtra* et sa première traduction », p. 77), les noms des traducteurs et celui des éditeurs étaient absents de l'édition originale. Aujourd'hui encore, bien qu'au fil du temps on en soit venu à posséder davantage d'informations sur les responsables de cet ouvrage, on confond les éditeurs du *Kāmasūtra* (et de l'*Anangaranga*), Burton et Arbuthnot, avec les traducteurs[240]. De plus, Burton et Arbuthnot ont

---

[238] Cf. Alexandrian, 1995 : 223; Dean, 2002 : 17, pour des indications partielles.

[239] Doniger et Kakar ((2002) : li) rajoutent après le lieu d'édition et la date : « for the Kama Shastra Society of London and Benares ». La seconde édition de l'*Anangaranga* (1885) indique le même lieu.
« Cosmopoli » est un endroit difficile à identifier. Il existait, du 16e siècle jusqu'en 1738, une ville de ce nom sur l'île d'Elbe, qui porte depuis le nom de Portoferraio (capitale de l'île) (cf. http : //elba-on-line.com/Informazioni/storiaeng.html [page consultée le 10 décembre 2006]). Un site Internet (dont la fiabilité reste à vérifier) corrobore l'identification de Cosmopoli avec Elbe et le lien avec la publication du *Kāmasūtra* par Burton et Arbuthnot (www.billheidrick.com/tlc1998/tlc0298.htm [page consultée le 10 décembre 2006]). Cependant, on retrouve un certain nombre de publications sous ce lieu, comme ce livre de Roger Widdrington : (1611) *Apologia Cardinalis Bellarmini Pro Ivre Pricipvm.* Cosmopoli [London] : Apud Thophilum Pratum (http : //deila.dickinson.edu/cdm4/item_viewer.php?CISOROOT=/_norris&CISOPTR=1921&REC=1) (page consultée le 10 décembre 2006). Ici, j'ignore s'il s'agissait d'une dissimulation, comme pour le *Kāmasūtra* et l'*Anangaranga*.

[240] Par exemple : Dean, 2002 : 17

fondé une société secrète, nommée différemment selon les sources[241], et qui offrait l'anonymat à ceux-ci pour leurs publications controversées (c'est-à-dire l'*Anangaranga*, le *Kāmasūtra*, etc.)[242]. Cette « Hindoo Kama Shastra Society » est décrite selon deux modèles dans notre corpus : a) comme une fausse maison d'édition[243], voire une société composée de seulement Burton et Arbuthnot, à travers laquelle Arbuthnot aurait financé l'édition du *Kāmasūtra*[244]; b) comme une société secrète, qui aurait servi à distribuer des textes érotiques à ses membres (dont le *Kāmasūtra*)[245]. Les deux possibilités, soit la maison d'édition et le club de lectures particulières, sont crédibles. On ne peut guère trancher pour le moment, par manque d'informations. Liseux (1991 : 21) faisait d'ailleurs le commentaire suivant : « Cette Hindoo Kama Shastra Society, c'est-à-dire Société Hindoue d'Érotologie (Kama, amour, Shastra, science, doctrine) ne figure, bien entendu, sur aucun annuaire officiel. » Ce qui n'empêche pas qu'il faudrait se pencher davantage sur la question...

Troisièmement, on notera l'utilisation d'un vocabulaire anodin dans cette première traduction du *Kāmasūtra*. Ainsi, Burton et Artbuthnot ont préféré utiliser des termes sanskrits pour désigner les organes sexuels, c'est-à-dire *yoni* (organes féminins) et *lingam* (masculins), plutôt que des mots anglais (Doniger et Kakar, 2002 : lvii). Doniger et Kakar (2002 : lvii) expliquent ainsi cette étonnante utilisation du vocabulaire : « To the extent that nineteenth-century writers regarded the words themselves, not the actual things that they designated, as obscene, the foreign words, devoid of any English connotations at all, were able to make an end-run around the obscene thought[246]. »

---

[241] « Kama Shastra Society » (Archer, 1998 : 6; Johnson, 2001 : 3e de couv.), « Hindoo Kama Shastra Society » (Liseux, 1991 : 21), ou « The Kama Shastra Society of London and Benares » (Dean, 2002 : 17). Plus loin dans son texte, Dean cite une lettre de Burton à son ami John Payne (un spécialiste du monde arabe) où il est question d'une « Hindu Kama Shastra (Ars Amoris) Society » et où il promet, au sujet du *Kāmasūtra* : « It will make the British public stare. » (Dean, 2002 : 19).

[242] Dean, 2002 : 19. Green (1990 : 40) est par ailleurs le seul à affirmer que : « Burton was also part responsible, with Leonard Smithers, for the erotic publications of the Kama Shastra Society and the Erotika Biblion Society. » Smithers aurait édité les *Arabian Nights* (c'est-à-dire les *Mille et une nuits*), également traduits par Burton (Green, 1990).

[243] Dean, 2002 : 17; Doniger et Kakar, 2002 : liv-lv. Par contre, Johnson (2001 : 3e de couv.) décrira la société comme une véritable maison d'édition.

[244] Doniger et Kakar, 2002 : liv-lv

[245] Archer, 1998 : 6; Dean, 2002 : 19

[246] Cf. Doniger, 2001 : 81, pour l'utilisation du latin dans la traduction du *Kāmasūtra* de Richard Schmidt. Arcand remarque, à propos de la façon de parler de la sexualité, que : « On ne décrit le sexe et la jouissance que par le biais du langage savant ou de celui de l'obscénité : d'un côté, le langage ordurier et provocateur des blagues osées et des films de sexe, de l'autre, les passages brusquement mis en latin dans les textes anciens ou la désignation de gestes ordinaires par les mots *cunnilinctus* et *fellatio*. Comme si, aussitôt choisi, chaque mot subissait une irrésistible pression vers le vulgaire ("baiser") ou vers le trop poli, le précieux et le pédant ("faire l'amour"), et ce jusqu'à l'exclusion de toute possibilité d'employer un langage ordinaire. » (Arcand, 1992 : 19-20). Employer les termes sanskrits pourrait donc aussi être une façon prétentieuse de discuter du *Kāmasūtra*.

Ainsi, le signifié (le sens de l'expression) aurait été moins vulgaire que son signifiant (le mot lui-même) – et serait un exemple à l'avant-garde du « politiquement correct ».

Doniger et Kakar (2002 : lvii) critiquent cette stratégie d'utilisation du sanskrit sur plusieurs plans. Dans un premier temps, on remarque que Vātsyāyana lui-même utilise rarement *lingam*, et jamais *yoni* (on retrouve *lingam* dans le livre 7, mais il s'agit d'un contexte tout à fait différent du reste de l'ouvrage, celui des recettes ésotériques et magiques), préférant le *jaghana* (« pelvis », « entre les jambes », « parties génitales ») ou *yantra* et *sadhana* (« l'instrument[247] »). Ensuite, Doniger et Kakar (2002 : lvii) remarquent que la traduction de Burton ne tient pas compte des connotations religieuses qui seraient liées aux termes *lingam* et *yoni* : le *lingam* serait une représentation du dieu Śiva[248] et le *yoni* celle de son épouse, la déesse Pārvatī. L'emploi par Burton et les traducteurs de ces termes pourrait donc être considéré comme sacrilège – ou, tout au moins, inadéquate – dans le contexte athée du *Kāmasūtra* en Occident. Par ailleurs, au sein du colonialisme anglais, l'utilisation de termes sanskrits contribuait à créer une distance avec cet Autre indien (ou hindou) et à entretenir des considérations racistes sur les « habitudes sexuelles des sauvages », tout en prétendant que ce type d'activités n'était pas pratiqué par des gens « civilisés »... Burton (1985 : 230) dira même que : « Many of them [c'est-à-dire les recettes magiques du *Kāmasūtra* (livre 7)] appear to be as primitive as the book itself [...]. ». Enfin, « It enabled the authors to pretend that the book was not obscene because it was about India, when they really thought it was about sex, and knew that English readers would think so too. » (Doniger et Kakar (2002) : lvii-lviii). Présenter ainsi le *Kāmasūtra* comme une description « ethnographique » des moeurs indiennes (ce qui autorise à décrire des actes sexuels) ressemble au lien si souvent renoué entre exotisme et érotisme (cf. Saïd, 1980).

Cet exercice de virtuosité pour cacher l'origine (tant géographique qu'éditoriale) de l'édition du *Kāmasūtra*, son caractère sexuel ou sa portée montre bien que les éditeurs du *Kāmasūtra* devaient faire preuve de prudence. Dès le départ, le *Kāmasūtra* est marqué du sceau du secret, ce qui pourrait expliquer certaines incohérences dans les récits de la première édition (cf. 2.1.1.3 : « Le scénario : « Découverte » du *Kāmasūtra* et sa première traduction », p. 77 et sqq.). On peut également se

---

[247] Ce terme, un peu subtil, a probablement mené Daniélou dans sa traduction (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992) à confondre les actes d'une femme qui joue le rôle d'un homme et les descriptions des préliminaires qu'un homme doit faire sur sa partenaire (**2** : VIII : 1-14) avec des actes de sodomie posés sur l'homme par la fille et des préliminaires lesbiens (Doniger et Kakar, 2002 : xxxvii). Hampiholi (1988 : 142) note d'ailleurs que certains poètes indiens utilisent carrément le genre masculin pour désigner la femme qui agit comme un homme, ce qui expliquerait aussi la confusion de Daniélou. Nous en reparlerons plus loin, dans la section 4.1.2.2 (« Pratique de la sodomie et de l'amour oral », p. 196 et sqq.).

[248] Cf. les explications sur Śiva p. 157 (note 499).

demander jusqu'à quel point ces précautions ont contribué à faire étiqueter le *Kāmasūtra* comme étant un livre obscène – qu'il importe, en toute logique, de censurer...

2.2.2 Quelques exemples de censure du *Kāmasūtra* en Occident

Je l'ai déjà dit plus haut : le fait que la diffusion du *Kāmasūtra* ait été interdite complique beaucoup les recherches pour savoir ce qui s'est passé au début du 20e siècle et dans sa première moitié. Voici néanmoins quelques pistes que j'ai pu identifier sur la censure du *Kāmasūtra*, où l'on mentionne l'ouvrage et les conséquences de sa parution, en commençant par l'Angleterre victorienne, puis la France et les États-Unis. Il existe également une opposition entre l'écrit et l'image dans cette censure, que nous verrons brièvement, avant de nous pencher sur l'exemple québécois (ou, plutôt, son absence).

L'émergence du *Kāmasūtra* dans l'Angleterre victorienne « scandalisa » (Johnson, 2000 : 13) la société de l'époque. Le *Kāmasūtra* a été interdit à la publication dans tous les pays occidentaux, et ce, dès la version de Burton (Wikoff et Romaine, 2003 : 12). J'ai déjà indiqué (cf. 2.2.1 : « Première publication du *Kāmasūtra :* Comment éviter la censure? », p. 94 et sqq.) par quels moyens les premiers éditeurs avaient jugé bon d'éviter cette censure.

En France, on cherchait aussi à se protéger contre la menace de la censure, ce qui a créé les problèmes d'aujourd'hui pour identifier traducteurs et éditeurs des premières publications du *Kāmasūtra* (tout comme en Angleterre). Papin (1991 : 10-11) s'y laisse prendre et fait état d'une traduction française anonyme[249] qui « circula plutôt sous le manteau » (Papin, 1991 : 11), produite par « un éditeur spécialisé, comme le précisait son catalogue, "dans les chroniques libertines et les œuvres traitant des choses de l'amour", toutes réservées à des souscripteurs avertis[250] » (*ibid.*). Papin (*ibid.*) attribue la « réputation de licence » (*ibid.*) du *Kāmasūtra*, encore notable aujourd'hui, à cette pudibonderie première. Pour sa part, Lo Duca rapporte cette mention du *Kāmasūtra :*

> *Le n° 101 de l'ancien Enfer de la Bibliothèque Nationale, répertorié par Apollinaire en personne vers 1912, est bel est bien le* Kâmasoutra *(*Kâmaçastra *dans le texte). Il n'est pas suivi de l'habituelle liste de joyeuses condamnations des Cours royales, Cours d'Assises, Tribunaux correctionnels et autres succédanés des regrettés bûchers d'antan, qui honoraient les œuvres où le sexe n'est pas escamoté. Il semble qu'ils n'ont pas osé s'attaquer à un ouvrage qui trouve son origine dans la moitié du premier millénaire avant Jésus-Christ. Il n'y a que le Livre des morts égyptien, Boccace l'italien* [sic] *et Rabelais le français* [sic] *qui partagent ce privilège d'immunité.* (Lo Duca, 2001 : 9. Italiques de Lo Duca).

[249] Vātsyāyana, 1910-1928. Cet ouvrage contient également l'*Anangaranga* (Cf. Kalyânamalla, Nefzaoui et autres, 1910-1928).

[250] On précise le nom de la collection : « Les maîtres de l'amour »... (Papin, 1991 : 11).

L'auteur français Roland Gagey eut également maille à partir avec la justice, en 1955, et fut censuré pour avoir mis des extraits du *Kāmasūtra* dans son livre, *Initiation à la volupté*, alors qu'on remarque par ailleurs que le *Kāmasūtra* était vendu partout[251] et « ne faisait l'objet d'aucune interdiction ni poursuite » (Joubert, 2001 : 161).

Ces péripéties sont semblables à celles de Samuel Roth, spécialisé dans l'édition scandaleuse et dans l'expédition par la poste de ses titres aux États-Unis. Ce dernier a publié dans les années 20 le *Kāmasūtra* et a été condamné en 1928 pour ces activités. Son procès en 1957 contre les États-Unis a par ailleurs mené à un assouplissement de la définition légale américaine d'« obscénité » et à la considération qu'un thème jugé comme tel doit être dominant dans un ouvrage pour que celui-ci soit interdit[252].

Si le *Kāmasūtra* a été interdit pour son contenu « érotique », il existait par contre des versions censurées et ne comportant pas d'illustrations. À partir de 1963, on commencera à illustrer le texte et la censure ne s'adressera désormais qu'aux images (alors qu'on s'attaquait auparavant à l'écrit). Ainsi, en 1969, un autre éditeur américain, Milton Luros, subira les foudres légales en tentant de faire entrer dans ses bagages des illustrations indiennes destinées à une publication du *Kāmasūtra* et se verra dans un premier temps accusé d'importation de matériel obscène pour finalement voir reconnu le droit à une « zone of privacy » qui inclut les bagages personnels (et en exclut la censure) en 1971 (Amey, Ramsmussen et autres, 1997 : 412).

Pour ce qui est du contexte québécois, j'ai cherché des traces de la censure du *Kāmasūtra* au 20e siècle à travers les ouvrages (identifiés à partir de Hébert et Nicol [1997]) qui dressaient des listes de textes interdits ou déconseillés. L'Église catholique y était bien sûr pour beaucoup dans les décisions de ce type jusqu'à une époque récente[253]. Par contre, le *Kāmasūtra* n'est mentionné nulle

---

[251] Gagey, Roland (1955). *Inquiétudes et troubles sexuels* (à compte d'auteur), cité in Joubert, 2001 : 159. Ce commentaire ressemble quelque peu au type de récriminations qu'on pourrait attendre de la part d'un auteur qui se sent injustement brimé dans sa « liberté d'expression », pour avoir utilisé un livre qu'il perçoit par ailleurs comme ne faisant l'objet d'aucune censure. Il faudrait donc approfondir ce que signifie ce « partout », et dans quelle mesure le *Kāmasūtra* était disponible exactement.

[252] Gertzman, 2001 : 2067; Green, 1990 : 258-259

[253] Dans l'*Index Librorum Prohibitorum*, j'ai retrouvé les règles s'appliquant à la censure, soit le code de droit canonique (1399, no 9 : « Sont prohibés de plein droit : [...] 9° Les livres qui *ex professo* traitent de choses lascives ou obscènes, les racontent ou les enseignent. » (*Index Librorum Prohibitorum*, 1930 : XX); 1404 : « Les libraires ne vendront pas, ni ne prêteront, ni ne retiendront les livres traitant *ex professo* d'obscénités. » (*Index Librorum Prohibitorum*, 1930 : XXI). Cette censure se faisait essentiellement dans le but de « [...] détourner les disciples du Christ de la lecture des livres capables de nuire aux esprits simples ou non avertis, de les imprégner d'opinions ou de doctrines qui portent atteinte soit à la pureté des mœurs, soit à l'intégrité des dogmes de la Foi catholique. » (Benoît XIV, cité in Val, 1930 : VII-VIII). Il y a bien sûr une certaine hypocrisie dans ce code, où les « esprits simples » (c'est-à-dire les pauvres) et les « non avertis » (les enfants, ou même les femmes?) se voient prescrire certaines lectures, alors qu'on ne saurait interdire aux autres (riches, savants, gens d'Église) les « obscénités ».

part, ni dans l'*Index Librorum Prohibitorum* (1884, 1891, 1930, 1948), ni dans la classification de l'abbé Bethléem (1908 et 1932). Plusieurs hypothèses s'offrent à nous : le *Kāmasūtra* pourrait ne pas avoir été interdit formellement ou n'avoir pas été assez connu au Québec pour qu'on prenne la peine de le nommer – sans oublier que ces listes de censure pouvaient constituer en elles-mêmes une motivation pour lire les documents interdits et offraient justement une liste des ouvrages licencieux – ou le fait que le texte était interdit en France, aux États-Unis et en Angleterre aurait suffi à en faire un livre introuvable au Québec. Autre hypothèse : il pourrait y avoir eu d'autres listes, sur lesquelles je n'ai pas encore mis la main[254].

Dresser l'histoire de la censure revient à faire des listes d'anecdotes. Il est fort possible que d'autres éditeurs aient subi des pressions légales, politiques ou religieuses pour empêcher la publication ou la diffusion d'œuvres jugées perverses. Il est encore plus probable que certains ont préféré ne pas se frotter au *Kāmasūtra*, justement pour éviter les problèmes (ce qui constitue une forme d'auto-censure). Les choix guidant les décideurs à prôner ou à déconseiller un texte sont, rappelons-le, arbitraires, et destinés à se modifier avec le temps et le contexte social et culturel. Reste que la sexualité fait l'objet d'un dilemme et se retrouve au centre des rapports de pouvoir : entre les hommes et les femmes, entre les factions politiques et, dans les diverses révolutions, entre les classes sociales[255], ce qui peut justifier ou, du moins, nous aider à comprendre la censure qui s'y attaque. Pourrait-on avoir quelque peu exagéré cette haine de la sexualité, pour une raison ou une autre, dans les récits se rapportant à la censure? La question reste ouverte. La censure se fait encore aujourd'hui, mais elle s'intéresse à d'autres textes que le *Kāmasūtra*, jugé plutôt bénin et qui est pleinement accessible au grand public. Nous verrons donc comment nous consommons actuellement le *Kāmasūtra*.

2.2.3 Consommation actuelle du *Kāmasūtra* en Occident

Dans cette section, des pistes d'explication sont fournies pour comprendre une partie du phénomène du *Kāmasūtra*, à savoir l'intérêt qu'il suscite chez un public moderne occidental, public qui, en définitive, est prêt à feuilleter n'importe quel ouvrage qui porte ce titre. Nous verrons la réception du *Kāmasūtra* dans l'Occident moderne analysée sous l'aspect de trois questions : (1) À qui s'adressent les éditions du *Kāmasūtra* en Occident?; (2) Pourquoi lit-on (ou ne lit-on plus) le

[254] Il faudrait poursuivre sur cette voie dans une future recherche sur le *Kāmasūtra*.

[255] Cf. Arcand, 1991; Beauvoir, 1976, 1979; Dagenais, 1996; Descarries, 1998; Erlich, 1986, 1991; Falconnet et Lefaucheur, 1975; Faludi, 1993; Foucault, 1976; Guillebaud, 1998; Hosken, 1983.

Kāmasūtra, toujours en Occident; et (3) Comment est perçue la première traduction du *Kāmasūtra* (celle attribuée à Burton)?

2.2.3.1 Public visé dans les éditions occidentales

Les éditeurs et les auteurs du *Kāmasūtra* et de la littérature kāmasūtraïenne ont en tête un ou des publics bien particuliers. Dans cette partie, nous verrons qu'on s'adresse à un public restreint ou au contraire élargi, que ces livres sont reçus comme érotiques ou érudits ou inaccessibles (à cause de leurs défauts) et qu'on peut classer par public certaines des références utilisées dans ce mémoire.

Pour l'Occident, la lecture du *Kāmasūtra* est destinée soit à une élite, soit au plus grand nombre possible. Si nous retournons en arrière et examinons la première édition de Burton du *Kāmasūtra*, nous voyons que ce dernier avait des ambitions larges et la destinait aux gens de tout âge, ainsi qu'aux étudiants des sciences sociales et humaines.

> It is a work that should be studied by all, both old and young; the former will find in it real truths, gathered by experience, and already tested by themselves, while the latter will derive the great advantage of learning things, which some perhaps may otherwise never learn at all, or which they may only learn when it is too late ('too late' those immortal words of Mirabeau) to profit by the learning.
> It can also be fairly commended to the student of social science and of humanity, and above all to the student of those early ideas, which have gradually filtered down through the sands of time, and which seem to prove that the human nature of today is much the same as the human nature of the long ago[256]. (Burton, 1985 : 229).

Dans les faits, rappelons que, notamment pour des questions de censure, la traduction de Burton n'a été publiée qu'à 250 exemplaires et a probablement été distribuée au sein d'une société secrète, la Hindoo Kama Shastra Society, ce qui en fait un ouvrage de circulation réduite (comme l'annonçait déjà son sous-titre : « for Private Circulation Only ») (voir p. 94 et p. 95). Burton justifiait la destination du *Kāmasūtra* pour le grand public en insistant sur la grande moralité du texte et en citant Vātsyāyana :

> After reading and considering the works of Babhravya and other ancient authors, and thinking over the meaning of the rules given by them, this treatise was composed, according to the precepts of the Holy Writ, for the benefit of the world, by Vatsyayana, while leading the life of a religious student at Benares, and wholly engaged in the contemplation of the Deity. This work is not to be used merely as an instrument for satisfying our desires. A person acquainted with the true principles of this science, who preserves his Dharma (virtue or religious merit), his

[256] Burton (1985 : 11) avait déjà, dans sa préface, offert un plaidoyer pour l'érotologie : « If all science is founded more or less on a stratum of facts, there can be no harm in making known to mankind generally certain matters intimately connected with their private, domestic, and social life. Alas! complete ignorance of them has unfortunately wrecked many a man and many a woman, while a little knowledge of a subject generally ignored by the masses would have enabled numbers of people to have understood many things which they believed to be quite incomprehensible, or which were not thought worthy of their consideration. »

> Artha (worldly wealth) and his Kama (pleasure or sensual gratification), and who has regard to the customs of the people, is sure to obtain the mastery over his senses. In short, an intelligent and knowing person attending to Dharma and Artha and also to Kama, without becoming the slave of his passions, will obtain success in everything that he may do. (Vātsyāyana et Nefzaoui [Burton], 1985 : 227-228 (équivalent : 7 : II : 56-59), cité in Burton, 1985 : 12).

Il s'agit bien sûr de justifier la traduction, en ajoutant des notes sur l'aspect incontournable du texte, sur son immortalité, sur ses qualités hautement psychologiques[257], surtout en ce qui a trait aux relations entre les hommes et les femmes (Burton, 1985 : 11, 229, 234).

Par contre, d'autres éditeurs restreignaient prudemment leur lectorat à des catégories bien précises de la population : dans une version qui n'est plus toute jeune (Vātsyāyana, 1959 : 4), on se protégeait en annonçant que : « L'éditeur rappelle que ce volume est destiné aux adultes, il est donc recommandé de ne pas le laisser à la portée des adolescents. » De même, dans les premières pages de la traduction d'Upadhyaya (1965 : iv), on retrouve l'avertissement suivant : « The sale of this book is strictly restricted to members of the medical and legal professions, scholars, and research students of Indology, Psychology and Social Sciences. » Cette réserve amène Dean (2002 : 17) à percevoir le *Kāmasūtra* comme destinée à : « [...] an elite group of people who were interested in the customs and behaviour of the Orient[258]. »

La tendance se renverse à nouveau avec la révolution sexuelle. Ainsi, plus près de nous, certains auteurs n'hésitent pas à proclamer la valeur universelle et éternelle du *Kāmasūtra*[259], alors que Basu (2001) dresse cette étonnante description de la réception du *Kāmasūtra* dans le contexte occidental contemporain :

> Selon les lecteurs, ce livre est interprété de manières bien différentes. Pour certains, il symbolise l'érotisme oriental, alors que pour d'autres il est un texte lubrique ne devant ses lettres de noblesse qu'à son ancienneté. Pour d'autres encore, il s'agit d'une thèse érudite, étonnante par son étendue et son souci du détail. Enfin, on peut aussi le considérer comme un

---

[257] Burton (1985 : 229) compare Vātsyāyana à Balzac en matière de justesse de perception des sentiments des personnages. Dans un même registre, l'édition de Liseux de 1959 (Vātsyāyana (Liseux), 1959 : 7. Majuscules dans le texte) donne un « avertissement aux lecteurs » en ces termes : « Cette réimpression INTÉGRALE des KAMA SOUTRA de Vatsyayana, [sic] sera diversement jugée par ses lecteurs. Beaucoup n'en retiendront que le côté ÉROTIQUE, LUXURIEUX ou ANECDOTIQUE. D'autres, nous l'espérons, sauront lire entre les lignes de ces textes vieux de DEUX MILLE ANS et apprécier la HAUTE MORALITÉ SCIENTIFIQUE, PHILOSOPHIQUE et RELIGIEUSE qui se dégage de son ensemble. » On voit ici une rhétorique pour justifier la parution d'une œuvre qu'on craint contestable et l'effort de l'auteur pour attirer l'attention sur les points importants de son argument.

[258] Cf. Dean (2002 : 19) pour les membres de la société; Upadhayaya, 1965 : iv; Comfort (1963 : 124) : « Previous translators of Indian erotica, or their publishers, have always made great play with the purity of their devotion to Sanskrit grammar and their innocence of any intention to provide sexual information for the unscholarly. » Ce type de restriction pourrait être considéré comme une censure volontaire de la part des auteurs ou des éditeurs.

[259] Basu, 2001 : 8H; Daniélou, 1992 : 12; Johnson, 2000 : 11.

> texte ennuyeux, hilarant, démodé, pédant ou sexiste. Or, il est tout cela et bien davantage[260]. (Basu, 2001 : 7H-8H).

Enfin, parmi les textes de mon corpus, une classification est possible selon le public visé : les homosexuels (Sanderson, 2003; Spencer, 1996); les amants du 20 ou du 21e siècle (idée de l'actualité du *Kāmasūtra* et d'un « nouveau » *Kāmasūtra*)[261]; des versions genrées (une partie pour l'homme séparée de celle pour la femme)[262] ou spécifiquement pour les femmes (Sussman, 2003; Verma, 1995); des versions culturelles (française [Gato, 2003], catalane [Anonyme du XIVe siècle, 2000], québécoise [Laurin, 2005]); et même pour les nuls (!) (Wikoff et Romaine, 2003).

Je présume que l'accueil réservé à un texte dépend grandement de l'appartenance (ou non) au public visé par celui-ci : par exemple, une personne hétérosexuelle n'aura pas le même intérêt pour une version gaie qu'un homosexuel. On remarquera une fragmentation du public en divers groupes plus ou moins hétérogènes (par exemple les versions genrées qui, en théorie, ne s'adressent qu'à la moitié de l'humanité) qui traduit bien la spécialisation des marchandises : comme on s'identifie à ce qu'on achète, un produit se doit de refléter certaines valeurs, certaines idéologies. La façon de s'adresser au lecteur change alors radicalement selon les versions, même si certaines constantes peuvent être identifiées (notamment l'intérêt pour la chose sexuelle). En définitive, on pourrait voir dans les versions du *Kāmasūtra* avec un public bien ciblé (par exemple pour les femmes ou les gais) l'idée sous-jacente que le texte ne serait pas si universel qu'on le prétend d'abord. Reste à voir comment on perçoit le *Kāmasūtra* et pourquoi on devrait (ou non) le lire.

2.2.3.2 Réputation et utilité du *Kāmasūtra* pour le lecteur moderne

Le *Kāmasūtra* fascine le public occidental moderne : comment expliquer sinon l'abondante littérature le concernant ou encore l'existence même de ce mémoire? Il s'agit ici de voir pourquoi, à travers un rapide portrait de la réputation du *Kāmasūtra* et une description des principales raisons données pour sa lecture et sa diffusion dans le contexte euro-américain contemporain.

---

[260] Cf. Sinha (1997 : 8) qui raconte cette anecdote : « My own introduction to it [the *Kama Sutra*] was when, at a boarding school in the Rajasthan desert, a bearded, turbanned college-servant smuggled in a poorly-printed copy of the Burton translation for a friend who had heard that it was a 'hot book'. I can still remember our boredom and disappointment. *Kama Sutra* contains no anecdotes and is very far from being merely a sex manual. »

[261] Dervos, 2000; Hérausse, 1994; Hooper, 1996, 1998, 2003a, 2003b; Lacroix, 2003; Petersen, 1997.

[262] Basu, 2001; Joshi, 1994; Taylor, A., 2002.

a) Un *Kāmasūtra* érotique?

La première et principale raison de lire le *Kāmasūtra*, c'est parce qu'on y parle de sexualité. Dans la surabondance des livres publiés sur le sujet depuis quelques dizaines d'années, il reste à voir pourquoi on devrait choisir le *Kāmasūtra* et non un autre ouvrage pour satisfaire sa curiosité et ses besoins. Ensuite, il faut analyser la controverse sur la réputation même du *Kāmasūtra*, qui relance la question du lien avec la pornographie, l'obscénité et la vulgarité.

En premier lieu, on décrit le *Kāmasūtra* comme un « livre érotique[263] » (Cohen, 1974 : 133), « lubrique[264] » (Basu, 2001 : 7H) ou « licencieux[265] » (Clarac, 1961 : 467). Il s'agirait d'un « manuel » sur la sexualité[266], un « livre de chevet[267] » (Johnson, 2000 : 7; Sonntag, 2002 : 6), qui traite « sans honte » (Basu, 2001 : 8H; Sonntag, 2002 : 6) de son sujet, habituellement présenté comme étant celui des positions de coït[268], dont on souligne l'« astonishing variety[269] » (Westheimer, 1994 : 160) et le caractère souvent « acrobatique[270] ». On assure que « votre appétit sera certainement avivé » (De, 1997 : 2e de couv.) grâce au texte et aux images, et même que la seule mention du titre peut « déclenche[r] les fantasmes érotiques » (Papin, 1991 : 10) ou que le désir mutuel en sera ravivé[271]. On se défend cependant d'en faire un « ouvrage pornographique[272] » (Daniélou, 1992 : 10; Johnson, 2000 : 7), tout en se désolant que cette étiquette ait été souvent accolée au *Kāmasūtra* (cette fausse réputation est toujours imputée aux autres, donc, ce sont eux qui

---

[263] Cf. Doniger, 2004 : 7; Papin, 1991 : 10; Ramsay et autres, 2002 : 229.

[264] Cf. Sinha, 1997 : 8 (« a hot book »).

[265] Cf. Papin, 1991 : 11 (« réputation de licence » et « salace »); Sinha, 1997 : 8 (« salacious »). Dans Clarac (1961), étonnamment, la seule référence à la sexualité est l'adjectif « licencieuse », mais ce texte semble avoir été écrit en 1925.

[266] Johnson, 2000 : 7; Wikoff et Romaine, 2003 : xxiii, 3.

[267] J'ai trouvé peu d'explications pour définir ces « livres de chevet ». Hart (2002 : 40) fait référence aux « pillow books » chinois comme des manuels « disposés près de l'oreiller (d'où leur nom) et conçus pour satisfaire la curiosité d'hommes et de femmes soucieux de bien faire l'amour [...]. »

[268] Doillon, 2002 : 11; Doniger et Kakar, 2002 : xxi, liii; Goldenson et Anderson, 1989 : 142; Papin, 1991 : 23; Pilon, 2001 : 26 (« Dans le langage populaire, on utilise souvent l'expression "Kama Sutra" pour désigner les positions de l'amour. »), 27; Pinkney, 2002 : 98; Sinha, 1997 : 8; Wikoff et Romaine, 2003 : 3.

[269] Cf. Goldenson et Anderson, 1989 : 142.

[270] Doniger, 2004 : 72-73, 74, 75; Doniger et Kakar, 2002 : xxviii; Pilon, 2001 : 26, 27; Pinkney, 2002 : 102, 132; Sonntag, 2001 : 6; Sussman, 2001. Cf. Comfort, 1963 : 124; Dean, 2002 : 21, asanas 12, 14; Doillon, 2002 : 11; Gaboury, 2002 (caricature dans laquelle 3 couples sont au service des urgences dans un hôpital parce qu'ils ont voulu essayer des positions du *Kāmasūtra*); Papin, 1991 : 10 (postures « impraticables »), 23 (« alambiquées »); Pinkney, 2002 : 88, 96, 107, 116, 118 (« improbable »); Ramsay, 2002 : 221 (« cirque érotique »), 229 (« impraticables »); Sinha, 1997 : 8; Sonntag, 2001 : 7, 109 (« un impossible enchevêtrement de membres »), 121; Sonntag, 2002 : 7, 121; Wikoff et Romaine, 2003 : 4e de couv. (« But you're not expected to be a gymnast! »), 4. Les iconographies présentées sont également très acrobatiques (par exemple dans Pinkney, 2002).

[271] Johnson, 2000 : 2e de couv.

[272] Cf. Doniger et Kakar, 2002 : liv, lxiv (à l'époque victorienne); Papin, 1991 : 18; Pinkney, 2002 : 21.

sont dans l'erreur!). Par contre, on promet un monde où la sexualité n'a pas de règles[273]. Il s'agit d'une idée bel et bien présente dans le *Kāmasūtra* (entre autres, **2** : II : 31[274] ou **2** : IX : 45[275]) et abondamment citée dans mon corpus[276]. On décrit également cet univers comme étant basé avant tout sur le plaisir[277], sa recherche et son perfectionnement[278], et à la limite le droit à la jouissance (Wikoff et Romaine, 2003), tout en étant « un hymne à la tolérance et à la raison » (Johnson, 2000 : 11). N'oublions pas que le plaisir (sexuel ou non) est devenu un enjeu important dans les sociétés euro-américaines, ce dont nous reparlerons plus loin. J'ai également trouvé l'idée d'une célébration de la relation sexuelle (Sonntag, 2001 : 6; 2002 : 6), suivant le modèle d'une étude de psychologie sexuelle (Doniger et Kakar, 2002 : 2e de couv.). Pour Pinkney (2002 : 47), « Le texte des *Kâma Sûtra* est parvenu jusqu'à nous et a acquis sa notoriété précisément en raison des passages traitant d'aspects explicitement sexuels, et non pas à cause de son statut de science universellement reconnue. » Enfin, on insiste sur le caractère culturel et civilisé du livre[279]. Doniger et Kakar (2002 : liii) rectifient ainsi la réputation du *Kāmasūtra* : « The real *Kamasutra*, by contrast, is not the sort of book to read in bed while drinking heavily, let alone holding the book with one hand in order to keep the other free. »

Cependant, on saute immédiatement à un problème crucial : si le nom est connu, le texte l'est rarement et la réputation n'est pas aussi fondée qu'on oserait l'espérer. Plusieurs auteurs se

---

[273] Barua, 2001 : 12 (« Les deux seules classes de relations entre adultes jamais dictées socialement [!] – on les laisse presque entièrement à la discrétion des individus concernés – sont celles entre amis et entre amants. »), 16, 39; Money, 1998 : 189; Pilon, 2001 : 28 (« toutes les positions sont permises »); Roy et Gidwani, 1984 : 263-264. Inutile de préciser que l'anthropologie inclut la sexualité dans les sujets régis (du moins en partie) par la culture, la société et l'histoire.

[274] « [31]*The territory of the texts extends / only so far as men have dull appetites; / but when the wheel of sexual ecstasy is in full motion, / there is no textbook at all, and no order.* » (Vātsyāyana, **2** : II : 31. Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)).

[275] « [44]*Therefore, when a man has considered / the region, and the time, and the technique, / and the textbook teachings, and himself, / he may - or may not - make use of these practices. /* [45]*But because this matter is secret, / and because the mind and heart are fickle, / who could know who should do what, / and when and how?* » (Vātsyāyana, **2** : IX : 44-45. Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)).

[276] Pour **2** : II : 31 : Barua, 2001 : 39; Basu, 2001 : 51F; Doniger, 2001 : 83; Doniger et Kakar, 2002 : xviii, xlv; Dutt et Vātsyāyana, s.d., 75; Pinkney, 2002 : 68; Ramsay et autres, 2002 : 182; Upadhyaya, 1965 : 10; Wikoff et Romaine, 2003 : 327. Pour **2** : IX : 45 : Cotin, 2001 : 100; Doniger, 2001 : 84; Pinkney, 2002 : 102. Roy et Gidwani (1984 : 263-264) terminent même leur article sur le *Kāmasūtra* par les commentaires suivants : « But his principal advice is that in love one may do whatever one likes, whenever one pleases. Love respects no conventions and cannot be regulated, and in any case during love making no one bothers to remember the rules. » Le fait qu'il s'agisse des dernières lignes (et donc, de ce qui risque d'être le mieux mémorisé selon Doniger et Kakar [2002 : xix]) est ici particulièrement intéressant, si l'on suppose que cette idée, selon les auteurs, est celle qui résume le mieux le *Kāmasūtra*.

[277] Barua, S., 2001 : 13; De, 1997 : 2e de couv., 7; Papin, 1991 : 4e de couv.; André Berry, cité in : Ramsay et autres, 2002 : 229; Westheimer, 1994 : 160.

[278] Doniger et Kakar, 2002 : xlii; Sussman, 2001.

[279] Daniélou, 1992 : 10; De, 1997 : 7; Doniger, 2004 : 7, 9, 57-58; Johnson, 2000 : 2e de jaquette; Papin, 1991 : 4e de couv., 21-22, 28; Sinha, 1997 : 2e de couv.; Sonntag, 2001 et 2002 : 6.

plaignent d'ailleurs de l'absence de lecture du *Kāmasūtra*[280]. On pointe du doigt le fait que des traductions « [...] archaïques ont été reproduites et vendues dans le monde entier uniquement pour titiller les goûts de ceux qui ont une approche subreptice et lubrique du sexe, pour être lues sous les couvertures, ou reluquées. » (Barua, 2001 : 17). De plus, on reproche l'approche empreinte de « vulgarité » (Basu, M., 2001 : 7H; Johnson, 2000 : 7) dans la présentation du texte et dans l'iconographie, ce qui l'associe à la pornographie[281] : on racolerait le client avec de la fausse publicité et des préjugés, en lui donnant une idée fausse de ce qu'est le *Kāmasūtra*[282]. Sinha (1997 : 12), pour sa part, met sur le compte de Burton la réputation qui entoure le *Kāmasūtra* en Occident. Cependant, il est à noter que seules Wikoff et Romaine (2003 : 5) conseillent directement de lire le *Kāmasūtra*. Ailleurs, on se contente d'expliquer que tous les autres textes sont erronés (sauf celui que le lecteur a en mains), sans pousser le lecteur à vérifier personnellement (Barua, 2001 : 17; Doniger et Kakar, 2002 : lix; Papin, 1991 : 10-11).

L'engouement pour le *Kāmasūtra* (ou, du moins, pour l'idée qu'on s'en fait) à la fin du 20e siècle et au début du 21e a de quoi surprendre, en particulier si on tient compte du fait qu'il est peu lu en définitive. Son lien avec la sexualité est presque toujours souligné, même si c'est pour se plaindre de sa fausseté ou, du moins, de son manque de justification. Certains fourniront ainsi des motifs plus ou moins précis pour l'utilisation du *Kāmasūtra* aujourd'hui, en particulier pour sa lecture, que nous allons décrire dans la prochaine section.

b) Raisons de l'utilisation du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés

On peut se demander pourquoi il faudrait lire le *Kāmasūtra*, mais surtout pourquoi on devrait le lire dans sa version originale (traductions du *Kāmasūtra*) ou lui préférer une version moderne (produits dérivés du *Kāmasūtra*). La première réponse concerne la sexualité, bien sûr, tandis que la seconde, plus complexe, se situe au niveau du caractère à la fois moderne et traditionnel, ainsi que de son aspect valide ou périmé, attribués au texte selon les auteurs et les situations. J'ai identifié dans mon corpus quatre points de vue différents : l'ancienneté du *Kāmasūtra* comme avantage ou comme inconvénient, son besoin de mise à jour et sa modernité.

---

[280] Doniger et Kakar, 2002 : l; Papin, 1991 : 4e de couv., 9; Pinkney, 2002 : 47; Sinha, 1997 : 8; Wikoff et Romaine, 2003 : 4.

[281] Daniélou, 1992 : 10; Johnson, 2000 : 7; Pinkney, 2002 : 21.

[282] Doniger, 2004 : 7; Doniger et Kakar, 2002 : xi, liii; Johnson, 2001 : 2e de couv.; Papin, 1991 : 9, 12, 17; Pilon, 2001 : 26; Pinkney, 2002 : 21, 41; Sinha, 1997 : 2e de couv., 8; Wikoff et Romaine, 2003 : 3-4.

Par rapport à la sexualité, on ne promet que des avantages de la lecture du *Kāmasūtra* : plaisir sexuel augmenté et prolongé[283] dans une sexualité « plus attrayante » (Sonntag, 2001 : 2e de couv., 4e de couv.) et « piment[ée] » (Sussman, 2001 : 4e de couv.), épanouissement qui passe par la vie sexuelle[284], tout en garantissant des relations amoureuses « complète[s] et valorisante[s] » (Pilon, 2001 : 27; cf. Comfort, 1963 : 128), voire un chemin vers la spiritualité[285].

Par rapport au choix entre le *Kāmasūtra* et ses produits dérivés, voici les quatre opinions défendues par les auteurs de mon corpus.

1) *Ancienneté (positive) du* Kāmasūtra*, donc validité prouvée par le temps*[286] : On constate que le *Kāmasūtra* appartient à une longue histoire de textes érotiques hindous, à ce qu'on conçoit comme un héritage « qui se perd dans la nuit des temps » (si on me passe l'expression)[287]. Il s'agit à la fois d'un « classique[288] » ou en connexion avec des livres sacrés pour quelques-uns[289], en tout cas très ancien[290]. Cette situation enviable, celle d'avoir résisté au test du temps, justifie-t-elle *a posteriori* le succès occidental du *Kāmasūtra*? Poussée à l'extrême, la recommandation se résume à utiliser le *Kāmasūtra* sans aucune précaution, sous prétexte qu'il est universel et convient à tous, à toutes les époques et dans toutes les sociétés : « Sous d'autres cieux, en d'autres temps et avec d'autres mots, mais grâce à des moyens assez semblables, les hommes recherchent le même bonheur, vivent les mêmes angoisses, goûtent les mêmes voluptés et s'accrochent à leur jeunesse tant qu'ils

---

[283] Sonntag, 2001 : 4e de couv.; Sussman, 2001 : 4e de couv.; Upadhyaya, 1965 : 39, 47

[284] Barua, 2001 : 13; Sonntag, 2001 : 3e de couv.; Sussman, 2001 : 4e de couv. (« pour laisser libre cours à votre créativité. »).

[285] Dean, 2002 : 10-11; Sussman, 2001 : no 106 à 109. Notons que le *Kāmasūtra* est également l'objet d'un fantasme, celui de toutes les connaissances qu'on est censé y acquérir.

[286] Basu, 2001 : 64H; Clarac, 1961; Comfort, 1963; Cressey, 1998; Daniélou, 1992 : 7-8; Doniger, 2001 : 82; Doniger, 2004 : 57; Doniger et Kakar, 2002 : 2e de couv., xxxiv; Fezas, 1994 : 146; Johnson, 2001 : 2e de jaquette; Money, 1998 : 188; Pinkney, 2002 : 24, 31, 34, 39; Sinha, 1997 : 2e de couv., 10; Spayde, 1996 : 56.

[287] Cf. le même principe par Vātsyāyana dans la section 3.2.3.3 [« Mythe d'origine du *Kāmasūtra* », p. 156 et sqq.].

[288] De, 1997 : 7 (sur « l'amour et l'art de faire l'amour »); Johnson, 2000 : 9 (sur l'érotologie hindoue); Rivière, 1995 (mis en parallèle avec la Bible et *Le Capital* de Marx); Sinha, 1997 : 2e de couv. (« of the arts of love » et « human masterpiece »); Wikoff et Romaine, 2003 : 2e de couv. (sur l'amour). Cf. Hampiholi (1988) et le *Kāmasūtra* comme référence classique pour la poésie et le théâtre indiens.

[289] Gotlib, 2000 : 74 (« [...] je suppose que c'est une citation extraite du Koran, du Kama-Soutra, du livre de Bouddha ou d'un autre texte sacré ancien »); Rivière, 1995. Rappelons qu'il s'agit d'une boutade pour Gotlib (2000).

[290] Cf. 3.2.2 : « Datation et lieu d'origine du *Kāmasūtra* », p. 144 et sqq.

n'ont pas saisi que l'issue se trouve ailleurs[291]. » (Papin, 1991 : 21). Il y a par contre une alternance entre le familier et l'étrange (ou l'exotique[292]) :

> Nous assistons, dans le texte et les images du *Kâma Sûtra*, à la rencontre de deux mondes : celui de la sexualité et celui de l'Inde ancienne. Nous partons d'un double principe : que l'approche de la sexualité nous sera familière, puisque la sexualité est chose universelle, et que les représentations de l'Inde ancienne nous seront étrangères, puisqu'il s'agit là d'un monde révolu, appartenant à une galaxie lointaine. De fait, c'est en grande partie ce qui se passe, mais quelques renversements intéressants viennent démentir notre attente : certaines pratiques sexuelles présentent pour nous un caractère étranger (pour Vâtsyâyana, on s'en souvient, la sexualité humaine est affaire de culture et non de nature) ou même parfois répugnant; et, à l'inverse, certains aspects culturels nous sont étrangement familiers ou, à défaut, nous paraissent charmants et compréhensibles, dans la mesure où ils nous confirment que les habitants de l'Inde ancienne, tout comme nous, ôtaient bel et bien leur pantalon une jambe à la fois. [...] C'est la manière dont, sans cesse, différentes perceptions s'entrecroisent – "Comme c'est bizarre!", "Oh, je sais exactement ce qu'elle ressent!", "Comment peut-on faire ça?", "Je me souviens d'une fois, il y a bien des années, où..." –, qui confère au *Kâma Sûtra* son mystérieux attrait. (Doniger, 2004 : 57-58; cf. Doniger et Kakar, 2002 : lxvii).

2) *Ancienneté (négative) du* Kāmasūtra, *donc invalidité pour notre époque puisque la tradition est comprise comme une stagnation :* « The Indian erotic writings are based originally on astute observation – long transmitted, however, and fossilized by authority. » (Comfort, 1963 : 125[293]). On perçoit par ailleurs, en parallèle avec les louanges sur la maîtrise du sujet érotique, un certain malaise face à des situations délicates idéologiquement, comme la question du statut de la femme en Inde ancienne[294] et les croyances physiologiques[295], ce qui conduit à déclarer le document invalide pour notre époque, en tout ou en partie[296].

---

[291] Cf. Basu, 2001 : 8H (« conceptions [...] éternelles et universelles »); Daniélou, 1992 : 12 (« valable pour tous les temps et en tous lieux »); Johnson, 2000 : 11 (« dont la valeur est intemporelle et universelle »); Wikoff et Romaine, 2003 : 4e de couv. (« You know that the *Kama Sutra*'s sensual secrets are practised around the world. »).

[292] Gervereau (2003 : 74) parle de l'exotisme comme d'un « décalage qui autorise les fantasmes » et définit quatre rapports à l'exotisme : « [...] quatre gradations finissant d'ailleurs par se côtoyer dans le temps, peuvent être dégagées : le fantasme pour le lointain, prétexte à débridement [...], la fascination du voyageur qui magnifie le lieu [...], le regard se voulant analytique de l'ethnologue [...], et celui qui souhaite pénétrer dans la culture étrangère [...]. » (Gervereau, 2003 : 78). Ainsi, la description des pièces dans le *Kāmasūtra* (**1** : IV : 3-4) peut servir à créer l'atmosphère exotique qu'on retrouve dans les produits dérivés (De, 1997 : 24-28; Hooper, 1996 : 17 et 1998 : 23).

[293] Cf. Basu, 2001 : 7H (« [le *Kāmasūtra*] ne devant ses lettres de noblesse qu'à son ancienneté »).

[294] Barua, 2001 : 22; Basu, 19H-20H, 64H; Comfort, 1963 : 124-125.

[295] Barua, 2001 : 33; Comfort, 1963 : 126; Doniger, 2004 : 60-61 (sur la pharmacopée); Sinha, 1997 : 10 (sur la classification selon la grosseur des organes génitaux).

[296] Basu, 2001 : 8H; Doniger, 2001 : 92 (sur les questions politiques); Doniger, 2004 : 11 (sur la véracité des sections décrivant le coït avec plusieurs femmes), 61-62 (sur les appellations des techniques sexuelles), 66 (sur les raisons justifiant l'adultère); Pilon, 2001 : 27 (sur les compliments à la femme); Pinkney, 2002 : 161 (sur le mariage); Spayde, 1996 (sur le côté « politiquement incorrect » du *Kāmasūtra*). Indirectement, Barua (2001) a fait un certain « ménage » dans ce qu'il a choisi de présenter (censure par omission) : ainsi, la section sur les épouses (livre **4**) est très courte (probablement la plus difficile à justifier dans un contexte moderne qui vise l'égalité entre les genres), tandis qu'on ne fait aucune mention des recettes magiques dans le livre **7** (on parle seulement des objets sexuels [a-t-on eu peur des conséquences si on les « essayait à la maison »?]).

Doniger (2004 : 61) rapporte de façon humoristique un exemple à partir des recettes ésotériques contenues dans le *Kāmasūtra :* « Une remarque du commentateur sur ce point ("Faites en sorte que la femme désirée ne se dise pas : l'homme qui m'étreint a le pénis enduit d'une pommade") a inspiré, chez un lecteur au moins, la remarque suivante : "Pour vous laisser lui faire l'amour avec tout ce fatras, il faudrait que la femme soit déjà sacrément amoureuse!"[297] » Pinkney semble mal à l'aise avec plusieurs éléments du *Kāmasūtra :* ainsi, elle déplore le « patriarcat » de l'Inde ancienne (Pinkney, 2002 : 118); elle décrit les ingrédients utilisés dans une recette pour subjuguer la femme désirée (**7** : I : 26) comme « immondes » (Pinkney, 2002 : 125) au sein d'une « perspective païenne » (Pinkney, 2002 : 125).

3) *Mise à jour du* Kāmasūtra *:* Tandis que certains auteurs préviennent qu'ils ont modifié le texte de Vātsyāyana[298], d'autres le replacent dans le contexte propre à nos sociétés contemporaines avec des commentaires[299], comme Doniger (2001 : 85) : « In our day, the author of a text like this might like to protect himself against possible lawsuits : "I got a whiplash from practicing position #15."[300] ». Toute la partie sur le mariage et le comportement des épouses est commentée abondamment[301]. Par exemple, dans l'extrait suivant :

> [1] Bien qu'il arrive que les rois et les nobles fortunés usent de nombreuses épouses pour se donner une descendance, les conseils fondamentaux présentés dans les *Kâma Sûtra* sont destinés au citoyen ordinaire aux prises avec deux épouses. [2] Cet homme plein d'initiative – ou alors fantasque – peut invoquer n'importe laquelle des raisons ci-dessus[302]

---

[297] Cf. Doniger et Kakar, 2002 : lxvii. Cf. les recettes amoureuses du *Kāmasūtra* (Vātsyāyana, **7** : I : 25, 27, 28). Dans **7** : I : 28 (Trad. de Doniger et Kakar (2002)), on donnera par exemple le conseil suivant : « If you cut the knotty roots of the milkwort and milk-hedge plants into pieces, coat them with a powder of red arsenic and sulphur, dry and pulverize the mixture seven times, mix it with honey, and spread it on your penis, you put your sexual partner in your power. »

[298] Notamment : « Aujourd'hui, ce Guide du Kama adopte les anciennes sagesses sur les plaisirs de la complaisance éclairée, pour les remodeler aux normes, aux besoins et au langage des temps modernes. » (Barua, 2001 : 17).

[299] Barua, 2001 : 17; Basu, 2001 : 19H, 29H, 31H, 45H, 64H; Comfort, 1963 : 119, 123-124; Daniélou, 1992 : 12; Doniger, 2001 : 85, 89; Doniger, 2004; Doniger et Kakar, 2002 : xix; Johnson, 2000; Johnson, 2001 : 2e de couv., 4e de couv.; Papin, 1991 : 11; Pilon, 2001; Sinha, 1997 : 2e de couv., 8-9, 15; Spayde, 1996 : 56.

[300] Repris dans Doniger et Kakar (2002 : xix. Hooper (2003b : 4) indique en effet : « The more athletic positions in this book may prove to be too dangerous for some readers. Please do not attempt these positions if you suffer from any kind of physical pain or restricted movement, or if you are physically unfit. »

[301] Pinkney, 2002 : 146-181. Les sujets délicats pour les lecteurs occidentaux provenant du *Kāmasūtra* n'ont pas toujours été les mêmes au fil du temps : ainsi, Burton (1985 : 173-174) s'est senti obligé d'ajouter une introduction au livre **6** sur les courtisanes et fait un plaidoyer en leur faveur. Dans le contexte victorien, l'infériorité de la femme (livre **4**, ce qui pose problème aujourd'hui) choquait moins que la prostitution socialement valorisée décrite dans le *Kāmasūtra*.

[302] Pinkney (2002) s'est basée sur la traduction de Daniélou (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992). Les raisons mentionnées sont les suivantes : « Parce que sa femme est sotte, peu sérieuse ou incapable d'avoir des enfants, parce que stérile ou simplement parce qu'il aime le changement, le héros désire se remarier. Il arrive aussi que ce soit le fait qu'elle n'engendre que des filles qui l'incite à prendre une autre épouse. » (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 : 330. Trad. de Daniélou. Équivalent : **4** : II : 1).

> comme prétexte à ses secondes noces. [3] Si la première épouse n'a pas suivi les indications de Vâtsyâyana, l'arrivée d'une rivale n'a évidemment rien de surprenant. [4] En Inde, où c'est en général le fils aîné qui prend soin des parents, un couple sans garçon sera privé de soutien durant ses vieux jours. [5] C'est pourquoi il est du devoir de la mère, si elle n'a que des filles, d'inciter son époux à prendre une autre femme. (Pinkney, 2002 : 178. J'ai ajouté la numérotation des phrases.)

Les phrases [2] et [5] correspondent à des parties du *Kāmasūtra* (**4** : II : 2), tandis que les phrases [1], [3] et [4] sont des explications rajoutées par Pinkney. En effet, le lecteur occidental et novice en indianisme ou en anthropologie pourrait notamment avoir quelques problèmes à comprendre l'importance d'avoir des fils. Comme plusieurs auteurs, Pinkney (2002 : 149-151, 158) se sent obligée de parler de l'idéologie amoureuse en Occident en l'opposant avec celle en vigueur dans le *Kāmasūtra*. Elle y décrit des mariages décidés par les parents, alors que, justement, Vātsyāyana (**3** : V : 12-22) prône plutôt le mariage *Gândharva*, c'est-à-dire par consentement mutuel entre les partenaires (qu'on peut décrire comme un mariage d'amour).

Dans un autre genre, Wikoff et Romaine (2003 : 2e de couv.) vantent leur ouvrage en ces termes : « *The Complete Idiot's Guide to the Kama Sutra, Second Edition*, presents to modern lovers, who want to enrich their relationships through the intimacy of sexual loving, what was required learning for couples nearly two dozen centuries ago – in easy-to-understand, everyday language for our modern time. » C'est donc par rapport au vocabulaire qu'elles ont « modernisé » le texte.

4) *Modernité du* Kāmasūtra : On déclare que le *Kāmasūtra* est « instructif » (Barua, 2001 : 2e de couv.) sur les rapports de genre, « pratique » (Barua, 2001 : 2e de couv.), qu'il contient des « recommandations [...] appropriées » (Barua, 2001 : 134) ou des idées encore justes de nos jours[303], voire « d'une actualité surprenante » (Daniélou, 1992 : 12), surtout par rapport à la sexualité[304]. Sonntag (2001 : 10) conseille de travailler sur la posture du corps en général à l'aide du *Kāmasūtra* (et du yoga), Money (1998 : 186) note les liens entre le *Kāmasūtra* et la sexologie moderne[305], tandis que pour Doniger, cette modernité dépend de la section du texte :

> Book Six is also the one that speaks most directly to both a modern woman and a modern man, since this is the one section of the text that imagines both men and women as more or

[303] Basu, 2001 : 9H, 31H; Comfort, 1963 : 123-124; Dean, 2002 : 10, 11; Doniger, 2001 : 91-92; Doniger, 2004 : 64-65, 68-69; Pinkney, 2002 : 251; Sinha, 1997 : 2e de couv., 10, 13.

[304] Barua, 2001 : 2e de couv.; Dean, 2002 : 11; Sonntag, 2001 : 3e de couv.

[305] Money (1998 : 191) propose même de prendre le *Kāmasūtra* comme modèle pour la sexologie moderne.

> less free agents, constrained by the man's lust and the woman's need for money, it is true, but not by an assumption of the natural passivity of the woman [...]. In Book Six, by contrast, the woman's thoughts on such subjects as how to get a lover, how to get rid of him, how to tell when he is cooling toward her, ring remarkably true in the twenty-first century. [...] The other Book that speaks to the modern reader is Book Five, on the seduction of other men's wives. (Doniger, 2001 : 91-92).

Doniger et Kakar (2002 : lxvii) remarquent également que : « In our time, when sexually explicit novels, films, and instruction manuals are available everywhere, the parts of the Kamasutra that have previously been most useful are now the least useful : the positions described in Book Two. Today they can inspire only a few reactions : 'I already do that' or 'I've thought of doing that' or 'I never thought of that, and wouldn't want to try it now' or 'I never thought of doing that, and I think I'll try it now.' »

Pour résumer, nous venons de voir pourquoi on réédite des traductions du *Kāmasūtra* (parce qu'il est toujours valide et parce qu'il s'agit d'une vision historique d'une autre société) et pourquoi on en fait des produits dérivés (parce qu'il est, en partie, moderne, mais que certains de ses éléments – ou même l'ensemble – doivent être mis à jour ou réinterprétés pour correspondre à notre société). Doniger (2004 : 57-70) remarque que l'intérêt du texte vient probablement du va-et-vient entre diverses perceptions : le familier et l'étranger, le dégoût et la curiosité, l'exotisme et le refus. Si le texte original pose problème dans certains cas, une partie de ce rejet vient de la traduction attribuée à Burton, qui est loin d'être parfaite.

2.2.3.3 Critiques modernes de la traduction de Burton

Encore aujourd'hui, la traduction de Burton du *Kāmasūtra* continue de faire couler beaucoup d'encre. Elle a, certes, déclenché plusieurs réactions lors de sa parution à la fin du 19e siècle. Cependant, puisqu'elle demeure l'une des plus accessibles (peut-être parce qu'elle est libérée des droits d'auteur), il faut bien justifier la production de nouvelles traductions. Nous verrons ici les raisons des critiques modernes sur la traduction de Burton, ainsi que les erreurs précises qui lui sont reprochées.

On s'entend pour dire que la traduction de Burton est très inexacte[306]. Une des raisons évoquées se résume à une mauvaise connaissance du sanskrit, tant chez Burton que chez Arbuthnot, et à leur ignorance de la littérature sanskrite[307]. Sinha (1997 : 12) explique ces erreurs par les altérations dans

---

[306] Doniger et Kakar, 2002 : 2e de couv., l-lviii; Pinkney, 2002 : 30-31; Sinha, 1997 : 12. Sauf Basu (2001 : 8H), source peu sérieuse, qui déclare que : « [...] les premiers traducteurs sont restés fidèles à l'esprit et à la lettre du texte. »

[307] Doniger et Kakar, 2002 : liii-liv; Hampiholi, 1988. Cf. Sinha, 1997 : 12. N'oublions pas, cependant, que ni Burton, ni Arbuthnot, ne sont aujourd'hui considérés comme les responsables de cette traduction (cf. p. 77 et sqq.).

les copies incomplètes qui furent utilisées, ainsi que par le travail de Burton pour améliorer le style d'écriture, où plusieurs nuances de l'original furent perdues. Il ajoute :

> And his Victorian habit of concatenating upwards of twenty separate sutras into paragraphs sometimes two and a half pages long turns Kama Sutra's delicate observation into dry and often baffling reading. Against this one must set the fact that Burton was a pioneer, with no previous translation to guide or inform him, and that Kama Sutra formed only a tiny part of his research, of which The Arabian Nights was his greatest triumph, into the manners of the ancient East. (Sinha, 1997 : 12).

Outre d'avoir rendu le *Kāmasūtra* aride, on reproche à Burton sa tendance à inclure dans sa traduction les commentaires utilisés pour la faciliter et la compléter, et cela à l'intérieur du texte du *Kāmasūtra* et sans les différencier de celui-ci[308]. De plus, étant donné qu'on ne possède pas le texte reconstruit du *Kāmasūtra* en sanskrit de l'équipe de Burton, il est difficile d'établir exactement en quoi la traduction de Burton est déviante, ni d'où partent ces dérives – ce peut être par rapport à une copie utilisée, au choix d'un point de vue particulier de lecture, aux pandits, à Arbuthnot ou à Burton. Cependant, la traduction de Burton, en plusieurs endroits, contraste avec les autres et est souvent la seule à faire état de certains éléments (Doniger et Kakar, 2002 : lv). Les erreurs rapportées dans Burton par rapport à l'original de Vātsyāyana sont les suivantes :

1) dans **2** : VI : 24[309], il y a une polémique au sujet de l'interprétation au sens propre ou au sens figuré des noms pour les coups. Burton les interprète au sens propre, c'est-à-dire comme l'utilisation d'instruments (des pinces, des ciseaux, des clous, des perceuses) pour infliger des blessures[310]. Par contre, Daniélou (1992), Doniger et Kakar (2002), Dutt et

---

[308] Doniger et Kakar, 2002 : note 48, p. xxxvii. Cette tendance est aussi présente dans la traduction de Daniélou (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992). Voir également les explications sur la tradition des commentaires sur le *Kāmasūtra* (Burton, 1985; Comfort, 1963 : 121; Cotin, 2001 : 19; Daniélou, 1992; Doniger, 2001; Doniger, 2004; Doniger et Kakar, 2002; Fezas, 1994 : 146; Frédéric, 1987b : 589; Johnson, 2000 : 11; Papin, 1991 : 7, 16; Pinkney, 2002; Roy et Gidwani, 1984 : 263; Sinha, 1997 : 11; Upadhyaya, 1965) (cf. 3.2.4.2 : « Érotologie hindoue : ... », p. 164 et sqq.).

[309] « [24]There are four forms of slapping used in the South that, when added to those already discussed, make eight : the "wedge" applied to the chest, the "scissors" on the head, the "drill" on the cheeks, and the "tongs" on the breasts and sides. Marks made by "wedges" in this way can be seen on the chest of young women there. This is a particular local custom. » (Vātsyāyana : **2** : VII : 24. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Cf. Comfort, 1963 : 120

[310] « The wedge on the bosom, the scissors on the head, the piercing instrument on the cheeks, and the pinchers on the breasts and sides, may also be taken into consideration with the other four modes of striking, and thus give eight ways altogether. But these four ways of striking with instruments are peculiar to the people of the southern countries, and the marks caused by them are seen on the breasts of their women. They are local peculiarities, [...]. » (Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985 : 79. Trad. de Burton (équivalent : **2** : VII : 24)). Burton n'est pas le seul à y voir des pratiques sadomasochistes utilisant des outils (cf. Barua, 2001 : 53; Liseux, 1991; Papin, 1991 : 82-83; Sonntag, 2001 : 89) : on fait preuve d'ailleurs un certain malaise face à celles-ci et on se hâte de rapporter que Vātsyāyana les désapprouvait en ces termes : « [24] [...] This is a particular local custom. [25]But Vatsyayana says : It is a painful and barbarous thing to do, and not to be sanctioned. [26]So, too, one should not take any other custom used in one particular region and use it in another. » (Vātsyāyana : **2** : VII : 24-26. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Voir aussi les illustrations de Pichard (in Vātsyāyana, 2001), où les personnages utilisent des outils pour se marquer la peau. Pichard semble avoir poursuivi dans la veine sadomasochiste en montrant plusieurs femmes ligotées – pratique communément nommée *bondage* ou *BDSM* – (alors que l'idée est absente du *Kāmasūtra*).

Vātsyāyana (s.d. : 89), Sinha (1997) ainsi que Upadhyaya (1965 : 23) utilisent cette terminologie dans son sens symbolique, les mains rappelant par leur positionnement (les *mudras*) les outils mentionnés;

2) dans **4** : I : 19-21[311], alors que Vātsyāyana encourage l'épouse à parler durement à son mari s'il lui est infidèle, lorsqu'il est seul ou avec ses amis, Burton dit qu'elle ne devrait pas le blâmer, ni le chicaner, mais se réconcilier avec lui (et on ne fait pas mention d'adultère, mais bien de « misconduct », tandis que l'idée de magie amoureuse est aussi absente dans Burton[312]). Doniger et Kakar (2002 : lvi), après avoir commenté les termes mêmes de la traduction par rapport au sanskrit, se demandent si l'erreur par rapport au droit à la femme de parler durement est tout simplement naïve ou bien le reflet d'un préjugé sexiste;

3) la traduction de Burton gomme tous les dialogues du *Kāmasūtra* en utilisant le discours indirect et omet d'indiquer que certaines parties sont en vers (Doniger et Kakar, 2002 : lvi);

4) par rapport au vocabulaire, nous avons vu des critiques sur l'utilisation des termes *yoni* et *lingam* (cf. ci-dessus p. 95). De plus, on signale des anachronismes, comme d'identifier le tubercule *aluka* à la pomme de terre (**4** : I : 29), ainsi que des erreurs de traduction, comme de rendre avec « shampoo[313] » des pratiques qui s'apparentent davantage au massage et à la caresse qu'au nettoyage[314];

5) Doniger et Kakar remarquent que : « Most editions of the Burton translation exacerbate this quasi-scientific appearance by numbering lists that Vatsyayana does not number, or even count, in the Sanskrit original, such as the reasons for women to commit, or not to commit, adultery [**5** : I]. » (Doniger et Kakar, 2002 : xxi);

---

311 « [19]Midly offended by the man's infidelities, she does not accuse him too much, [20]but she scolds him with abusive language when he is alone or among friends. She does not, however, use love-sorcery worked with roots, for, Gonardiya says, "Nothing destroys trust like that." » (Vātsyāyana : **4** : I : 19-21. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

312 « In the event of any misconduct on the part of her husband, she should not blame him excessively, though she be a little displeased. She should not use abusive language towards him, but rebuke him with conciliatory words, whether he be in the company of friends or alone. Moreover, she should not be a scold, for, says Gonardiya, "there is no cause of dislike on the part of a husband so great as this characteristic in a wife". » (Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985 : 122. Trad. de Burton (équivalent : **4** : I : 19-21)).

313 Pinkney (2002 : 31) indique que *shampoo* vient de l'hindi *champo*, un verbe de commandement qu'on peut traduire par « presser ». Ainsi, le langage révèle un contexte colonial, où les Anglais n'apprenaient que des termes vernaculaires pour donner des ordres (Pinkney, 2002 : 31).

314 Cf. Vātsyāyana et Nefzaoui (Burton), 1985 : 58 (équivaut, dans la numérotation adoptée ici, à **2** : II : 27-28), 62 (**2** : III : 31), 64 (**2** : IV : 13), 85 (**2** : IX : 6-7), 89 (**2** : IX : 25), 103 (**3** : II : 27), 113 (**3** : IV : 40), 150 (**5** : III : 16), 181 (**6** : I : 22).

6) enfin, Pinkney (2002 : 30-31) constate que : « [...] la sensibilité victorienne de l'époque désapprouvant toute référence au lesbianisme, à la pédérastie et autres "perversions", de nombreux passages du texte original ont été traduits par des euphémismes ou ont été purement et simplement supprimés. » (Pinkney, 2002 : 30). Signalons toutefois que Pinkney utilise abondamment la traduction de Daniélou (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâtrî, 1992 et 1994), à laquelle on reproche justement de voir du lesbianisme là où il s'agirait plutôt d'une lecture possible, bien que critiquable (Doniger et Kakar, 2002 : xxxvii). On peut se demander également à quoi Pinkney pensait en parlant de « perversions »...

À la décharge du texte de Burton, les bourdes linguistiques sont plutôt rares dans le livre **2** sur la sexualité, ce que Doniger et Kakar (2002 : lviii) expliquent par la relative universalité (j'ajouterais : du moins en apparence) des pratiques sexuelles. Doniger souligne d'ailleurs que le goût de Burton pour l'érotique l'a conduit à une certaine vulgarité (« nasty bits » [Doniger, 2001 : 82]). Dean (2002 : 19) affirme également que Burton a établi de nouveaux standards pour la traduction du sanskrit en anglais, ainsi qu'une nouvelle catégorie littéraire, l'érotique hindoue[315]. On salue Burton comme un visionnaire dans sa démarche pour mieux comprendre le comportement humain (Comfort, 1963 : 120). Par contre, Comfort (1963 : 120) réclame l'établissement d'une « modern scholarly edition » de la traduction de Burton.

Pour résumer, on dira de la traduction de Burton qu'elle est : « highly mannered, padded, and inaccurate » (Doniger et Kakar, 2002 : 2e de couv.). En revanche, Basu (2001 : 8H) la commente en ces termes : « Certes, le texte originel est rédigé dans un langage suranné. Mais son auteur, qui le voulait dépourvu de vulgarité, a usé du sanskrit classique, et les premiers traducteurs sont restés fidèles à l'esprit et à la lettre du texte. » Rappelons que peu d'auteurs de mon corpus possèdent une maîtrise réelle du sanskrit, et que de telles critiques à l'égard d'une traduction demandent à être appuyées plus sérieusement dans plusieurs cas.

* * *

Nous avons vu ici une lutte contre le danger représenté par la censure, puis, comme on l'avait prévu, l'interdiction et la censure (mais celles-ci ne sont-elles pas dues ou aidées par celle-là?), avant de voir se multiplier les éditions dans une sorte de libération triomphaliste du texte. Après tout, nous disent les auteurs récents, nous valons mieux que nos ancêtres, puisque nous pouvons

[315] Cependant, le caractère non scientifique de Dean (2002) oblige à une réserve par rapport à ces informations ou, du moins, à davantage de vérifications. Cette catégorie littéraire présumée inventée par Burton pose en tout cas un problème par rapport à la définition même de *Kāmaśāstra* (cf. 3.2.4.2 : « Érotologie hindoue : ... », p. 164 et sqq.).

enfin apprécier et savourer, à juste titre, un texte immensément utile à l'humanité (!). Et l'on notera un peu partout ce sentiment de supériorité enfanté par le triomphe sur les conventions :

> Ce que nous faisons, c'est jeter sur lui [Éros] un filet d'abstractions – les « faits » et les « droits du sexe » dont les magazines féminins tiennent avec enthousiasme le registre hebdomadaire – qui nous procurent une maîtrise fictive, et nous permettent d'en tirer ce plaisir qui n'a rien de charnel, mais qui est notre plus grand plaisir : celui de nous sentir supérieurs à tous les mondes qui ont précédé le nôtre parce que notre science, notre « réalisme devant la vie » ont triomphé des préjugés qui les asservissaient. Chaque époque est esclave de ses conventions. Et la nôtre ne serait pire à cet égard que par sa prétention d'en avoir fini avec toutes les conventions. (Pierre Manet, cité in Guillebaud, 1998 : 90)

Il faut signaler le piège d'une vision historique amputée : dans le processus de vulgarisation et de condensation des informations, on se retrouve coincé par le côté insidieux de cette tâche. En effet, par le choix des savoirs transmis, on collabore souvent davantage à faire ressortir ce qu'on trouve important qu'à donner une idée juste des réalités expliquées (et j'inclus ma propre analyse dans cette critique!). Finalement, on obtient par exemple cette image hautement idéalisée de la société hindoue de l'époque de Vātsyāyana comme ayant accompli « [...] a complete and comfortable integration of religion and sex. Physical love was a natural element of spirituality. A core belief of ancient Hinduism was that passionate loving in this life would lead to eternal bliss in the next. » (Wikoff et Romaine, 2003 : 6). La réalité est probablement moins tranchée. Même si l'image populaire de l'Inde est romantiquement liée à une influence et à une recherche spirituelle (avec, au premier plan, les rayonnements sur les musiciens, philosophes, poètes depuis les années 60 notamment [cf. Gabin, 2002]), la réception du *Kāmasūtra* demeure liée principalement à la sexualité et encore plus au plaisir charnel. C'est, du moins, ce qui en ressort de prime abord. Il n'aura donc pas été superflu, dans l'optique d'une société occidentale soucieuse de moralité sexuelle, d'en interdire l'approche. Peut-on nécessairement tirer de grandes conclusions sur une telle société, s'interroge Arcand (1991 : 75) :

> Cela dit, au-delà de ces définitions ponctuelles qui informent sur l'état d'une société, la censure n'est pas nécessairement un bon témoin de l'état d'une civilisation. Les véritables interdits, tout ce qui est vraiment inconcevable pour une culture, n'ont pas besoin d'être relevés ou sanctionnés par la censure, de la même manière qu'il paraîtrait superflu [dans notre société] d'imposer par une loi l'utilisation de la fourchette ou d'interdire de consommer des araignées. (Arcand, 1991 : 75).

C'est parce qu'il est possible d'apprécier la sexualité (on le souhaite!) et qu'il est possible qu'elle soit la cause ou l'effet de débordements qu'il a été nécessaire d'en contrôler les manifestations. Il reste à indiquer les questions auxquelles le *Kāmasūtra* répond, selon les cultures et les époques. On aura deviné que, dans son contexte original, le texte tend à éclaircir ce que devrait être la vie de couple, alors que l'Occident y cherche plutôt la sexualité, avec pour finalité la connaissance de

celle-ci pour le 19e et le début du 20e siècle, et le plaisir pour la fin du 20e et le début du 21e siècle. Il est intéressant de constater que Sinha (1997 : 8) a utilisé la même approche pour l'Inde ancienne que celle prônée par Jauss (1990) en expliquant que : « The questions *Kama Sutra* sets out to answer are : with whom should this act be performed, under what circumstances should it be performed, and how should it be performed? » En fait, on y propose d'analyser le contexte (qui, quand, comment?) et les questions auxquelles le Kāmasūtra répond, en miroir de la méthode de Jauss. Nous reviendrons plus loin sur ce thème jusqu'ici esquissé, celui des représentations (comme image, symbole et spectacle tout à la fois) des sexualités à travers le *Kāmasūtra*.

Il est temps de préciser ce qu'est le *Kāmasūtra* dans sa version originale, avec sa forme, son contenu, et la société qui l'a vu naître.

Chapitre 3 Synchronies : Un objet culturel, le *Kāmasūtra*

Ce chapitre a pour but principal de répondre à une partie de mes interrogations de départ, soit de comprendre comment l'objet culturel *Kāmasūtra* a été interprété en Occident, question sous-jacente à celle de ce qu'il est et dans quel contexte il a été écrit. Il s'agit d'une interrogation qui présente plusieurs difficultés par rapport à la méthode à employer. Comme je ne demande pas directement leurs opinions et leurs versions des faits aux lecteurs (peu nombreux) du *Kāmasūtra* ou à ceux qui se retrouvent en contact avec lui de façon détournée (notamment par les rumeurs à son sujet), il me fallait trouver une autre base d'analyse. J'ai voulu ici expliquer comment on définit le *Kāmasūtra*, comment on le présente dans les textes de mon corpus. En quelque sorte, j'ai rassemblé des comptes rendus[316] sur mon sujet au sein de mon corpus, en présumant que chacune de ces présentations (souvent très courtes, par ailleurs) propose une vision, une interprétation du *Kāmasūtra*, qui guideraient le lecteur.

La fonction même de résumer l'œuvre de ces comptes rendus explique probablement pourquoi beaucoup d'auteurs de mon corpus commencent carrément leur texte en donnant une liste des caractéristiques du *Kāmasūtra* (avant de passer à d'autres sujets[317] ou non[318]), selon le meilleur de leurs connaissances, et à partir de ce qu'il représentait pour l'Inde ancienne. Autrement dit, on récapitule ce qui distingue le *Kāmasūtra* en quelques phrases, autant parce que le lecteur ne connaît pas vraiment le *Kāmasūtra* que pour démarrer avec une série de connaissances partagées entre l'auteur et son lectorat.

Dans mon corpus, on retrouve à peu près toujours le même type d'informations dans les descriptions du *Kāmasūtra :* la définition contient un résumé du contenu, la date d'écriture, un commentaire sur le style d'écriture et sur son auteur (seul l'ordre change parfois)[319]. Chez certains, cette démarche va très loin, dans des considérations spécialisées ou techniques (cf. Fezas [1994] sur

---

[316] Pour revenir à la notion de *paratexte* de Genette (1987), ces comptes rendus peuvent faire partie des introductions aux traductions du *Kāmasūtra*, ou encore à des préfaces. Il s'agit aussi des entrées (ou adresses) d'encyclopédie pour le *Kāmasūtra*. Plus généralement, presque toutes les introductions dans un produit dérivé littéraire du *Kāmasūtra* contiennent un compte rendu.

[317] Cf. Basu, 2001 : 7H; Burton, 1985 : 12-13; Comfort, 1963 : 119; De, 1997 : 7; Dean, 2002 : 10-13; Johnson, 2000 : 7, 9, 11; Papin, 1991 : 9-15; Pinkney, 2002 : 21; Sinha, 1997 : 8-9; Sonntag, 2001 : 6-7; Sonntag, 2002 : 6-7; Wikoff et Romaine : 2003 : 5-11.

[318] On peut ici parler d'analyses plus sérieuses, qui ne visent pas à utiliser le *Kāmasūtra* pour traiter d'autre chose (la plupart du temps de sexualité), mais bien à considérer le *Kāmasūtra* comme sujet principal (Daniélou, 1992; Doniger, 2001; Doniger, 2004 : 7-8; Doniger et Kakar, 2002 : xi-xlv; Fezas, 1994; Rocher, 1985; Upadhyaya, 1965).

[319] Il s'agit également, *grosso modo*, des sujets abordés dans ce chapitre.

la comparaison avec l'*Arthaśāstra*[320]; Money [1998] sur la question de la rétention du sperme; Rocher [1985] sur la place du *dharma*[321] au sein du *Kāmasūtra*). D'autres visent la synthèse plus générale tout en restant accessibles[322], alors que plusieurs ne s'en servent que pour pimenter leur discours d'une touche exotique (cf. Basu, 2001; De, 1997; Dean, 2002; Sonntag, 2001 et 2002; Wikoff et Romaine, 2003). Il faut tout de même accorder le crédit (même aux auteurs peu fiables sur la question) de chercher à mettre en contexte le *Kāmasūtra* et de l'expliquer, au moins en quelques mots (plusieurs ne le font même pas[323]!). On peut se demander si ces présentations, à la fois pour faire connaître et reconnaître le *Kāmasūtra* par le public, ne viseraient pas à justifier son existence et son utilité plutôt qu'à en acquérir une meilleure compréhension…

Ceci nous amène à discuter du contenu même des présentations et comptes rendus du *Kāmasūtra*. À travers les particularités du *Kāmasūtra*, on esquisse également une mise en contexte de celui-ci. Après le texte et les questions de contenu, de structure et de style du *Kāmasūtra* (cf. 3.1 : « Étude littéraire des caractéristiques du *Kāmasūtra* », p. 120 et sqq.), il faut bien toucher ici le paratexte : l'auteur, la date d'écriture et le lieu d'origine avant de décrire *grosso modo* une culture (cf. 3.2, « Informations contextuelles sur *le Kāmasūtra* », p. 140 et sqq.). Ce portrait du *Kāmasūtra* dans l'Inde ancienne a été brièvement esquissé plus haut (cf. 1.1.2: « Importance du problème : Pourquoi le *Kāmasūtra?* », p. 8 et sqq.), tout en méritant d'être approfondi ici.

On connaît en fait assez peu le *Kāmasūtra*. Il n'a pas été souvent étudié : la plupart des textes ont été écrits dans le cadre de la tradition des commentaires hindous, ou portent sur sa structure et sur son style. Les connaissances scientifiques restent pour la plupart à produire. J'ai donc choisi d'aborder le *Kāmasūtra* en premier lieu avec les données plus fiables, c'est-à-dire par rapport au livre en tant qu'objet d'analyse, pour ensuite compulser des éléments plus litigieux – par exemple, le contenu est plus objectif que la personnalité de l'auteur, du moins dans le cas qui nous intéresse.

Néanmoins, avant de commencer, je tiens à rappeler que, n'étant pas une spécialiste de l'Inde (ancienne ou moderne), et puisant à même un corpus principalement composé d'œuvres de vulgarisation, je ne puis souligner toutes les inévitables erreurs ou les nuances manquantes dans

---

[320] Sur l'*Arthaśāstra*, cf. p. 57, 126 (note 349), 127, 128 (note 357), et 164.

[321] Cf. section 3.2.4.1 (« Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) »), p. 159 et sqq.

[322] Clarac, 1961; Cohen, 1974; Cressey, 1998; Daniélou, 1992; Doniger et Kakar, 2002; Frédéric, 1987; Goldenson et Anderson, 1989; Laffont et Bompiani, 1958; Money, 1998 : 188; Papin, 1991; Renou, 1961 : 341; Roy et Gidwani, 1984; Westheimer, 1994.

[323] Cf. Barua, 2001; Bonafoux, 2003; Bourgeron, 2001; Cotin, 2001; Doillon, 2002; Fessou, 2002; Gaboury, 2002; Gotlib, 2000; Hooper, 2002; Koechlin, 2000; Pilon, 2001; Ramsay, 2002; Rivière, 1995; Spayde, 1996; Sussman, 2001.

plusieurs sujets. Mon but est de rapporter ce qu'on écrit (explicitement et, si possible, implicitement) à propos de cette œuvre, et non de circonscrire une « vérité » à son égard, ce qui étiquetterait du même coup des références comme des mensonges (de bonne foi ou non). Il importe donc d'analyser les différentes descriptions données sur le *Kāmasūtra* dans mon corpus sans leur donner un crédit auquel elles ne prétendent pas (notamment une valeur scientifique et/ou absolue), et sans non plus les dénigrer.

De plus, toujours dans l'optique d'une analyse de textes souvent non exhaustifs et tous publics sur mon sujet, j'ai dû puiser pour certains thèmes à même des textes qui ne faisaient pas partie de mon corpus afin de compléter les informations ou clarifier des références plus ou moins obscures pour un lecteur non expert en la matière[324]. Qu'on garde donc à l'esprit que beaucoup de nuances et de corrections seraient à apporter pour faire de cette section de mon mémoire un texte scientifique sur l'Inde (ce qui, de toute façon, ne correspond pas à ma problématique).

Dans la première partie de ce chapitre, « Étude littéraire des caractéristiques du *Kāmasūtra* » (p. 120 et sqq.), je traite du contenu, de la structure et du style du *Kāmasūtra*. Nous savons déjà que le *Kāmasūtra* est un texte, ce qui implique qu'on y raconte ou y explique quelque chose. Mais quoi, au juste? Au-delà des fameuses positions de coït, qui sait ce que contient le *Kāmasūtra*? Il serait plus que temps de l'ouvrir ou, à défaut, de le décrire avec précision (cf. 3.1.1, « Contenu du *Kāmasūtra* », p. 121 et sqq.). Pour ce faire, je me suis basée d'abord sur le *Kāmasūtra* lui-même, puisque les textes de mon corpus en donnent souvent une image tronquée[325]. Ensuite, j'ai analysé les descriptions générales données au sein de mon corpus sur les sujets abordés dans le *Kāmasūtra*, ce qui permet d'avoir une intuition préliminaire sur ce qui est considéré comme important dans le texte (en sous-entendu, « on en parle parce que c'est l'essentiel et on peut oublier le reste »). Le texte du *Kāmasūtra* sera également examiné du côté de sa structure et de son style. Il a été quelquefois étudié didactiquement en tant qu'œuvre. On parle ici de spécialistes de la littérature indienne, qui traite du *Kāmasūtra* non comme un ouvrage rare ou exotique, mais bien comme faisant partie d'une littérature nationale avec des particularités qu'il faudra relever[326]. De plus, cette

---

[324] Ces sujets sont : le contenu (résumés à partir du *Kāmasūtra* lui-même), la structure (en comparant les traductions du *Kāmasūtra*), le style (sur la question du théâtre, de la symbolique du nombre 64 et de l'utilisation des listes de pratiques sexuelles dans les produits dérivés du *Kāmasūtra*), la datation (afin de bien montrer la variété de celles-ci selon les auteurs), les mythes d'origine (pour identifier le personnage de Manu, qui ne l'était pas dans mon corpus), la place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (sur des termes techniques ou savants non expliqués dans mon corpus), et l'érotologie hindoue (avec des exemples de textes hindous).

[325] Cf. Annexe 3, p. 319, pour une liste des parties du *Kāmasūtra* mentionnées dans les sources de mon corpus (à l'exception de celles qui y font seulement référence en passant – voir Tableau 9 en page 64).

[326] Cf. section 3.2.3, « Éléments socioculturels du *Kāmasūtra* » (p. 148 et sqq.)

partie rassemble à la fois des commentaires sur la façon dont on perçoit le *Kāmasūtra* en Occident, en particulier sur sa crédibilité de façon générale, et les explications sur les significations du *Kāmasūtra* pour les hindous. À travers mon corpus, on utilise presque partout des expressions de quelques mots pour décrire le *Kāmasūtra*, et qu'on pourrait comparer à la définition d'un concept (ou encore l'exprimer comme le résumé le plus succinct possible du *Kāmasūtra*). Ces quelques termes, facilement analysables, résument non seulement un livre, mais surtout ce que pensent les personnes qui les ont écrites et ce qu'elles considèrent comme remarquable à propos du *Kāmasūtra*. La façon même de traduire les termes « *kāma* » et « *sūtra* » (qui composent le titre de notre sujet) dénote, elle aussi, un préjugé pour la chose sexuelle (comme on aurait pu s'en douter). Ces deux éléments (la description du *Kāmasūtra* et la traduction de ses termes) constituent un excellent indice de la façon dont on perçoit celui-ci (et comment, incidemment, on transmet cette conception).

Le *Kāmasūtra* devient ainsi une œuvre qui répond à certaines attentes à son époque, qui respecte certaines normes d'écriture propres à la littérature des *Kāmaśāstra* et qui fait preuve par moments d'un aspect très conventionnel en enjoignant le respect des règles sociales en vigueur. Cette constatation nous amène à préciser ce que j'appelle des « Informations contextuelles sur *le Kāmasūtra* » (p. 140 et sqq.), c'est-à-dire ce que nous savons de l'auteur, Vātsyāyana, les suppositions sur la date d'écriture du texte et sur le lieu d'origine, ainsi que la description du contexte socioculturel. Nous verrons de nombreuses réponses offertes à ces questions qui semblent simples, et pourquoi il est si difficile d'en parler de manière définitive. Il sera par contre possible de dessiner plusieurs traits sociaux à partir des connaissances bien établies chez les indianistes ou à partir du *Kāmasūtra* lui-même (pour le public visé). Dans l'optique où la façon de décrire la société de l'époque est représentative de l'impression qu'on souhaite dégager de l'œuvre, ces explications fournies dans mon corpus forment la base des conceptions du *Kāmasūtra* en Occident. Je ne prétendrai nullement décrire ici avec une totale exactitude le rapport entre le *Kāmasūtra* et sa société d'origine (cf. Jauss, 1990; Starobinski, 1990 : 15). Par contre, je montrerai comment, dans mon corpus, on perçoit cette relation. Par la suite, pour bien marquer la différence entre l'appréciation du *Kāmasūtra* en Occident de celle de l'Inde ancienne, nous verrons que celui-ci s'inscrit dans des traditions mythologique, littéraire et scientifique spécifiques. Il s'agit, en fait, d'expliquer comment l'origine divine du *Kāmasūtra* lui confère un certain poids, alors que sa participation à l'accumulation de savoirs dans le domaine érotique lui a donné une place centrale dans l'érotologie hindoue, où il a été repris, imité et abondamment commenté.

3.1 Étude littéraire des caractéristiques du *Kāmasūtra*

Le *Kāmasūtra* est, avant d'être un phénomène, un livre. Il a été, de ce fait, analysé du point de vue littéraire. Rappelons qu'il peut s'agir d'études plus spécialisées (et que mon but n'est pas de rivaliser avec elles), ce qui signifie aussi que nombre de sources dans mon corpus sont, au contraire, moins pertinentes (ou moins crédibles), tout en s'appliquant aux mêmes sujets d'écriture.

Ces analyses didactiques ont l'avantage d'être (peut-être) plus objectives, puisqu'on n'y interprète que rarement le texte. Lorsqu'elles proposent des explications, celles-ci restent plutôt fidèles au texte lui-même (au contraire de certains autres écrits, qui pratiquent impunément un syncrétisme confus – par exemple entre le *Kāmasūtra*, le tantrisme et l'érotisme chinois et japonais [cf. Douglas et Slinger, 1995; Hart, 2002]). Par contre, on n'y apprend justement pas grand-chose sur les relations des lecteurs occidentaux avec ce texte. J'ai voulu montrer ici un aperçu des résultats de ces recherches littéraires.

Mais avant d'y arriver, cette partie sera d'abord consacrée au contenu du *Kāmasūtra*. Je me suis basée sur le texte du *Kāmasūtra*, ce qui permettra une analyse directe de cette œuvre, avant d'examiner comment on la résume dans l'ensemble de mon corpus. Ici aussi, cette étude permettra d'identifier certaines tendances, notamment celles de combattre une réputation envahissante du *Kāmasūtra* comme livre érotique et qui traite de tout ce qui a trait à la sexualité (prétention assez audacieuse par ailleurs, même si c'était vrai).

Par la suite, nous verrons la structure du *Kāmasūtra*, tout en le comparant avec d'autres titres de la littérature hindoue. Les spécialistes nous diront que Vātsyāyana, en écrivant le *Kāmasūtra*, a respecté des formes littéraires qui nous sont peu familières, mais qui offrent une dialectique et un argumentaire qui ont souvent été imités lorsqu'on tentait de donner une saveur exotique ou authentique à un texte dans mon corpus.

Puis, nous retournerons dans l'ensemble de mon corpus pour voir comment on décrit le style du *Kāmasūtra*. En effet, on parlera de son érudition, de son aspect pédagogique et de sa beauté (tout pour nous donner le goût de le lire!). En dehors de l'admiration unanime qu'il provoque, le *Kāmasūtra* contient également des éléments ou des expressions qui reviennent comme des leitmotiv : les fameuses listes (de positions et de bien d'autres choses), mais aussi le nombre 64 à la signification magique.

Finalement, nous nous pencherons sur la façon dont les auteurs de mon corpus décrivent le *Kāmasūtra* avec des formules très courtes et convaincantes. Ces slogans permettent d'attirer l'attention du lecteur en lui mettant l'eau à la bouche. De même, la façon de traduire les termes *kāma* et *sūtra* nous permettra d'éclairer un peu plus la méthode employée pour lier le texte avec le domaine sexuel.

3.1.1 Contenu du *Kāmasūtra*

Il faut se rendre à l'évidence : le *Kāmasūtra* fait rarement partie du bagage littéraire d'un public occidental. On peut cependant se demander si la réputation de ce texte, selon laquelle il traite des positions de coït, est bien fondée. Il faudra répondre de façon ambiguë : oui, un chapitre du *Kāmasūtra* décrit une liste de mouvements amoureux; non, le *Kāmasūtra* ne se limite pas à cela (bien au contraire!). Sans vouloir nécessairement détruire ce mythe autour de l'œuvre, il serait temps de faire le résumé de celle-ci (avant d'analyser davantage celui-là). J'ai voulu ici décrire de façon très fidèle le *Kāmasūtra*, sans tomber dans l'impressionnisme ou le sensationnalisme. Le lecteur trouvera, livre par livre et chapitre par chapitre, les thèmes principaux ainsi que la composition générale de l'argumentation de Vātsyāyana. Par la suite, nous verrons comment d'autres auteurs de mon corpus effectuent un travail similaire pour leurs lecteurs, à savoir de présenter le *Kāmasūtra*. Nous terminerons avec le paradoxe de la totalité et de l'infinité de la chose sexuelle, inscrit en filigrane tout au long du *Kāmasūtra*, mais dont l'exhaustivité est contestée par les textes contemporains.

J'ai déjà décrit les thèmes généraux pour chacun des livres du *Kāmasūtra*. Afin de se faire une idée plus précise de ce qu'il contient, je reprends ici, chapitre par chapitre, la teneur du texte de Vātsyāyana. Le livre **1**, avec ses observations générales, est en quelque sorte un condensé des principes qui doivent être appliqués quotidiennement par un *nāgaraka*[327]: ainsi, on y décrit le mythe de création du *Kāmasūtra*[328] et sa table des matières[329] (**1** : I), les buts de l'Homme[330] (*dharma, artha* et *kāma*, le tout servant à justifier l'existence même du *Kāmasūtra* : **1** : II), les 64 arts[331] et la raison de leur étude (**1** : III), la vie quotidienne du *nāgaraka* (le citadin) (**1** : IV), les diverses

---

[327] Cf. p. 151 sur le *nāgaraka* (le citadin riche) et la section 3.2.3.1 (« Public visé en Inde ancienne », p. 149 et sqq.).

[328] Cf. 3.2.3.3 (« Mythe d'origine du *Kāmasūtra* », p. 156 et sqq.).

[329] Cf. 3.1.2 (« Structure du *Kāmasūtra* », p. 127 et sqq.).

[330] Cf. 3.2.4.1 (« Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) », p. 159 et sqq.).

[331] Cf. 3.2.3.2 (« Arts et savoirs », p. 153 et sqq.) et l'Annexe 3 (p. 319 et sqq.).

classifications des femmes (partenaires acceptables ou non : **1 :** V), et enfin les descriptions des amis du *nāgaraka* et de leurs fonctions (**1** : VI).

Le livre **2**, le plus célèbre, traite de la vie sexuelle avec, dans l'ordre, la classification des hommes et des femmes selon la grosseur de leurs organes génitaux[332], selon leur libido et selon le temps requis pour l'acte sexuel masculin, ainsi que la question de l'orgasme chez la femme (ce qu'il est et s'il est différent de celui de l'homme) et des types d'amour (**2 :** I). Suivent les classifications pour les étreintes (**2 :** II), pour les baisers (**2 :** III), pour les griffures (**2 :** IV), pour les morsures et les coutumes sexuelles selon les régions (**2 :** V), pour les positions de coït normales et inhabituelles (**2 :** VI), pour les formes de coups et les cris qui accompagnent l'acte sexuel (**2 :** VII), pour les positions où la femme est sur le dessus ainsi que pour les mouvements de pénétration des deux sexes (**2 :** VIII), pour les étapes de la fellation et les considérations morales qui y sont associées[333] (**2 :** IX). Le dernier chapitre porte sur la façon de débuter et de terminer une relation sexuelle, les sept sortes de relations sexuelles et les querelles amoureuses (**2 :** X).

Le livre **3** explique comment séduire un(e) partenaire, dans le but d'un mariage. Il s'agit principalement de conseils destinés aux hommes, portant sur les qualités à rechercher chez une fille et les défauts à éviter, les procédures du mariage (**3 :** I), les diverses étapes pour gagner la confiance d'une épouse de fraîche date (**3 :** II), les moyens de séduire une jeune fille et l'interprétation de son comportement (**3 :** III; début du IV) et les quatre types de mariage (**3 :** V). Seule la fin du chapitre IV dans le livre **3** traite des techniques de séduction appropriées pour les filles qui cherchent un époux.

Le livre **4** décrit les responsabilités et les comportements souhaitables de la part d'une femme mariée. Il s'agit probablement de la section qui a le moins bien vieilli, notamment par rapport aux changements importants en Occident dans les dernières décennies quant au statut social des femmes[334]. Dans la première partie, Vātsyāyana traite des tâches de la femme mariée (lorsqu'elle est l'unique épouse de l'homme dans un mariage monogame) et de la conduite à adopter face à son mari, sa belle-famille, ses serviteurs, les amis de son époux ou encore lorsque son mari est parti en voyage (**4 :** I). La deuxième partie s'adresse à l'épouse qui doit composer avec des coépouses (dans

---

[332] Cf. 4.1.1.4 (« Exposé des positions dans le corpus », p. 186 et sqq.).

[333] Cf. 4.1.2.2 (« Pratique de la sodomie et de l'amour oral », p. 196 et sqq.) pour plus de détails sur ces considérations morales.

[334] Cf. dans les « Raisons de l'utilisation du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés » en page 107, les divers malaises des auteurs de mon corpus par rapport aux parties non modernes du *Kāmasūtra*. Rappelons que le *Kāmasūtra* est considéré à la fois comme un livre très moderne et comme le témoignage d'une époque très ancienne (avec tout ce que cela suppose d'anachronismes aux yeux d'un lecteur contemporain).

une alliance polygyne), qu'elle soit la première épouse, une épouse cadette ou une veuve remariée. Les agissements d'une femme délaissée par son mari au profit des autres épouses, ainsi que la vie quotidienne des femmes faisant partie d'un harem y sont également décrits (**4 :** II).

Dans le livre **5**, Vātsyāyana se penche sur l'adultère, les raisons qui peuvent le justifier et celles qui expliquent la résistance des femmes. Il donne la liste des 25 qualités des hommes qui réussissent à séduire les femmes d'autrui et les 40 types de femmes qui sont faciles à séduire (**5 :** I). À nouveau, les techniques pour séduire les femmes y sont décrites, en commençant par les moyens de créer avec elles une intimité (**5 :** II) et tout en identifiant les signaux qui montrent qu'elles consentent à l'acte sexuel (**5 :** III). Mais la tâche n'est pas toujours facile, et l'homme pourra se faire aider d'une complice, messagère chargée d'éveiller le désir chez la femme convoitée (**5 :** IV). Ensuite, on raconte la vie sexuelle des hommes qui possèdent du pouvoir (rois, ministres, officiers, fonctionnaires de toutes sortes) et comment ils profitent de leur position pour convaincre ou obliger les femmes à faire commerce charnel avec eux (**5 :** V). Enfin, la vie sexuelle des femmes de harem est examinée, par exemple comment elles font entrer des hommes dans leurs appartements, d'où des conseils finaux à l'homme sur la façon de garder ses femmes et de les empêcher de lui être infidèles (**5 :** VI).

Le livre **6** sert souvent de modèle pour le comportement idéal des femmes modernes. Pourtant, il s'adresse à des courtisanes, ces maîtresses entretenues à plus ou moins long terme par un homme (au contraire de la prostituée, qui cherche des contacts brefs avec ses nombreux clients). On y apprend les caractéristiques recherchées chez les courtisanes, leurs amis et leurs amants, et les façons pour elles d'acquérir un nouveau partenaire (**6 :** I). Une fois l'homme conquis, la courtisane doit se comporter en femme amoureuse, à l'image d'une épouse dévouée (**6 :** II). La courtisane n'a en fait qu'un seul but : soutirer de l'argent à son amant et elle y emploiera tous les moyens possibles. Elle doit aussi lire les signes qui montrent que la passion de l'homme pour elle décline et connaître les moyens de se débarrasser de lui (**6 :** III). Par contre, un ancien amant peut redevenir intéressant (surtout si sa fortune est encore importante ou s'il s'est enrichi depuis leur rupture) : la courtisane doit peser le pour et le contre dans une telle situation pour décider si elle renouera ou non avec cet homme. Vātsyāyana décrit alors toutes les réflexions à tenir pour se prononcer (**6** : IV). La courtisane doit également évaluer l'ensemble des avantages et des inconvénients lorsqu'elle doit choisir entre différents amants et déterminer ce qu'elle fera de son argent (**6 :** V). Finalement, elle doit savoir calculer les divers types de pertes et de gain, leurs conséquences et les situations

douteuses (au niveau de *dharma*, d'*artha* ou de *kāma*[335]). Une petite section décrit aussi les types de courtisanes (**6 : VI**).

Le dernier livre fait état de plusieurs recettes magiques concernant la vie sexuelle ou quotidienne. Tout d'abord, on peut y lire des procédés pour obtenir la beauté, le succès avec les femmes ou les hommes (y compris pour faire tomber amoureux l'être cher) ou encore la puissance virile (aphrodisiaques de toutes sortes) (**7 : I**). On propose des godemichés, des jouets sexuels (à insérer dans un trou percé dans le pénis), des recettes pour élargir le pénis ou le vagin (et une pour rétrécir ce dernier[336]) et une série hétéroclite d'indications pour, notamment, s'assurer la fidélité d'une femme, faire pousser les cheveux ou les changer de couleur (**7 : II**).

Le *Kāmasūtra* couvre donc une grande variété de sujets, qui tournent autour du thème de la vie de tous les jours, surtout dans son aspect privé. On ne s'étonnera pas du grand intérêt suscité pour une vision historique de l'Inde ancienne qui ne raconte pas uniquement les guerres et les accomplissements des grands personnages, mais nous montre (sans frais supplémentaires!) la sexualité d'une partie (aisée) de la population de cette époque.

Pour revenir à mon corpus, je me suis demandée comment les auteurs présentaient le *Kāmasūtra*. Rappelons-nous qu'il s'agit d'un livre qui est victime de sa réputation et passe pour être une collection de positions de coït. Plusieurs prennent donc la peine de décrire le contenu (pour infirmer cette réputation?). Si certains font un résumé très méthodique du *Kāmasūtra*[337], d'autres offrent des descriptions sur un mode anecdotique. Par exemple, Pinkney déclare que : « Il [Vātsyāyana] aborde une grande variété de thèmes, tels que la recherche d'un partenaire idéal pour un veuf ou une veuve, les diverses façons de séduire l'épouse d'autrui, les variétés de légumes qu'une reine peut utiliser comme godemiché dans son harem ou les répliques qu'une femme peut lancer à son amant épuisé de l'avoir trop embrassée. » (Pinkney, 2002 : 21; cf. Sinha, 1997 : 8).

Outre l'aspect sexuel (cf. 3.1.4 : « Descriptions du *Kāmasūtra* et traductions des termes », p. 136 et sqq.), on résume le *Kāmasūtra* comme un ouvrage général sur l'« art of living[338] » (Doniger et

---

[335] Cf. sur ces trois termes la section 3.2.4.1 : « Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) », p. 159 et sqq.

[336] Il faut faire le lien ici entre les aphrodisiaques, les recettes pour modifier les organes génitaux et les classifications retrouvées en **2 : I : 1-8** (cf. 4.1.1.4 : « Exposé des positions dans le corpus », p. 186 et sqq.), ces dernières étant garantes en partie, dans la tradition hindoue, de la compatibilité sexuelle (dans ce cas, on réduit la question à trois critères : la grosseur du pénis et celle du vagin, l'importance de la libido (ou le degré de passion) et la vitesse pour effectuer l'acte).

[337] Cf. Upadhayaya, 1965 : 53.

[338] Cf. Renou, 1961; Roy et Gidwani, 1984 : 263 (« The *Kâmasûtra* [...] throws much revealing light on the manners and customs of society. »).

Kakar, 2002 : 2e de couv.) ou avec l'expression « Based on human psychology, the *Kamasutra* is a way of looking at the world. » (Doniger et Kakar, 2002 : xx). Plus précisément, il s'intéresserait aux « us et coutumes de la vie privée dans l'Inde ancienne » (Clarac, 1961 : 467; cf. Renou, 1961 : 341), en tant que « traité sur la manière de se conduire[339] » (De, 1997 : 7) qui étonne par son caractère exhaustif[340].

On émet toutefois quelques réserves sur le réalisme de ce qui est exposé : « Certaines façons plutôt fastidieuses d'énumérer toutes les situations possibles sont plus des exercices de logique pour les étudiants que de véritables descriptions. » (Daniélou, 1992 : 12). Pour sa part, Doniger (2001) remarque des ouvertures laissées par Vātsyāyana qui admet l'existence de techniques supplémentaires et non incluses dans son texte, ce qui laisse le lecteur avec un choix à faire parmi toutes les possibilités[341] :

> Both Manu[342] and Vatsyayana formulate totalities in this way and then pull back to qualify them, Manu constructs a network of rules so tight as to make life virtually impossible, and then offers the escape clause of *apad*, the emergency situation in which no rules apply at all. Vatsyayana seems at first to be guaranteeing totality, by assuring the reader that there are just sixteen ways of biting, not fifteen, not seventeen. But then, on the one hand, he limits the totality by remarking that some of these sixteen may not always work well, and, on the other hand, he transforms the totality into an infinity by suggesting that there may be other ways than the sixteen, that the text is in fact incomplete, its lists merely suggestive, not definitive – in effect, that there are different strokes for different folks. At this point, the text is moving out of its scientific body into a non-scientific frame with a religious or moral viewpoint[343]. (Doniger, 2001 : 85).

Cette dialectique entre la totalité et l'infinité fait réagir également les auteurs modernes de mon corpus : ainsi, certains s'amusent à compiler tout ce dont le texte ne traite pas, de la question des

---

[339] Money (1998 : 188) et Pilon (2001 : 27) précisent qu'il s'agit de règles pour les rapports amoureux.

[340] Cf. Basu, 2001 : 7H; Dean, 2002 : 11; Doniger, 2001; Doniger et Kakar, 2002; Pilon, 2001 : 27 (« Le *Kâma-Sûtra* a vraiment tout prévu! »); Pinkney, 2002; Sinha, 1997. On fait aussi l'analogie entre le *Kāmasūtra* et la Bible (en tant que texte faisant autorité, mais aussi dans l'idée qu'il contiendrait tout ce qu'on doit savoir sur le domaine sexuel) (cf. p. 54 et p. 137).

[341] Par exemple dans l'extrait suivant : « [31][...] *This is no matter for numerical lists / or textbook tables of contents. / For people joined in sexual ecstasy, / passion is what makes things happen. /* [32]*The emotions and fantasies / conjured up in a moment / in the midst of sexual chaos / cannot be imagined even in dreams. /* [33]*For, just as a horse in full galop, / blinded by the energy of his own speed, / pays no attention to any post / or hole or ditch on the path, / so two lovers blinded by passion / in the friction of sexual battle, / are caught up in their fierce energy / and pay no attention to danger.* » (Vātsyāyana : **2** : VII : 31-33. Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)).

[342] Cf. p. 128, note 354.

[343] Doniger et Kakar (2002 : xxi) voient également dans l'utilisation des styles d'écriture (prose et vers) cette même dialectique entre la science (et la totalité) et le gros bon sens qui exclut la possibilité qu'un texte puisse être totalement exhaustif (et que l'imagination humaine serait sans limites) : « Perhaps all of these voices are Vatsyayana's, both in prose and in verse, expressing the view of a man dedicated both to the encyclopedic goals of science and the often repressive moral concerns of religion, or a man who tempers his goal of including everything that could be relevant (the view of totality) by admitting that one cannot corral all of the possibilities (the view of infinity). »

castes[344] et de la pureté rituelle (Upadhyaya, 1965 : 31. Cf. Douglas, 2001), de la belle-famille de l'homme (Doniger, 2001 : 89) ou du travail masculin (Doniger et Kakar, 2002 : xxvii), de l'incompatibilité réciproque entre les partenaires (Money, 1998 : 188) ou de l'adultère féminin[345], en passant par des techniques sexuelles particulières (« [...] les rapports sadomasochistes[346], le bondage, l'ondinisme ou toute autre pratique faisant l'ordinaire de la plupart des magazines occidentaux » (Doniger, 2004 : 78), ainsi que l'aspect visuel de la stimulation érotique[347]) et par le chocolat[348] (Fessou, 2002 : B1) ou le rôle du clitoris dans l'orgasme féminin (Upadhyaya, 1965 : 19). Pour leur part, Fezas (1994) et Upadhyaya (1965) se concentrent sur des comparaisons littéraires pour leurs remarques sur les manques du *Kāmasūtra* et notent que d'autres textes érotiques indiens portent sur des sujets inédits[349]. Certains mentionnent des éléments qui seraient absents du texte, mais dont j'ai trouvé mention : zoophilie[350] pour Doniger (2004 : 78), mariages arrangés pour Money (1998 : 188; mais il faudrait analyser Vātsyāyana dans son texte original pour être fixé [cf. **3** : I : 1-18]).

Je ne saurai conseiller assez la lecture du *Kāmasūtra* pour le lecteur soucieux de savoir de quoi on parle tout au long de cette analyse (la traduction anglaise de Doniger et Kakar [Vātsyāyana, 2002]

---

[344] Doniger, 2001 : 85, 89; Doniger, 2004 : 50-51; Doniger et Kakar, 2002 : xix, xxvii; Rocher, 1985 : 524, 537-538. Cf. la section sur les castes (3.2.3.1 : « Public visé en Inde ancienne », p. 149 et sqq.).

[345] « Even in the full exploration of the subject in Book Five, however, we should note a gender bias : the word that is usually translated as "adultery" is literally "seducing other men's wives," male adultery. Though it does, of course, take two to tango, and a married woman is inevitably a partner to male adultery as defined by this term, the terminology prefers delicately to obscure this point. » (Doniger, 2001 : 92)

[346] Le concept de sadomasochisme pose ici certains problèmes (cf. 4.1.2.1 : « Importance du changement », p. 192 et sqq.).

[347] Money, 1998 : 189, 191. Cf. la discussion sur le genre de l'auteur du *Kāmasūtra* (p. 143). Cf. Alberoni, 1985 : 10 (« L'érotisme masculin est visuel et génital [;] l'érotisme féminin est, quant à lui, plus tactile, musculaire, auditif, lié à l'odorat, à la peau, au contact. »).

[348] Fessou (2002), dans cet article hétéroclite où il discute notamment de cadeaux à faire à la St-Valentin, fustige les hommes pour leur tendance à choisir les présents trop ordinaires que sont le chocolat et les fleurs, notamment en déclarant que les haricots sont de meilleurs aphrodisiaques (et que les Asiatiques, spécialistes en la matière, n'utilisent pas le chocolat) : il en veut comme preuve ultime de son argumentaire que le chocolat n'est pas nommé dans le *Kāmasūtra* (Fessou, 2002 : B1)! Cependant, Fessou ne prend pas la peine de signaler que le *Kāmasūtra* ne correspond pas au même contexte culturel et historique que le chocolat (rappelons qu'il nous vient de l'Amérique précolombienne). Ainsi, il est tout à fait logique, et conforme à la réalité, que le chocolat reste absent du *Kāmasūtra* : c'est plutôt le contraire qui aurait dû le faire réagir!

[349] Fezas (1994 : 144-146) relève l'absence de distinction entre les Maîtres qui auraient composé des textes sur lesquels se base Vātsyāyana et les Écoles de pensée dont les opinions sont citées tout au long des arguments dans le *Kāmasūtra* (en comparaison, l'*Arthaśāstra* identifie clairement 5 Écoles de pensée et six Maîtres [Fezas, 1994 : 141-144]). Pour sa part, Upadhyaya (1965, en résumant d'autres livres de l'érotologie hindoue, décrit des pratiques sexuelles qui sont absentes du *Kāmasūtra* : masturbation (cf. Pinkney, 2002 : 243), flagellation, tension sur les cheveux de la femme, pressions sur les membres, frottements et massages (cf. Dean, 2002), pénétrations avec les doigts, zones érogènes (cf. Pinkney, 2002 : 8).

[350] Cf. « (With the very same technique that women use, men, too, if they cannot get any sexual action, are said to relieve their desire in things other than the vagina, in *creatures other than the human species*, in statues of women, and by simple masturbation.) » (Vātsyāyana : **5** : VI : 5. Trad. de Doniger et Kakar (2002). Souligné par moi).

est ici particulièrement suggérée). Ce qu'on choisit de faire ressortir comme élément marquant peut être significatif dans un contexte comme celui qui nous intéresse. D'un côté, les résumés qui veulent contredire la réputation du *Kāmasūtra* montrent que ceux qui le connaissent (et j'en fais partie) peuvent parfois être mal à l'aise face aux associations d'idées et aux propositions érotiques liées au *Kāmasūtra* dont le public en général est la cible. Non pas qu'ils agissent dans une attitude prude, mais bien que ces auteurs veulent rétablir un semblant de pondération (ou même se faire champion de la « vérité »). D'un autre côté, les anecdotes qui sont utilisées pour décrire le *Kāmasūtra* se veulent des exemples « typiques » ou étonnants pour intriguer le lecteur, l'intéresser et le captiver. Enfin, cette insistance sur l'aspect incomplet du *Kāmasūtra* (« mais on a oublié tel aspect! ») pourrait être une réaction face à l'aspect encyclopédique de l'ouvrage (et dans lequel nos contemporains ne se reconnaissent pas toujours), tout en autorisant des « corrections »[351]. Dans les prochaines sections, nous verrons comment ces thèmes, à travers le texte lui-même, sont organisés et comment ils sont écrits.

3.1.2 Structure du *Kāmasūtra*

La structure du *Kāmasūtra* peut nous sembler étrange. La séparation en « livres » (le terme utilisé pour traduire *adhikarana*) a une résonance différente en Occident aujourd'hui : celle d'un ouvrage composé de plusieurs parties plutôt imposantes (et dans des volumes séparés). On ouvre donc presque toujours de grands yeux à la mention des sept livres du *Kāmasūtra*. Par contre, dans le texte de Vātsyāyana, il s'agit d'un regroupement thématique général, qui n'a pas nécessairement une longueur impressionnante. En se penchant sur la façon dont est articulé le texte, on analyse non seulement le découpage des thèmes et des sujets (en livres, chapitres et sections), mais aussi une dialectique moralisatrice où les techniques décrites sont approuvées ou non, ainsi qu'un discours à la fois en prose et en vers.

On retrouve dans le *Kāmasūtra* (en **1** : I : 16-22) une table des matières. Fezas (1994 : 126-127) précise que cette présentation (les noms des sections livre par livre, avec des titres pour les livres et une numérotation) est particulière dans le *Kāmasūtra* puisque Vātsyāyana ajoute le nombre de chapitres et de sections. Par contre, la table des matières en général n'est pas unique au *Kāmasūtra* : on en retrouve notamment dans l'*Arthaśāstra*[352], le traité sur l'*artha*[353] (cf. Daniélou, 1992 : 10;

---

[351] Cf. 2.1.2, « *Kāmasūtra* à la fin du 20e siècle : Traductions et produits dérivés » (p. 82 et sqq.).

[352] Cf. p. 117, 126 (note 349), 128 (note 357), et 164.

[353] Pour *artha* et les autres buts de l'Homme, voir dans ce mémoire : 3.1.3 : « Style du *Kāmasūtra* », p. 131 et sqq.

Fezas, 1994; Papin, 1991 : 18) et dans les *Lois de Manu*[354]. Par la suite, la fin du premier chapitre du livre **1** nous offre une énumération du particulier au général (et inversement), souvent présente dans les ouvrages indiens (André Couture, comm. pers.) : « Thus the text has sixty-four sections, in thirty-six chapters, in seven books, consisting of 1,250 passages. That is the summary of the text. » (Vātsyāyana : **1** : I : 23. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Cité à quelques reprises dans mon corpus[355], alors qu'il n'est même pas présent dans toutes les traductions[356], cet ensemble de statistiques explique la structure même de l'ouvrage, soit un découpage en « "livres" (*adhikaraṇa*), "chapitres" (*adhyāya*) et "sections" (*prakaraṇa*)[357] » (Fezas, 1994 : 124. Italiques de Fezas). Les livres portent sur des sujets distincts et ont chacun leur spécialiste attitré[358]. Les chapitres sont comptés à la fois par rapport à leur place dans leur livre, mais aussi par rapport au début. Pour les sections, il y a deux possibilités : soit que le chapitre et la section sont confondus, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une section dans le chapitre; soit que l'on retrouve plusieurs sections dans un même chapitre[359]. Signalons toutefois qu'on obtient un total de 67 sections, et non 64, en additionnant les sections identifiées dans la table des matières du *Kāmasūtra*, tandis qu'en tenant compte des sections identifiées dans le commentaire de Yashodhara[360], on en compte 69 (chiffre hautement symbolique en Occident, comme le remarquent Doniger et Kakar [2002 : xxiii, note 22]!) (Doniger et Kakar, 2002 : xxii-xxiii [note 22]; Fezas, 1994 : 126 [note 16])[361].

Un plan d'argumentation se dessine tout au long du *Kāmasūtra* : on y expose des techniques en les nommant, en les décrivant de façon plutôt objective et, si l'auteur le juge nécessaire, en les conseillant ou non selon son degré de moralité, puisque l'œuvre est avant tout un livre

---

[354] « Il est l'Adam de plusieurs mythes brahmaniques. On lui attribue le traité de lois le plus orthodoxe (en français : *Lois de Manu*), de date indéterminée. » (« Manu », in : Biardeau, 1995 : 294. Cf. Doniger et Kakar, 2002 : xvi). Pour d'autres références à Manu ou à son œuvre dans ce mémoire, voir p. 154, 129, 130, 125, 157, 164 (note 517), 165 (note 524), 78 et 199.

[355] Cf. Burton, 1985 : 12; Doniger, 2001 : 85; Doniger et Kakar, 2002 : xii

[356] Cf. Vātsyāyana, 1991 (Papin); 1996 (Liseux); 2003a (Lamairesse); Vātsyāyana et autres, 1997 (Sinha); Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985 (Burton).

[357] Fezas utilise la terminologie présentée dans : Kangle, R.P. (1960-1965). *The Kautiliya Arthaśāstra*. (3 volumes). Bombay : University of Bombay.

[358] Cf. 3.2.3.3 : « Mythe d'origine du *Kāmasūtra* », p. 156 et sqq.

[359] Fezas, 1994 : 128-129. On se référera à cet excellent article sur la structure du *Kāmasūtra* pour plus de détails.

[360] Sur Yashodhara, cf. 141, 168, 169 (note 543), 78, 198 et 199.

[361] Cf. Doniger et Kakar (2002 : xxii-xxiii [note 22]) pour un calcul compliqué des sections. La différence entre la table des matières du *Kāmasūtra* (**1** : 1 : 16-22) et le nombre exact de sections conduit certains à la conclusion que des parties auraient été ajoutées plus tardivement au *Kāmasūtra* et ne seraient donc pas l'œuvre de Vātsyāyana uniquement (cf. Fezas, 1994). Finalement, une hypothèse peut être formulée concernant l'utilisation du terme 64 malgré l'incohérence que cela provoque : on ne peut certainement pas accuser Vātsyāyana de ne pas savoir compter (!), mais on peut penser qu'il aurait voulu écrire 64 sections pour l'aspect symbolique du nombre, dont nous reparlerons (cf. 3.1.3 : « Style du *Kāmasūtra* », p. 131 et sqq.).

d'enseignement[362]. Doniger et Kakar (2002 : xvii) précisent que : « As a scientific *shastra*[363], the *Kamasutra* is both a model of and a model for (to use Clifford Geertz's terms), both descriptive and prescriptive (as well as occasionally proscriptive). More precisely, by claiming to be merely descriptive it is able to position its prescriptions and proscriptions as if they were facts rather than suggestions. » On ne se contente pas donc pas d'exposer les conceptions et les pratiques sexuelles, mais on y fait un choix, parmi toutes celles possibles, pour en proposer quelques-unes. Ces conceptions et pratiques sont étiquetées « normales » et « naturelles », bien que dans ce domaine il semble souvent correct de désirer le bizarre et l'inhabituel[364].

En ce qui concerne la forme du discours, on remarque que le texte est à la fois en prose et en vers[365]. Ce type de succession est relativement courant en sanskrit : par exemple, les *Dharmaśāstra* (textes sur *dharma*) correspondent au même modèle, ainsi que de nombreuses pièces de théâtre (André Couture, comm. pers.)[366]. On entre ici dans un domaine d'étude très spécialisé, celui de la littérature indienne. Pour simplifier, on peut opposer deux styles littéraires basés sur la forme du discours, soit les *sūtra* (en prose[367]) et les *śāstra* (en vers) :

> The genre of this most basic of the texts about *kama* is that of prose aphorisms, or *sutras*; hence the text itself is the *Kamasutra*, in contrast with its counterpart in the literature of *dharma*, the *Laws of Manu*, or *Manavadharmashastra*, which is a *shastra*, composed in verses called *shlokas*. A *sutra* is literally a thread (cognate with the English "suture"), on which pages, and thoughts, are strung like beads to form a kind of atomic string of meanings[368]. (Doniger, 2001 : 82. Italiques de Doniger).

---

[362] Barua, 2001 : 17; Comfort, 1963 : 125; Cressey, 1998 : 87; Daniélou, 1992 : 4e de couv., 11; Doniger et Kakar, 2002 : xvi, xix; Fezas, 1994 : 124, 138, 146; Goldenson et Anderson, 1989; Money, 1998 : 188, 191; Papin, 1991 : 7, 13, 19; Rocher, 1985 : 522; Westheimer, 1994. Cf. 3.1.4 : « Descriptions du *Kāmasūtra* et traductions des termes ». Il faut ajouter ici que le *Kāmasūtra* avait la particularité d'être le seul texte que les femmes avaient le droit (ou, selon certains auteurs hindous, la capacité) d'étudier (Vātsyāyana : **1** : III : 3-12).

[363] Les *śāstra* ou *shastra* sont des « sciences enseignées » dans la tradition hindoue (Renou, L. et Filliozat, J., 1947- : 133).

[364] Cf. Douglas (2001) sur la pollution sexuelle.

[365] Clarac, 1961 : 467; Doniger, 2001 : 83; Fezas, 1994. Comfort (1963 : 120) ne mentionne que la prose.

[366] Cf. 3.2.4.1 : « Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) », p. 159 et sqq.

[367] Pour avoir une idée de ce à quoi ressemble le texte original, on peut consulter Sinha (in : Vātsyāyana et autres, 1997), qui a écrit toute sa traduction sous forme de « strophes » (mais non rimées et sans rythme constant) de cinq lignes. Par exemple : « Dharma is the root / from which Artha grows / and Kama flowers; / every word in this Kama Sutra celebrates / Dharma in Artha in Kama. » (Vātsyāyana et autres, 1997 : 18. Trad. de Sinha (équivalent : **1** : I : 1-2). Sinha (1997 : 12) justifie sa mise en page ainsi : « The aim of this translation is above all to restore Vatsyayana's ideas to life and to bring out their relevance for the modern reader. I also felt that the new version should in some way attempt to echo his terse, aphoristic prose *sutras*, written in the highly elliptical style for which Sanskrit, with its wealth of synonyms and its double-jointed syntax, was so perfect. In the end, I chose to compose in short five-line prose stanzas, hoping to recreate something of the mood of Vatsyayana, while trusting that this small discipline would not lead me too far from the original. »

[368] Cf. Doniger et Kakar, 2002 : xv; Fezas, 1994; Johnson, 2000 : 9; Pinkney, 2002 : 24; Sinha, 1997 : 8; Upadhyaya, 1965 : 11. Pour Manu, cf. p. 128, note 354.

Le style des *sūtra* a précédé historiquement celui des *śāstra*[369], ce qui peut expliquer que des auteurs (Basu, 2001 : 8H; Papin, 1991 : 8) jugent le texte « suranné », bien que cette affirmation soit sujette à caution (André Couture, comm. pers.). Habituellement, les vers se retrouvent en fin de chapitre, bien qu'on en retrouve quelquefois à l'intérieur des chapitres, presque toujours en groupes de trois versets ou moins. Fezas (1994 : 148-149) a établi des statistiques sur les ensembles de vers dans le *Kāmasūtra* : il a compté 136 ensembles de vers finaux répartis dans les 36 chapitres du *Kāmasūtra*, tandis qu'il n'y a que 18 ensembles de vers internes répartis dans six chapitres (dans quatre chapitres du livre **2** et dans un chapitre des livres **3** et **5**).

Mais pour quelle raison Vātsyāyana a-t-il écrit à la fois en prose et en vers? Pour certains, la versification servirait à faciliter la mémorisation du texte[370]. Doniger et Kakar (2002: xix) expliquent cette hypothèse en soulignant que : « It is always easier to remember poetry than prose, and the last lines rather than earlier lines. » Étant souvent placés en fin de section, les vers resteraient plus facilement dans la mémoire, tout en étant par leur forme même plus facile à mémoriser. Fezas (1994 : 146) les considère plutôt comme « [...] des supports de réflexion que des objets à mémoriser, d'où leur découpage fait pour faciliter l'accès à telle ou telle partie de leur enseignement; d'où aussi le choix de modes d'exposition réguliers jusqu'au stéréotype, mais auquel de pseudo-controverses – souvenir d'une transmission intégralement orale – donnent la vivacité nécessaire[371]. » On remarquera en effet la présence de nombreuses argumentations, où les divers Maîtres et Écoles de pensées ont la parole, avant que Vātsyāyana expose son opinion sur la question (le plus souvent en contestant tous les autres avis). Par ailleurs, l'alternance entre la prose et les vers pourrait exprimer la dialectique entre les fonctions de description et de prescription du *Kāmasūtra* :

> These two mutually enforcing goals are supported by two different literary forms, prose and verse. For the *Kamasutra* is not entirely in prose. A few verses are cited at the end of every chapter, usually without explicit attribution, and through them some other voices may enter the text; in all, these verses constitute about a tenth of the text. They are in the form of *shlokas*, not a complex poetic form but the normal improvisational form of poetry, rather like blank verse in English, with a loose rhythm and no rhyme. This is the verse form in which the great Sanskrit epics and the *Laws of Manu*[372] are composed. The prose, by and large, describes what people do; only in the verses does Vatsyayana explicitly suggest what people should do. (Doniger et Kakar, 2002 : xvii. Italiques de Doniger et Kakar. Ma note dans le texte).

On retrouve donc dans les vers des indications pour l'utilisation du texte du *Kāmasūtra*, en la limitant, par exemple en spécifiant les gens qui devraient suivre ses conseils ou, au contraire, en

---

[369] Doniger, 2001 : 82; Doniger et Kakar, 2002 : xvi.

[370] Daniélou, 1992 : 11; Johnson, 2000 : 9; Pinkney, 2002 : 24; Wikoff et Romaine, 2003 : 5.

[371] Cf. Daniélou, 1992 : 8-9 sur la transmission orale des connaissances.

[372] Cf. p. 128, note 354.

l'élargissant, notamment en expliquant que l'imagination est la seule barrière[373]. Le contraste entre prose et vers conduit cependant des auteurs (cf. Fezas, 1994) à douter de l'authenticité de parties du texte. Pour Doniger (2001 : 83), les vers auraient la même fonction que nos guillemets : celle de présenter des citations probables des textes que Vātsyāyana a utilisés[374] (tout en admettant la possibilité que des énoncés pourraient être de lui-même).

Dans un terrain moins mouvant, on peut affirmer que, en général, les vers récapitulent l'information importante du chapitre. Ils sont annoncés par des formulations qui reviennent couramment tout au long du texte, appelées des « colophons », c'est-à-dire des phrases qui ferment la section traitée : « That is the end of [titre de la section] » (formule « *iti* ... » en sanskrit [Fezas, 1994 : 132]). La fin d'un chapitre se présente selon la forme suivante : 1- colophon; 2- préparation aux vers (« And there are [*x*] verses about this : [...] »); 3- vers finaux[375].

La table des matières du *Kāmasūtra*, bien qu'inexacte dans son décompte, n'est pas exceptionnelle dans la littérature hindoue. Il s'agit d'un texte à tendance moralisatrice (d'où une certaine structure qui recommande ou interdit), appuyé par les vers finaux, qui, tout au long du texte, viennent résumer le propos (avec la plupart du temps des considérations morales). Entre la prose qui décrit et les vers qui prescrivent, Vātsyāyana se fait à la fois le témoin et le juge des habitudes de son époque (à moins qu'il ne décrive ici un idéal moral à atteindre). Le *Kāmasūtra* se présente donc dans une forme assez stricte et constante, qui correspond à une certaine littérature hindoue. On verra que son style fait pour sa part école.

3.1.3 Style du *Kāmasūtra*

Bien sûr, on pourrait se contenter d'énumérer les sujets abordés dans le *Kāmasūtra*. Cependant, en littérature, la forme importe autant que le fond. Le style devient ici une manière de traiter un sujet, c'est-à-dire comment un auteur, ici Vātsyāyana, explique ses thèmes. Rappelons que nous sommes ici au cœur de l'analyse des comptes rendus du *Kāmasūtra*. En effet, il s'agit, pour les auteurs de mon corpus, de décrire en quelques mots l'impression générale générée par la lecture du *Kāmasūtra*. Je commencerai avec un résumé des perceptions par rapport au *Kāmasūtra*, pour ensuite formuler des commentaires sur la présence de nombreuses listes et de leur raison d'être, en particulier avec la symbolique numéraire liée au nombre 64.

---

[373] Cf. Barua, 2001 : 19; Doniger, 2001 : 83-85, 90; Doniger, 2004 : 51; Doniger et Kakar, 2002 : xvi-xxi; Johnson, 2000 : 11; Papin, 1991 : 4e de couv., 18-19, 24-29; Pinkney, 2000 : 10, 26, 57, 118; Rocher, 1985 : 523, 529.

[374] Cf. 3.2.3.3 : « Mythe d'origine du *Kāmasūtra* », p. 156 et sqq.

[375] Fezas, 1994 : 130, 133. Expression tirée de Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî (Trad. de Doniger et Kakar), 2002.

L'identification de la rhétorique, qui peut sembler différente à première vue selon les auteurs, peut être ramenée à trois modèles selon l'angle privilégié : soit en mettant l'accent sur les aspects érudits du texte, pédagogique ou bien esthétique. Par l'adjectif « érudit », j'entends ici une certaine rigueur, un idéal d'objectivité et une synthèse des connaissances déjà acquises[376]. Pour souligner cette érudition, on utilise des expressions comme « une étude impartiale et systématique[377] » (Daniélou, 1992 : 10), « in a comprehensive manner » (Roy et Gidwani, 1984 : 263), « descriptif » (Pinkney, 2002 : 50), « sur un mode tour à tour plaisant et empreint de sérieux » (Daniélou, 1992 : 4e de couv.).

D'un autre côté, on remarquera la tournure « concis(e)[378] » (Burton, 1985 : 230) du texte, en précisant que Vātsyāyana écrit en aphorismes[379] (Doniger, 2001 : 82). Le texte est tellement dense, en fait, que Doniger (2001 : 82), ainsi que Doniger et Kakar (2002 : xv-xvi) déclarent que la traduction de ce texte est plutôt un travail d'interprétation. De même, dans son contexte d'origine, la présence d'un maître pour expliquer les diverses notions était indispensable dans son apprentissage[380]. Cette idée d'enseignement est également présente dans les descriptions du *Kāmasūtra*. Seuls deux auteurs y réfèrent sans trop s'y attarder : Papin (1991 : 22) parle d'un texte « doctoral », alors que pour Upadhyaya (1965 : 53), il est « didactic ». D'autres auteurs en parlent plus abondamment[381].

Comme dernière rhétorique, on dépeint la beauté (écrite ou visuelle) du *Kāmasūtra* et son côté charmant, en clamant qu'il est élégant[382], poétique (Papin, 1991 : 4e de couv.), « candide et rafraîchissant à la fois[383] » (Johnson, 2000 : 7), « graphically details an astonishing variety of sexual techniques » (Westheimer, 1994 : 160), « dry wit, charm and vivid language[384] » (Sinha, 1997 : 2e de couv.).

---

[376] Ces caractéristiques ne correspondent pas tout à fait à ce qu'on entend aujourd'hui par « science », surtout dans le sens où la méthode employée n'y prend pas l'importance qu'elle a dans notre contexte.

[377] Cf. Johnson, 2000 : 11 : « une impartialité et un détachement parfois presque cliniques. »

[378] Cf. Daniélou, 1992 : 11 (« sous une forme condensée »); Pinkney, 2002 : 24.

[379] Gardons à l'esprit qu'un aphorisme résume des savoirs.

[380] Cf. Johnson, 2000 : 9; Pinkney, 2002 : 50; Wikoff et Romaine, 2003 : 5.

[381] Cf. Barua (2001 : 17), Comfort (1963 : 125), Cressey (1998 : 87), Daniélou (1992 : 4e de couv., 11), Doniger et Kakar (2002 : xvi, xix), Fezas (1994 : 124, 138, 146), Goldenson et Anderson (1989), Money (1998 : 188, 191), Papin (1991 : 8, 13, 19), Rocher (1985 : 522), Westheimer (1994 : 160) pour le *Kāmasūtra* comme livre d'enseignement. Cf. dans ce mémoire p. 9, 128, 129 (note 363), 130, 137, 165 sur le lien entre enseignement et *Kāmasūtra*.

[382] Roy et Gidwani, 1984 : 263 (« a terse style »)

[383] Cf. Papin, 1991 : 4e de couv. : « la fraîcheur de l'original ».

[384] Upadhayaya (1965 : 53) utilise également l'adjectif « dry ».

Cependant, l'élément qui retient vraiment l'attention est le fait que le *Kāmasūtra* contient de nombreuses listes[385], ce qui entraîne les auteurs à le comparer à un livre de recettes (sexuelles, sociales, etc. [Comfort, 1963 : 124]). Les listes décrites dans mon corpus vont de la classification des unions selon la grosseur des organes génitaux, selon la libido et la durée du coït[386], aux types de querelles amoureuses[387], aux positions de coït[388], aux raisons pour l'adultère (pour l'homme[389]), aux 64 techniques sexuelles[390], aux types de morsures[391] et aux 64 arts[392], pour n'en nommer que quelques-unes[393]. En tant que manuel de techniques, le *Kāmasūtra* s'inscrit dans une tradition d'érudition (en tant qu'accumulation de connaissances) et l'on s'y applique à offrir un horizon complet au sujet des relations homme-femme de son contexte culturel et historique. Une des méthodes utilisées pour donner cette perception de rigueur et d'exhaustivité consiste à énumérer les divers procédés en lien avec la sexualité : ainsi, les listes du *Kāmasūtra* ont été souvent reproduites et leur style a été imité (probablement en tant que représentation d'une essence du *Kāmasūtra*)[394]. Ces énumérations renforcent l'idée que : « there is a technique for everything » (Comfort, 1963 : 124; cf. Doniger et Kakar, 2002 : xxi-xxiii). Doniger et Kakar (2002 : xxi) offrent une explication pour la numérotation des éléments :

> The numbers alone would not qualify a text as scientific, though they do serve to bolster two more significant characteristics of that genre, the appeal to empirical evidence and the logical syllogism. Numbers are useful in a literature of this genre, as they serve as mnemonic devices and help scribes to check to see if they have left something out. The numbers in the *Kamasutra* are used in the service of both mystical and scientific agendas. (Doniger et Kakar, 2002 : xxi)

On voit ici que l'utilisation des nombres permet plus que la simple addition d'éléments : d'une part, les nombres sont liés, du moins dans l'idéologie populaire occidentale, à la scientificité (même si, et on ne le répétera jamais assez, cette caractéristique ne suffit pas à elle seule pour assurer la rigueur

---

[385] Comfort, 1963 : 124, 125; Dean, 2002 : 11; Doniger, 2001 : 83, 85; Doniger et Kakar, 2002 : xxi-xxv; Pinkney, 2002 : 21, 23.

[386] Dean, 2002 : 11; Doniger, 2001 : 87; Doniger et Kakar, 2002 : xxiii-xxiv. Cf. Vātsyāyana (**2** : I : 1-8).

[387] Dean, 2002 : 11. Cf. Vātsyāyana (**2** : X : 27-33).

[388] Doniger, 2001 : 85. Cf. Vātsyāyana (**2** : IV).

[389] Doniger, 2001 : 87; Doniger et Kakar, 2001 : xxiv. Cf. Vātsyāyana (**1** : V : 3-26).

[390] Doniger et Kakar, 2002 : xxiii. Cf. Vātsyāyana (**2** : II : 1-5).

[391] Pinkney, 2002 : 50. Cf. Vātsyāyana (**2** : V).

[392] Pinkney, 2002 : 50; Vātsyāyana : **1** : III : 15. Cf. 3.2.3.2 : « Arts et savoirs », p. 153 et sqq.; et l'Annexe 3, p. 319.

[393] Les énumérations de Vātsyāyana sont également comptées dans Doniger et Kakar (2002 : xxi-xxv) et dans Wald Lasowski (1998 : 22-23).

[394] Il peut être intéressant de savoir que, plus près de nous, la sexualité est également formulée avec des énumérations et des répertoires. Ainsi, Gerber (1981) dans un *Book of Sex Lists*, nous en propose environ 215, allant de l'horoscope sexuel (cf. Sussman, 2001 [no 110-121] pour un autre horoscope sexuel) à des comptines habituellement censurées.

et l'objectivité recherchées en science[395]); d'autre part, l'utilisation de listes chiffrées aide à mémoriser celles-ci et à s'assurer qu'elles restent complètes, qu'on se les transmette oralement ou par écrit[396]. Par contre, ces listes peuvent servir autant à énoncer des généralités qu'à aller dans le particulier. C'est la raison évoquée par Pinkney (2002 : 50) pour justifier l'existence de ces listes :

> Tel un inventaire de possibilités, la liste envisage le thème considéré sous l'angle à la fois universel et particulier. Leur forme même tend à conférer aux listes une autorité scientifique intangible, et l'examen attentif des listes de thèmes révèle que la logique de la liste juxtapose souvent des vérités incontestables (par exemple, le « frottement » est une manière de pratiquer les rapports sexuels) et des points d'une spécificité extrême, tels que « les rangées de morsures écarlates pratiquées au-dessus de la poitrine sont appelées morsures de sanglier ». Dans un style descriptif, les listes prennent en compte tous les cas de figure possibles, depuis les grands principes de la nature jusqu'aux séries de détails les plus insignifiants[397]. (Pinkney, 2002 : 50)

Parler des nombres et des listes nous amène à signaler une certaine redondance du nombre 64 à travers le *Kāmasūtra* : il y a les 64 sections du *Kāmasūtra* (telles que présentées dans la table des matières du texte), les 64 arts et les 64 techniques sexuelles. J'ai déjà parlé des sections du *Kāmasūtra* (cf. 3.1.2 : « Structure du *Kāmasūtra* », p. 127 et sqq.) : il reste à dire quelques mots sur les deux autres éléments (les 64 arts et les 64 techniques sexuelles[398]). Concrètement, ces deux séries sont facilement confondues[399]. Vātsyāyana lui-même a tenté de clarifier la situation, pour arriver à la conclusion qu'il n'y a pas vraiment 64 techniques sexuelles (précisément et uniquement), mais qu'il s'agit plutôt d'une expression[400]. 64 est utilisé en ce cas pour une raison différente : s'il ne représente pas le résultat de l'addition des parties, il symbolise un nombre sacré, voire « naturel » (cf. Kakar, cité in Doniger, 2001 : 86; Doniger et Kakar, 2002 : xxii-xxiii). On y

---

[395] Cf. Baillargeon (2005), où on verra comment appliquer la pensée critique à des affirmations prouvées mathématiquement.

[396] Voir la somme de Georges Ifrah (1994) sur l'histoire des chiffres, des nombres et du calcul.

[397] Les énumérations ont fait l'objet de satires en Occident (Doniger, W., 2001 : 85; Doniger et Kakar, 2002 : xxi), surtout celles basées sur les positions de coït (cf. Balmain, 2002; Gaboury, 2002; Koechlin, 2000; Spayde, 1996; Sussman, 2001).

[398] Ces deux listes apportent des avantages à qui les maîtrise : un homme a intérêt à acquérir tous ces savoirs (sexuels ou autres) pour trouver plus facilement une (ou des) partenaire(s) et être considéré comme une fréquentation amicale hautement désirable, tandis que la femme en a besoin pour avoir un meilleur statut social, un meilleur « potentiel de séduction » (Pinkney, 2002 : 51), ce qui constitue pour elle un avantage dans la compétition qui l'oppose à ses coépouses pour l'obtention des attentions du mari (Comfort, 1963 : 15; Pinkney, 2002 : 47, 51, 52, 57; Wikoff et Romaine, 2003 : 35).

[399] Doniger, 2001 : 86; Pinkney, 2002 : 68.

[400] « [1]Some people call the part of this text about sex "the sixty-four" [c'est-à-dire les 64 pratiques sexuelles]. Because it has sixty-four sections, [2]scholars have called the whole text "the sixty-four". [3]Or, because the arts number sixty-four and are a part of sex, "the sixty-four" may refer to the aggregate of the arts. [...] [4]The followers of Babhravya say: "Sixty-four is eight eights, the eight theoretical varieties of each of the eight parts: embracing, kissing, scratching, biting, sexual positions, moaning, the woman playing the man's part, and oral sex." [5]But Vatsyayana says: Since the division into eight theoretical varieties is too few for some categories and too many for others, and since sex involves other categories, too, such as slapping, screaming, a man's sexual strokes, and unusual sexual acts, this is merely a manner of speaking, just as we speak of the "seven-leaf" devil tree of the "five-colour" offering of rice. » (Vātsyāyana, **2** : II : 1-5. Trad. Doniger et Kakar (2002)). Cf. Fezas, 1994 : 134 qui parle d'une « tradition » littéraire de 64 sections.

fait maintes fois référence en Inde : on parle par exemple des 64 maladies principales du corps, tandis que l'amende d'un brahmane pour un vol représente 64 fois la valeur de l'objet. En fait, 64 évoque la totalité[401] :

> Vatsyayana's lists of the sixty-four arts, of the sixty four positions of intercourse and the elements of foreplay [c'est-à-dire les 64 techniques sexuelles], seem to be efforts to include all that is even remotely possible in the realm of sexual love, even when some of the items on a list appear improbable. His is a search for infinity in love, an attempt to reach completion through the inclusion of everything that could be relevant[402]. (Kakar, cité in Doniger, 2001 : 86).

Il y a donc une certaine importance à bien numéroter les listes, à prouver que l'énumération contient la totalité du savoir, tout en lui gardant un côté mystérieux : « The scientific and mystical aspects of numbers work in tandem. Although they may give the illusion of controlling and 'demystifying' sex, they may, at the same time, be mystifying it, by suggesting that the possible types of a particular sexual phenomenon coincide with a 'natural' number that is believed to represent something given in the cosmos. » (Doniger et Kakar, 2002 : xxiv-xxv). 64 devient ainsi garant de l'érudition (en y incluant tout) et du mythe (en connectant le *Kāmasūtra* avec la cosmogonie). On ne s'étonnera plus de retrouver dès le début du *Kāmasūtra* un mythe expliquant sa production divine (et des nombres astronomiques de chapitres)[403]. Cependant, on retiendra surtout les quantités non négligeables de techniques sexuelles :

> Enumeration flourishes particularly in Book Two, about the sexual act. In addition to the « sixty-four » that summarizes the text of that Book, [...] and the 729 (27 X 27) combinations of sexual types, many other aspects of sexuality stand up to be counted. There are 4 types of love [2.1.39-45 [**2** : 1 : 39-45 dans ma numérotation]], and some 105 other techniques : 12 embraces, 17 kisses, 16 bites and scratches, 17 positions, 6 exotic acts, 16 slaps and screams, 10 movements of a man inside a woman, and 3 more movements for a woman acting the role of a man, 8 acts in oral sex, and, finally, 7 kinds of sex[404]. (Doniger, 2001 : 87. Ma numérotation harmonisée).

---

[401] Wikoff et Romaine (2003 : 326) notent que « The number 64 has mystic though unexplained meaning in many contexts. » De plus, dans le *Dictionnaire des symboles*, on dira, avec des exemples occidentaux, que : « Le carré de huit est évidemment l'expression d'une totalité réalisée, parfaite. Il est complétude, plénitude, béatitude, mais aussi le champ clos d'un combat : ce qu'exprime l'échiquier aux soixante-quatre cases. [...] soixante-quatre est bien le nombre symbolique de l'accomplissement terrestre. » (Chevalier, Gheerbrant et autres, 1982 : 890-891). Pour sa part, Ifrah (1994 : 3-198 du vol. 2), bien qu'il propose un « Dictionnaire des symboles numériques de la civilisation indienne », n'y mentionne pas de symbolique liée au nombre 64.

[402] Cf. dans la conclusion la section « *Kāmasūtra* et « Scientia sexualis » : ... », p. 244 et sqq.

[403] Cf. Doniger, 2001 : 85; Doniger et Kakar, 2002 : xxii

[404] Cf. la même liste dans Doniger et Kakar (2002 : xxiv). Doniger et Kakar (2002 : xxiv) précisent que l'établissement de listes peut aider à apprivoiser des sujets plus difficiles (par exemple, les techniques sexuelles).

Si la citation précédente de Doniger nous offre un résumé des techniques sexuelles du *Kāmasūtra*, son intérêt vient surtout de la comparaison avec notre corpus, dans lequel l'imitation du *Kāmasūtra*, dans toutes ses formes, passe par l'élaboration de listes semblables[405].

On retiendra donc du style du *Kāmasūtra* quelques éléments : d'abord qu'il possède une rhétorique décrite comme érudite, pédagogique ou esthétique, donc, qu'il est considéré de façon positive et comme ayant une valeur littéraire si ce n'est scientifique. Enfin, qu'il est composé de plusieurs listes et s'appuie sur une symbolique des nombres qu'il faudrait explorer davantage (pour l'Occident comme pour l'Inde). Nous verrons à présent comment les auteurs de mon corpus décrivent le *Kāmasūtra* et comment ils en traduisent les termes.

3.1.4 Descriptions du *Kāmasūtra* et traductions des termes

J'ai choisi de présenter ensemble ces deux ensembles de discours pour une raison très simple : ils participent à une même logique, celle de définir le *Kāmasūtra* rapidement. D'un côté, ce que j'appelle les descriptions du *Kāmasūtra* sont de courtes expressions qui servent à désigner et à résumer ce texte dans mon corpus. De l'autre, les traductions des termes *kāma* et *sūtra* permettent de cerner le sujet principal du livre. En débutant avec les descriptions, puis des commentaires sur celles-ci, j'enchaînerai sur lesdites traductions des termes (ensemble, puis séparément).

En ce qui concerne les descriptions du *Kāmasūtra*, j'ai regroupé les sources globalement selon les thèmes abordés. Il y a tout d'abord ceux qui le décrivent en termes d'amour, comme un « traité sur l'amour[406] » (Basu, 2001 : 7H, 7F), « Book of Love » (Wikoff et Romaine, 2003 : titre de la partie 1), voire même comme « le livre d'amour de l'Orient[407] » (Cohen, 1974 : 133) ou un « livre de chevet » (Johnson, 2000 : 7; Sonntag, 2002 : 6). Dans plusieurs cas, on offre un jugement sur le texte, le déclarant « agréable » (Barua, 2001 : 2e de couv.; Johnson, 2000 : 7) ou, au contraire,

---

[405] Cf. dans toutes les sources trouvées : s.d. et 2001 (*Le Kama Soutra de Vatsyayana*); 2003 (*Kama Sutra, the Art of Love : 16 Month Calendar 2004*); Balmain, 2002; **Barua,** 1997 et **2001**; **Basu, 2001**; Cucchi, 1997; **De, 1997**; **Dean, 2002**; Dervos, 2000; Douglas et Slinger, 1995, Dutt et Vātsyāyana, s.d.; Gato, 2003; Hambrecht, 1999; Hérausse, 1994; Hérisson et autres, 2002; Hooper, 1996, 1998, 2001a, 2003b; Jaye, 2005; **Johnson, 2000** et 2001; Joshi, 1994; Kakar, 2001; **Koechlin, 2000**; Lacroix, 2003; Lime Street Studios, 2003; McKenzie, 2004; Petersen et autres, 1997; **Pinkney, 2002**; Rati, 2003; Saint-Ange, 2003; Sanderson, 2003; Shrinivasan, 1999; **Sonntag, 2001 et 2002**; Spencer, 1996; **Sussman, 2001**; Tolputt, 1998; Vachon, 1998; Verrière, 2002; **Wikoff et Romaine, 2003**. Textes dans mon corpus indiqués en gras.

[406] Cf. Clarac, 1961 : 467 (« traité hindou sur l'art d'aimer »); Cressey, 1998 : 87 (« traité de l'amour »). Dans Cressey (1998), même s'il s'agit d'un dictionnaire sur la sexualité, ne parle que d'amour par rapport au *Kāmasūtra*.

[407] Cf. Papin, 1991 : 4e de couv., 7, 10, 12 pour des expressions similaires. Fait cocasse, cette expression donne l'impression qu'il n'y a pas d'autres textes sur le sujet dans tout l'Orient [!], alors que cette même formulation a notamment été utilisée comme titre pour un ouvrage rassemblant quatre autres textes de l'érotologie orientale (cf. Kalyânamalla, Nefzaoui et autres, 1910-1928).

« ennuyeux, hilarant, démodé, pédant ou sexiste[408] » (Basu, 2001 : 7H-8H). On le décrit aussi en termes de fenêtre sur les mœurs de l'époque[409], en louant sa tolérance et sa rationalité (Johnson, 2000 : 11). D'autres préfèrent faire ressortir la sexualité et l'érotisme[410], comme un, parlant d'enseignement[411]. Plus spécifiquement, on dira qu'il s'agit d'un « ouvrage d'érotisme et de techniques de l'amour charnel » (Frédéric, 1987b : 589), avec des « recettes » (Cohen, 1974 : 133) pour faire l'amour ou, à la limite, d'une « bible érotique[412] » (Pilon, 2001 : 27), tandis que certains mettent l'accent sur d'autres considérations sur la littérature universelle ou érotique[413], voire sanskrite : « the standard work on love in Sanscrit literature » (Burton, 1985 : 5, 11).

Presque toutes ces citations se retrouvent soit dans des ouvrages où on parle peu du *Kāmasūtra*[414], soit au début des introductions ou sur la couverture[415]. On peut donc supposer que ce type de résumé du contenu s'adresse à des gens qui connaissent très peu le *Kāmasūtra* et qui en apprendront peut-être davantage en lisant cette source qui cherche à l'expliquer ou qui devront aller chercher plus d'informations ailleurs dans le cas des articles[416].

Par rapport aux traductions des termes *kāma* et *sūtra*, elles sont toujours l'une à côté de l'autre, sauf dans le cas de Johnson (2000 : 7, 9), qui les sépare complètement. Ensemble, *kāma* et *sūtra* sont traduits par des déclinaisons d'aphorismes « sur l'amour[417] », « sur le plaisir[418] », « sur le plaisir charnel » (Frédéric, 1987b : 589), « sur le désir » (Ramsay, 2002 : 229), ainsi que par « science du

---

[408] Cf. Sinha, 1997 : « our boredom and disapointment ».

[409] Daniélou, 1992 : 10; De, 1997 : 7; Doniger, 2004 : 7, 9, 57; Johnson, 2001 : 2e de couv.; Papin, 1991 : 4e de couv., 21-22, 28; Sinha, 1997 : 2e de couv.; Sonntag, 2001 : 6, 2002 : 6

[410] Doniger et Kakar, 2002 : 2e de couv. (« textbook of erotic love »)

[411] Cotin, 2001 : 19 (« le plus vieux manuel érotique » et « le grand livre indien du code amoureux »); Goldenson et Anderson, 1989 : 142 (« manual on love and sex »); Pinkney, 2002 : 21 (« traité de sexologie et de savoir-vivre » : cf. Wikoff et Romaine, 2003 : 5 (« a guidebook for moral behavior »)); Sonntag, 2001 : 6 (« guide précis des convenances sexuelles alors en vigueur »); Wikoff et Romaine, 2003 : 2e de couv. (« world's classic love manual »)

[412] Cf. Rivière, 1995 : 261 (*Kāmasūtra* comparé avec la Bible et *Le Capital* de Marx).

[413] Cf. « chef-d'œuvre de la littérature » (Johnson, 2000 : 11; Pilon, 2001 : 27).

[414] Clarac, 1961; Cohen, 1974; Cotin, 2001; Cressey, 1998; Cohen, 1974; Frédéric, 1987b; Goldenson et Anderson, 1989; Pilon, 2001; Rivière, 1995

[415] Basu, 2001; Burton, 1985; Papin, 1991; Doniger et Kakar, 2002; Johnson, 2000; Pinkney, 2002; Sonntag, 2001.

[416] On cherche en fait des tournures frappantes, ou même des slogans publicitaires, pour inciter à lire le contenu (surtout pour les livres qui traitent plus en profondeur du *Kāmasūtra*). De façon générale, une introduction devrait situer à l'intérieur d'une problématique un sujet précis et le présenter, avant de proposer un plan de l'ouvrage. Lorsqu'on vise un large public, il y est d'usage de piquer la curiosité, d'inciter à poursuivre la lecture. Enfin, certains auteurs y expliqueront leur démarche. Cf. sur la non-lecture du *Kāmasūtra*, p. 104.

[417] Barua, 2001 : 17; Burton, 1985 : 5, 12, 13; Cressey, 1998 : 87; De, 1997 : 7; Wikoff et Romaine, 2003 : 5.

[418] Clarac, 1961 : 467; Renou, 1961 : 341; Sinha, 1997 : 8.

plaisir » (Johnson, 2000 : 7; Sonntag, 2001 : 6), « bréviaire de l'amour » (Daniélou, 1992 : sous-titre; Johnson, 2000 : 7) ou enfin « love precepts » (Money, 1998 : 188; Westheimer, 1994 : 160).

Pour *kāma*, on donne le plus souvent comme équivalent « plaisir[419] », « désir[420] » et « amour[421] ». Quelques-uns proposent également « sex(e) » (Doniger, 2004 : 7; Doniger et Kakar, 2002 : xi – que j'aurais remplacé par « sexualité » selon les définitions employées ici), « lust » (Goldenson et Anderson, 1989 : 142), « sensual gratification[422] » (Dean, 2002 : 9), « wish » (Rocher, 1985 : 525) ou « erotic love » (Money, 1998 : 188). Si l'on se fie au corpus, le terme sanskrit n'est pas facile à traduire : on donne souvent plusieurs équivalents plus ou moins précis[423].

Il existe dans le panthéon hindou une divinité nommée Kāma. On le mentionne plusieurs fois dans mon corpus[424], bien que les références à ce dieu dans le *Kāmasūtra* soient rares ou peu fiables : Doniger et Kakar, ma traduction de référence, ne l'évoquent qu'une fois (**6** : II : 67), alors que d'autres semblent prendre plaisir à le faire figurer dans leur traduction (en **1** : III : 4 chez Burton [Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985 : 25], Liseux [Vātsyāyana, 1996 : 16] et Papin [Vātsyāyana, 1991 : 41]; en **1** : IV : 18, 28 et en **5** : V : 11 chez Sinha [Vātsyāyana et autres, 1997 : 30, 32, 148]; en **6** : II : 67 chez Burton [Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985 : 186], Liseux [Vātsyāyana, 1996 : 131] et Sinha [Vātsyāyana et autres, 1997 : 168]). On remarquera également la référence culturelle à Cupidon/Éros, plus connus du lecteur occidental, dans les détails donnés par Wikoff et Romaine (2003 : 62) :

> In the mythology of India, Kama is the god of erotic love. His Roman and Greek counterparts are Cupid and Eros, respectively. In most depictions, Kama appears as a handsome young man surrounded by beautiful young women. He carries a sugar cane bow from which he shoots arrows of flowers. The arrows cause those who are struck by them to feel an intense and irresistible attraction to one another. Egged on by the other gods, Kama fired a love arrow at the

[419] Dean, 2002 : 9; Doniger, 2004 : 7; Doniger et Kakar, 2002 : xi; Johnson, 2000 : 7; Sinha, 1997 : 8; Wikoff et Romaine, 2003.

[420] Doniger, 2004 : 7; Doniger et Kakar, 2002 : xi; Rocher, 1985 : 525; Sonntag, 2002 : 6; Wikoff et Romaine, 2003 : 5. Comme nous venons de le voir, *kāma* peut être traduit en français à la fois par « plaisir » et par « désir ». Hampiholi (1988) a choisi le concept de désir. Pourtant, ce choix a des implications non négligeables : ainsi, cet extrait du *Ṛgvedá*, en impliquant la notion de plaisir comme la base de l'esprit, nous entraîne dans des réflexions considérablement différentes : « In the beginning, there was desire, which was the first seed of mind. Sages having meditated in their hearts discovered by their wisdom the connection of the existent with the non-existent. » (Hampiholi, 1988 : 1. Voici la référence indiquée dans Hampiholi (1988 : 1) pour la citation : « Ṛgvedá : 10.129.4 »)

[421] Dean, 2002 : 9; Doniger, 2004 : 7; Doniger et Kakar, 2002 : xi; Goldenson et Anderson, 1989 : 142; Wikoff et Romaine, 2003 : 5.

[422] Cf. Sinha, 1997 (plaisir à la fois sexuel et sensoriel).

[423] Cf. Dean, 2002; Doniger, 2004 (conjonction « désir/amour/plaisir/sexe »); Doniger et Kakar, 2002 (même chose que pour Doniger [2004]); Goldenson et Anderson, 1989; Wifoff et Romaine, 2003.

[424] Dean, 2002 : 9; Doniger et Kakar, 2002 : xi; Money, 1998 : 188; Pinkney, 2002 : 4, 8, 11, 55; Sinha, 1997 : 8; Wikoff et Romaine, 2003 : 62.

> god of gods, Shiva[425]. The shot disturbed Shiva's meditation, outraging him. Shiva returned fire with a stream of flame from his third eye, incinerating Kama's body. Because he was a god, however, Kama lived on in spirit and continues his matchmaker ways[426]. (Wikoff et Romaine, 2003: 62)

Avec *sūtra*, on retrouve un autre problème : si on parle habituellement d'« aphorismes[427] » pour le traduire, on use aussi des termes « traité[428] » (Doniger, 2004 : 7; Doniger et Kakar, 2002 : xi), « thread[429] » (Goldenson et Anderson, 1989 : 142; Money, 1998 : 188), « vers, verser » (Sonntag, 2002 : 6) ou « rule » (Wikoff et Romaine, 2003 : 5).

De façon générale, on peut dire que ces descriptions et ces traductions réfèrent toutes plus ou moins à l'amour, l'érotisme ou la sexualité. Étant donné que plusieurs de ces données se retrouvent dans des sources très restreintes en ce qui concerne le *Kāmasūtra*, elles peuvent collaborer à construire ou à maintenir l'équation entre le livre de Vātsyāyana et la sexualité (qui inclut aussi, dans sa définition occidentale, l'érotisme et l'amour).

* * *

Nous avons vu comment on peut résumer le *Kāmasūtra* de diverses manières (selon le but, pourrait-on ajouter). Certains auteurs peuvent prétendre à une étude plus poussée par rapport à la littérature, comme nous l'avons vu dans la section sur la structure du texte (cf. p. 127 et sqq.). Par contre, la plupart des sources de mon corpus ne peuvent que commenter le style d'écriture, avec ce qui peut être jugé comme une approche très superficielle du texte. Rappelons à ce propos que la qualité des informations sur le *Kāmasūtra* varie énormément, et que beaucoup d'auteurs se laissent tenter par un résumé impressionniste (qui n'a pas la prétention d'être exhaustif), comme on a pu le voir avec les descriptions et les traductions des termes. Nous continuerons avec des informations sur le contexte d'écriture du *Kāmasūtra*.

---

[425] Cf. plus loin pour les explications sur Śiva (p. 157, note 499).

[426] Pour sa part, Pinkney (2002 : 8) donne plutôt une description physique du dieu Kâma : « Kâma, divinité de l'amour, est le symbole de la beauté masculine. Il pénètre dans le cœur de tous les êtres en décochant ses flèches de fleurs, pourvoyeuses de délicieux et enivrants sentiments, au moyen d'un arc en canne à sucre garni d'une corde faite d'abeilles noires. » Cf. les traductions de Burton (Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985 : 185) et Liseux (Vātsyāyana, 1996 : 131) pour une référence à Cupidon (équivalent : **6** : II : 67).

[427] Dean, 2002 : 9; Goldenson et Anderson, 1989 : 142; Johnson, 2000 : 9; Pinkney, 2002 : 24; Wikoff et Romaine, 2003 : 5. Cf. « compressed expression » dans Dean (2002 : 9).

[428] Cf. Johnson (2000 : 7) qui parle de « science ».

[429] Goldenson et Anderson (1989 : 142) parlent aussi de « string » et Money (1998 : 188) de « cord ».

3.2 Informations contextuelles sur le *Kāmasūtra*

Après avoir décrit le texte lui-même, il faut le replacer dans son contexte, en identifiant son auteur, son époque et sa société d'origine, ce qui fera l'objet de notre attention dans cette partie. Si les éléments traités ici peuvent sembler évidents de prime abord, nous verrons rapidement qu'il est difficile de dire quoi que ce soit du *Kāmasūtra* à l'extérieur de ce qu'il nous dit de lui-même, c'est-à-dire pas grand-chose. De plus, rappelons que cette section vise à recueillir et à analyser les différentes façons d'expliquer le *Kāmasūtra*, tant dans son contexte d'origine que dans les sociétés occidentales. La plupart des affirmations traitées ici sont donc des déductions, des hypothèses ou des convictions personnelles provenant des auteurs. J'ai voulu conserver ce foisonnement d'opinions, en ne faisant que des regroupements au sein des diverses idées émises dans le corpus (et quelquefois ailleurs).

Nous débuterons avec ce qui est dit de l'auteur du *Kāmasūtra*, pour poursuivre avec la localisation dans le temps et l'espace de son origine. Cette mise en contexte permettra de dire quelques mots sur la société de l'Inde ancienne qui a vu naître le *Kāmasūtra*. Finalement, le *Kāmasūtra* sera replacé dans la littérature hindoue, afin de mieux comprendre le domaine non discursif.

3.2.1 Vātsyāyana, l'auteur du *Kāmasūtra*

L'association d'un texte avec un nom (qu'il soit vrai ou pseudonyme) est loin d'être aussi évidente qu'elle l'est devenue. Rappelons que, à l'intérieur même de l'histoire littéraire occidentale, l'anonymat a été monnaie courante[430] jusqu'à l'apparition de l'impression et la généralisation d'un support matériel permettant l'indication du titre et de l'auteur (c'est-à-dire la couverture et, plus récemment, la page titre) (Genette, 1987 : 41-42). Il faudra tenir compte d'une idée dominante assez récente, où l'identité de l'auteur doit être dévoilée, même s'il faut en forger une de toutes pièces (ou presque). Pour tenter d'y voir clair, nous analyserons ce qu'on dit de l'auteur du *Kāmasūtra* dans mon corpus, mais aussi les informations tirées du texte lui-même. Le terrain est ici instable : le nom, rapporté de manière contradictoire, le statut social et d'autres suppositions au sein de discussions et de désaccords seront étudiés.

---

[430] Lorsqu'ils étaient disponibles, les noms de l'auteur et de l'œuvre se retrouvaient dans les premières ou les dernières phrases du texte (Genette, 1987 : 41). On remarque d'ailleurs cette même pratique pour le *Kāmasūtra*, où le titre est mentionné pour la première fois en **1 :** I : 8, et où l'auteur est nommé en **1 :** I : 14 : « Because the amputated limbs of the text that Dattaka and the others divided are just parts of the whole, and because Babhravya's text is so long that it is hard to study, Vatsyayana condensed the entire subject matter into a small volume to make this *Kamasutra*. » (Vātsyāyana, **1 :** I : 14. Trad. de Doniger et Kakar, 2002). On renomme également l'auteur et le titre à la toute fin, en **7 :** II : 56 (voir p. 142).

Résumons-nous : le *Kāmasūtra* a été écrit par un certain Vātsyāyana. C'est du moins ce qui est indiqué sur les copies que nous possédons. Cependant, il existe une controverse sur le nom même de cet auteur : l'orthographe varie[431], tandis que la détermination de ce qui constitue le patronyme et le prénom est partagée[432]. Pour sa part, Upadhyaya brouille les cartes et accumule les noms propres : « There are some works [...] which say that Vatsyayana, Mallanaga, Kautilya[433], Dramila, Pakshilaswami, etc., are names of one and the same person. Bhoja gives Katyayana instead of Vatsyayana, but we have the unfailing authority of Yashodhara[434] who says that Vatsyayana is the family name and Mallanaga is the name of the author of Kama Sutra[435]. » (Upadhyaya, 1965 : 54).

Certains auteurs ne vont pas plus loin que l'identification par le nom « Vātsyāyana », sans plus de détails, tout simplement parce qu'on ignore tout de lui ou presque[436]. Ailleurs, on signale qu'il s'agit d'une attribution incertaine et traditionnelle[437]. Les notes émises sur ce personnage de Vātsyāyana restent de l'ordre de la conjoncture et se basent principalement sur ce que le *Kāmasūtra* lui-même rapporte à ce propos. Ainsi, décrire le fait que le texte est composé à la troisième personne du singulier[438] peut conduire à des extrapolations : s'agit-il d'une preuve de « modestie[439] » (Johnson, 2000 : 9), ou du résultat d'une dictée à un scribe (pratique que Papin [1991 : 14] décrit comme un « usage courant dans la littérature sanscrite »)? Ailleurs, on affirme à

---

[431] « Mallinaga » ou « Mrillana » (Burton, 1985 : 12; Papin, 1991 : 14; Wikoff et Romaine, 2003 : 10) versus « Mallanaga » (Dean, 2002 : 10; Doniger, 2001 : 82; Doniger, 2004 : 8; Doniger et Kakar, 2002 : xii; Johnson, 2000 : 9; Laffont et Bompiani, 1958; Pinkney, 2002 : 21, 45; Roy et Gidwani, 1984 : 263; Sinha, 1997 : 8). De plus, on remarque les formes « Vâtsyâyana » (surtout dans les textes francophones), « Vatsyayana » dans les textes anglophones, « Vatsya » (Burton, 1985 : 11) ou « Vatsyayan » (Barua, 2001).

[432] Pour Vātsyāyana comme patronyme : Burton, 1985 : 12; Dean, 2002 : 10; Johnson, 2000 : 9; Laffont et Bompiani, 1958; Papin, 1991 : 14; Roy et Gidwani, 1984 : 263; Sinha, 1997 : 8; Upadhyaya, 1965 : 54; Wikoff et Romaine, 2003 : 10. Pour Mallanaga comme patronyme : Doniger, 2001 : 82; Doniger, 2004 : 8; Doniger et Kakar, 2002 : xii; Pinkney, 2002 : 21, 45.

[433] Il existe bel et bien un Kautilya célèbre dans la littérature hindoue. On lui attribue l'écriture de l'*Arthaśāstra* (cf. p. 117, 126 (note 349), 127, 128 (note 357), 158 (note 504), 164), le traité sur *artha* (cf. section 3.2.4.1 : « Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) », p. 159 et sqq.). Détail intéressant, Fezas (1994) compare la structure et le style du *Kāmasūtra* et de l'*Arthaśāstra*, tandis que plusieurs autres auteurs de mon corpus soulignent les ressemblances entre ces deux textes (cf. Cotin, 2001 : 19; Daniélou, 1992 : 10; Doniger, 2004 : 7; Renou, 1961 : 341; Rocher, 1985 : 521, 522, 537; Sinha, 1997 : 11; Upadhyaya, 1965 : 6-7, 53, 54).

[434] Il s'agirait du même commentateur que celui utilisé par Daniélou (2002) et par Doniger et Kakar dans leurs traductions du *Kāmasūtra* (cf. p. 128, 168, 169 (note 543), 78, 198 et 199 pour d'autres références à Yashodhara).

[435] Il resterait à chercher des références pour ces différents noms : mon hypothèse est qu'il s'agit d'auteurs plus ou moins célèbres. Cf. Upadhyaya (1965 : 54), qui donne en plus le nom « Panchakarna Vatsyayana ».

[436] Clarac, 1961 : 467; Comfort, 1963 : 120; Doniger, 2004 : 8; Doniger et Kakar, 2002 : xii; Papin, 1991 : 12; Roy et Gidwani, 1984 : 263; Sinha, 1997 : 2e de couv., 8; Sonntag, 2001 : 6.

[437] Cf. Comfort, 1963 : 120; Cressey, 1998 : 87; Doniger, 2001 : 82; Frédéric, 1987b : 589; Ramsay, 2002 : 229.

[438] Comfort, 1963 : 120; Daniélou, 1992 : 11; Johnson, 2000 : 9; Papin, 1991 : 14.

[439] Ce qui n'empêche pas des auteurs de mon corpus d'être généreux en louages à son égard. Cf. Doniger et Kakar (2002 : xx) qui décrivent Vātsyāyana comme un : « reformer and builder of society », ou Johnson (2000 : 11), pour qui il est « Plein de sagesse, mais sans lassitude à l'égard du monde ».

partir du style du texte que Vātsyāyana est « a dry, realistic and liberal-minded writer of signal good sense », et toujours proche de l'ironie (Comfort, 1963 : 121).

D'autres se préoccupent du statut social de Vātsyāyana (avec, ici aussi, diverses dénominations) : « Son titre, Shrî[440], indique qu'il était considéré comme un sage ou tout au moins comme un homme de mérite. Enfin le mot Muni, accolé à son nom de famille, signifie ascète ou ermite, ce qui confirme bien qu'à un certain moment de sa jeunesse il fut étudiant brahmanique et pratiqua les austérités coutumières aux « personnes de haute caste[441] » (Papin, 1991 : 14). Ce commentaire de Papin nous souligne un indice important sur l'identité de Vātsyāyana, basé sur l'extrait suivant à la fin du *Kāmasūtra :* « [56]Vatsyayana learned and thought about / the meanings of the *sutras* of Babhravya's followers, / and then he made this *Kamasutra*, / following the rules. / [57]He made this work in chastity and in the highest meditation, / for the sake of worldly life; / he did not compose it / for the sake of passion[442]. » (Vātsyāyana, 7 : II : 56-57. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Cet avertissement en terminant le *Kāmasūtra* permet ainsi de conclure que Vātsyāyana suivait un mode de vie plutôt ascétique qui correspondrait au modèle brahmane (cf. p. 160 et sqq. sur les étapes de la vie). Dans le même ordre d'idées, certains auteurs ajoutent qu'il s'agissait d'un brahmane[443], d'un « prêtre hindou » (Pinkney, 2002 : 4e de couv.). Pour sa part, Sinha (1997 : 8-9) arrive aux conclusions suivantes :

> We know nothing of the author beyond what he tells us himself : that he was a celibate yogi who had attained *samadhi*[444], which might vulgarly be translated as enlightenment. In his day he was perhaps as famous a teacher as are, for instance, Bhagwan Shree Rajneesh or Maharishi Mahesh Yogi today (indeed Vatsyayana has been called Maharishi in India for centuries). (Sinha, 1997: 8-9).

On le présente également dans mon corpus comme un « philosophe » (Basu, 2001 : 7H, 7F; Sonntag, 2001 : 6), un « sage[445] », un « saint homme » (Sonntag, 2001 : 6) (ou, en tout cas, respecté (« revered ») [Westheimer, 1994 : 160]), d'un lettré[446], spécialisé dans les rapports entre hommes et

---

[440] Titre indiqué également dans Pinkney (2002 : 4e de couv.).

[441] Cf. les quatre étapes de la vie (p. 160). Voir aussi Dean (2002 : 10) qui prétend qu'il s'agit d'un noble. Par contre, *shrî* serait un préfixe honorifique banal, employé devant le nom d'une personne vénérée (André Couture, comm. pers.).

[442] Cité en partie in Doniger et Kakar, 2002 : xii. Cf. Sinha, 1997 : 8. Burton (1985 : 12) traduit ici « [...] while leading the life of a religious student at Benares, and wholly engaged in the contemplation of the Deity ». Cf. Papin, 1991 : 14.

[443] Cressey, 1998 : 87; Daniélou, 1992 : 10; Johnson, 2000 : 9; Papin, 1991 : 14; Ramsay, 2002 : 229

[444] Il pourrait s'agir de l'état décrit par Vātsyāyana en 7 : II : 57 (« highness meditation » (Trad. de Doniger et Kakar (2002)) (André Couture, comm. pers.).

[445] De, 1997 : 7; Dean, 2002 : 10; Johnson, 2001 : 2e de couv., 9, 11; Pinkney, 2002 : 45; Sinha, 1997 : 2e de couv.; Westheimer, 1994 : 160; Wikoff et Romaine, 2003 : 2e de couv. (« a wise person »).

[446] Daniélou, 1992 : 4e de couv., 10; Doniger et Kakar, 2002 : xx; Johnson, 2000 : 9.

femmes (Basu, 2001 : 7H). Enfin, on peut supposer qu'il a écrit cet ouvrage à un âge avancé[447], puisqu'il se serait basé sur son expérience personnelle[448].

Par contre, d'autres auteurs ont l'air de vouloir en dire davantage sur ce personnage, et mettent de l'avant diverses suppositions. Laffont et Bompiani (1958 : 658) élaborent sur ses origines : « Il naquit peut-être dans les régions du sud-ouest ou de l'ouest de l'Inde. La date de sa naissance est incertaine; il n'est jamais cité par des auteurs antérieurs au VII[e] s. ».

À la limite, on se questionne également sur le genre de l'auteur. Doniger et Kakar (2002 : xliii) mettent en évidence l'hypothèse que le *Kāmasūtra* est un texte écrit par un homme principalement pour d'autres hommes. Par contre, pour Money (1998 : 191), l'auteur pourrait avoir été une femme qui aurait utilisé un pseudonyme masculin : il justifie cette idée par l'absence de l'excitation visuelle ainsi que par l'importance de la stimulation tactile dans le *Kāmasūtra*, alors que chaque genre aurait biologiquement ses préférences marquées sur le système sensoriel sollicité par l'excitation (la vision pour les hommes et le toucher pour les femmes). Une courtisane, la responsable la plus probable du texte selon Money, aurait dû cacher son identité sexuelle pour voir son livre accepté dans une société « patriarcale » (mais il s'agirait probablement d'un cas unique dans la littérature hindoue [André Couture, comm. pers.]). À l'inverse, toujours selon Money (1998 : 191), si l'auteur était un homme, il pourrait avoir tenu pour acquise l'excitation visuelle, ne la jugeant pas digne d'intérêt pour son public féminin et sûr d'être en terrain connu pour le masculin. La discussion reste ouverte[449].

Beaucoup de suppositions et très peu de certitudes, donc, sur le personnage qui a écrit le *Kāmasūtra*. Il s'agit pourtant d'une question qui a son importance dans le contexte occidental : dans des sociétés dominées par l'individualisme et où la création est un acte personnel, cette ignorance presque complète au sujet de Vātsyāyana en trouble plus d'un. Peut-on voir dans le roman de Kakar (2001), fiction qui raconte une enfance peu vraisemblable de Vātsyāyana comme fils de courtisane, un désir de réponse à cette question? Nous verrons maintenant s'il existe des éléments plus sûrs du côté de la datation et du lieu d'origine.

---

[447] Burton, 1985 : 234; Sinha, 1997 : 2[e] de couv. Cf. les quatre étapes de la vie (p. 160).

[448] Daniélou, 1992 : 10; Johnson, 2000 : 9. Mais cette « expérience » dont on parle, s'agit-il d'une pratique (donc, de la réalisation des techniques décrites dans le *Kāmasūtra*) ou plutôt d'un savoir issu des pratiques des autres dont on lui aurait fait part?

[449] Cependant, si on tient compte de la tendance à accorder plus de crédibilité lorsqu'on connaît bien l'auteur d'un texte (qui se veut une somme en son domaine) (Genette, 1987 : 44), l'usage d'un pseudonyme chez l'auteur du *Kāmasūtra* devient une hypothèse moins plausible.

3.2.2 Datation et lieu d'origine du *Kāmasūtra*

Une des étapes à faire lorsqu'on étudie un texte ou un discours consiste à bien le situer dans le temps et l'espace. Cependant, encore une fois, le *Kāmasūtra* n'est pas facile à replacer en contexte. En plus des auteurs qui ne datent pas le *Kāmasūtra*, il existe beaucoup de propositions de datations divergentes selon les auteurs. Nous verrons donc également des raisons justifiant la difficulté à le dater, avant d'examiner son lieu d'origine.

Parler de chiffres rassure dans notre contexte social. Par contre, en ce qui concerne le *Kāmasūtra*, on fait face à des informations contradictoires, peu fiables. Il y a une grande variété de datations de l'ouvrage : on le situe dans un intervalle entre le 3^{e} s. av. J.-C. et le 6^{e} s. apr. J.-C., avec une préférence pour les 3^{e} et 4^{e} s.

En revanche, certains auteurs ne datent pas le texte. Cette absence de datation se retrouve souvent dans des textes peu sérieux ou dont le sujet principal n'est pas le *Kāmasūtra* (par exemple dans Rivière [1995]). Par contre, le même phénomène chez Doniger (2001), Fezas (1994) et Rocher (1985) peut surprendre, sauf si on replace ces documents dans leur contexte, c'est-à-dire qu'on les considère comme des articles hautement spécialisés dans leur domaine (les études littéraires indiennes et la philosophie indienne), et où l'on tient pour acquises certaines connaissances de la part du lecteur. De plus, on remarque dans certains cas des datations différentes selon que l'on consulte le résumé ou le contenu du document[450], alors que des expressions se rapprochant d'un « il y a (presque/plus de) 2000 ans » semblent particulièrement populaires[451]. Notons que très peu d'auteurs justifient leur hypothèse historique[452]. Le Tableau 10 (p. 145) représente en gris les périodes où l'on situe le *Kāmasūtra* (par exemple, l'indication « 1er s. – 6^{e} s. » signifie du 1er s. après J.-C. jusqu'au 6^{e} inclusivement). J'ai ajouté dans le bas du tableau d'autres documents qui dataient le *Kāmasūtra*, mais qui ne sont pas inclus dans mon corpus d'analyse. De plus, à titre indicatif, j'ai dénombré la fréquence de mention des siècles, d'abord dans mon corpus, puis en incluant les autres sources.

---

[450] Cf. Comfort, 1963; Daniélou, 1992; Johnson, 2000 et 2001; Papin, 1991; Pinkney, 2002; Sinha, 1997.

[451] Basu, 2001 : 7H; Burton, 1985 : 173; Johnson, 2001 : 2^{e} de couv.; Pinkney, 2002 : 21; Sinha, 1997 : 2^{e} de couv., 10; Wikoff et Romaine, 2003 : 2^{e} et 4^{e} de couv., 1, 5.

[452] À l'exception de : Burton, 1985 : 12-13; Daniélou, 1992 : 10; Doniger, 2004 : 7 (note 1); Doniger et Kakar, 2002 : xi (note 2); Papin, 1991 : 14-15.

Tableau 10 : Datations du *Kâmasûtra* selon les sources

	Dates										
Auteurs du corpus	-3e s.	-2e s.	-1er s.	1er s.	2e s.	3e s.	4e s.	5e s.	6e s.	7e s.	8e s.
Barua (2001: 17)					2e s.						
Basu (2001: 7H)				1er s.							
Bourgeron (2001)							4e s.				
Burton (1985: 12-13)				1er s.					6e s.		
Clarac (1961)								5e s.			
Comfort (1963: 119)								5e s.			
Comfort (1963: 121)	-3e s.						4e s.				
Cressey (1998: 87)				1er s.					6e s.		
Daniélou (1992: 4e de couv.)							4e s.				
Daniélou (1992: 10)				1er s.					6e s.		
De (1997: 7)				1er s.			4e s.				
Dean (2002: 10)							4e s.				
Doniger (2004: 7)						3e s.					
Doniger et Kakar (2002: xi)						3e s.					
Frédéric (1987: 589)							4e s.		6e s.		
Goldenson et Anderson (1989: 142)							4e s.				
Johnson (2001: 2e de couv.)				1er s.							
Johnson (2000: 9)							4e s.				
Money (1998: 188)		-2e s.					4e s.				
Papin (1991: 4e de couv., 7, 12)					2e s.			5e s.			
Papin (1991: 12)				1er s.					6e s.		
Pilon (2001: 26)						3e s.					
Pinkney (2002: 4e de couv.)							4e s.				
Pinkney (2002: 21, 41)						3e s.					
Ramsay (2002: 229, 426)							4e s.				
Renou (1961: 341)							4e s.	5e s.			
Roy et Gidwani (1984: 263)							4e s.	5e s.			
Sinha (1997: 2e de couv.)						3e s.					
Sinha (1997: 8)					2e s.			5e s.			
Sonntag (2001: 6) et (2002: 6)				1er s.			4e s.				
Upadhyaya (1965: 54)				1er s.			4e s.				
Westheimer (1994: 160)		-2e s.									
Wikoff et Romaine (2003: 5, 354)							4e s.				
Autres sources											
Banerji (1980)						3e s.			6e s.		
Basham (1976)				1er s.					6e s.		
Douglas et Slinger (1995)					2e s.		4e s.				
Dupuis (1996)							4e s.				
Malamoud (1995)	-3e s.										8e s.
Mohanty (1995)								5e s.			
Saletore (1982)							4e s.		6e s.		
Sen (1988)								5e s.			
Thomas (1963)						3e s.	4e s.				
Occurrences dans le corpus	2	4	3	12	13	17	23	12	6	0	0
Toutes les occurrences	3	5	4	14	16	22	30	18	10	1	1

Plusieurs facteurs expliquent pourquoi on ne trouve pas de consensus. Premièrement, le texte en lui-même donne peu d'indications : on s'attaque donc à un travail de détective, dans lequel il faut accumuler des preuves pour découvrir l'année d'« édition » du *Kâmasûtra*. Ainsi, Burton (1985 :

12-13), Daniélou (1992 : 10) et Papin (1991 : 14) tracent les limites extrêmes du laps de temps où il est probable que Vātsyāyana ait composé son œuvre : ils relèvent dans le *Kāmasūtra* la mention d'un roi au pays Kuntala, Shatakarni Shatavahana (**2** : VII : 29), qui aurait vécu au 1er siècle apr. J.-C. (donc, le *Kāmasūtra* ne saurait lui être antérieur), tandis qu'ils font remarquer qu'il y a une citation du *Kāmasūtra*[453] au 18e chapitre de la *Brihatsamhita,* écrit par Virahamihira et datant probablement du 6e siècle apr. J.-C.[454].

Deuxièmement, on reconnaît que le *Kāmasūtra* est une compilation de textes plus ou moins anciens, pouvant remonter à quelques siècles av. J.-C.[455], ce qui explique peut-être pourquoi certains auteurs parlent du 3e siècle avant notre ère.

Troisièmement, dans les premiers siècles après J.-C., l'Inde a connu son âge d'or ou sa période classique, c'est-à-dire l'empire Gupta (entre le 4e et le 5e siècle) (Papin, 1991 : 14-15). Cette société constitue un pôle d'attraction pour divers auteurs, qui y situent le *Kāmasūtra*, lui-même reflet d'une communauté prospère, pacifique et élégante… Par contre, Doniger (2004) et Doniger et Kakar (2002) indiquent que Vātsyāyana ne fait pas mention de souverains Gupta, ce qui inciterait à le situer plus tôt.

> Le *Kâma Sûtra* fut probablement écrit après 225 de notre ère : en effet, Vâtsyâyana décrit une situation politique, en Inde occidentale, caractérisée par l'autorité conjointe des Abhiras et des Andhras sur une région qui avait été administrée exclusivement par les Andhras jusqu'en 225. Le texte, par ailleurs, présente de nombreuses similitudes stylistiques avec l'*Artha Shastra*, que l'on situe volontiers, même si la date reste incertaine, au IIIe siècle. Le *Kâma Sûtra* fait référence à l'*Artha Shastra* de façon explicite en I, 2, 10 [**1** : II : 10 dans ma numérotation], et de façon implicite en plusieurs autres endroits. Le fait qu'il ne soit pas fait mention des Guptas, qui dominèrent l'Inde du nord à partir du début du IVe siècle, permet de croire en l'antériorité du *Kâma Sûtra*. Le *Kâma Sûtra* est explicitement mentionné dans le *Vasavadatta* de Subandhu, composé sous le règne de Chandragupta Vikramaditya, soit au début du Ve siècle[456]. (Doniger, 2004 : 7 [note 1]. Ma numérotation harmonisée).

Enfin, on notera une conception du temps cyclique en Inde, d'où le concept d'« Inde éternelle » : « […] dans ce pays [l'Inde], et à tous les niveaux, la chronologie n'est ni essentielle ni significative[457]. » (Papin, 1991 : 13). Que cette affirmation soit véridique ou non ne nous intéresse

---

[453] Il pourrait s'agir ici d'une citation ou d'un double emprunt (citation d'une citation) venant d'une source inconnue (André Couture, comm. pers.).

[454] Par contre, Laffont et Bompiani (1958) prétendent qu'aucun auteur antérieur au 7e siècle ne cite le *Kāmasūtra*.

[455] Laffont et Bompiani, 1958 : 658; Money, 1998 : 188; Papin, 1991 : 13; Sinha, 1997 : 10. Cf. 3.2.3.3 : « Mythe d'origine du *Kāmasūtra* », p. 156 et sqq.

[456] Même texte, mais en anglais, dans Doniger et Kakar (2002 : xi [note 2]).

[457] Cf. Papin, 1991 : 12-14; Sinha, 1997 : 13-14; Sonntag, 2001 : 49 et 2002 : 45. Étrangement, Papin (1991 : 12) commence par dire qu'il faut replacer le livre dans son contexte sociohistorique, pour finalement dire que cela n'a aucune importance, puisque l'Inde n'a pas été influencée par les aléas de son histoire (!). Reste à savoir si cette vision de l'histoire

que très peu à ce niveau d'analyse : elle démontre plutôt une certaine conception d'une Inde anhistorique, qui pourrait justifier l'incapacité de dater le *Kāmasūtra* avec exactitude en rejetant de toute façon l'exercice comme inutile[458]. Puisque l'Inde n'a pas changé, pourquoi faudrait-il tenir compte de caractéristiques propres à une époque en particulier? Cet argument pourrait également légitimer l'utilisation d'illustrations (par exemple des photographies de sculptures de temples[459] ou des miniatures faites entre le 14e et le 20e siècle, soit après l'invasion musulmane) issues de contextes à mon avis passablement différents[460]. Je laisse ici aussi le débat ouvert.

Pour ce qui est du lieu (ou, plus largement, du contexte) d'origine du *Kāmasūtra*, dans plusieurs cas, on se contente d'indiquer l'Inde ou l'hindouisme[461]. Plusieurs mentionnent des villes : écriture du *Kāmasūtra* à Bénarès (aujourd'hui Varanasi)[462], naissance de Vātsyāyana dans le sud-ouest ou l'ouest de l'Inde (Laffont et Bompiani, 1958), résidence de ce dernier à Pataliputra[463] ou, du moins, « sur les bords du Gange » (Pinkney, 2002 : 4e de couv.). Doniger (2001 : 93) remarque que les régions du sud de l'Inde ont une mauvaise réputation dans le *Kāmasūtra* (**2 :** VI : 49 avec la sodomie, notamment), ce qui inciterait à penser que Vātsyāyana viendrait plutôt du nord. De plus, Vātsyāyana utilise des termes comme « oriental » ou « eastern », en une manière qui n'est pas sans rappeler, de l'avis de Doniger (2001 : 93)[464], ce que critiquait Saïd (1980) avec l'orientalisme : mœurs sexuelles jugées douteuses (**2** : V; **5** : VI : 2-4), dédain de ces régions, etc.

Étant donné l'incertitude entourant l'espace et le temps, et puisque de toute façon le sujet de mon analyse concerne les idées sur le *Kāmasūtra* émises par l'Occident et non la société indienne ancienne, il importe peu ici de se prononcer sur la question[465]. Néanmoins, les descriptions d'une

---

indienne est valable, ou si elle ne fait que correspondre à l'idée que certains textes hindous veulent bien nous offrir, avec cet « immobilisme » (Papin, 1991 : 13) apparent.

[458] Je me permets de faire ici un rappel de la théorie de l'orientalisme de Saïd (1980), où, justement, l'Orient constitue un ensemble de cultures figées et statiques (donc, sans histoire). Une telle conception anhistorique de l'Inde a quelque chose de péjoratif.

[459] En particulier les temples de Khajuraho, bâtis autour du 10e siècle apr. J.-C.

[460] Cf. Daniélou, 1992 : 17; Doniger, 2004 : 10; Sinha, 1997 : 14. Une analyse plus complète des images proposées dans les diverses éditions du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés reste à faire, mais le lecteur peut se référer à la section 4.3 (p. 238 et sqq.) pour quelques notes sur l'iconographie.

[461] Cressey, 1998 : 87; Frédéric, 1987b : 589; Goldenson et Anderson, 1989 : 142; Ramsay, 2002 : 229.

[462] Burton, 1985 : 12, 233; Daniélou, 1992 : 10; De, 1997 : 7; Johnson, 2001 : 2e de couv.; Sonntag, 2001 et 2002 : 6.

[463] Il s'agit d'une certitude pour Daniélou (1992 : 10, 13 et Johnson (2000 : 9), tandis que Doniger (2004 : 7-8) et Pinkney (2002 : 45) y voient plutôt une hypothèse.

[464] Cf. Doniger, 2004 : 7 (note 1); Doniger et Kakar, 2002 : 2e de couv., xi, xxxiv; Pinkney, 2002 : 21, 45.

[465] Le lecteur intéressé pourra consulter notamment Biardeau (1981), Dupuis (1996) ainsi que Renou et Filliozat (1947).

société indienne dans laquelle le *Kāmasūtra* est né m'apparaissent souvent basées sur un présupposé qui est difficile à justifier : il faut en effet choisir une date et un lieu de façon presque arbitraire, à défaut d'avoir des informations précises sur ces éléments. Par contre, le *Kāmasūtra* lui-même est suffisamment riche en données pour qu'on puisse en faire une analyse anthropologique, quitte à vérifier par la suite les hypothèses à partir des analyses historiques ou littéraires[466]. Je suggère cependant d'effectuer une telle analyse à partir du texte sanskrit : les traductions diffèrent entre elles suffisamment pour qu'on s'en méfie. Je me livrerai dans la prochaine section à un exercice semblable, celui de décrire les caractéristiques sociales et culturelles contenues dans le *Kāmasūtra* (toujours à partir des éléments retenus dans mon corpus).

3.2.3 Éléments socioculturels du *Kāmasūtra*

Le *Kāmasūtra* est issu d'un contexte qui nous est étranger. Face à cette constatation, deux attitudes sont possibles : soit on explique la réalité socio-culturelle à l'origine du texte; soit on adapte le texte pour un lectorat différent. Nous avons vu déjà sur quels présupposés reposent ces comportements, selon qu'on le considère comme ancien ou moderne, désuet ou encore d'actualité (cf. 2.2.3.2 « b) Raisons de l'utilisation du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés », p. 105 et sqq.).

Pour les auteurs qui choisissent de rester plus près de l'œuvre authentique, il y a la difficulté de bien situer le *Kāmasūtra* dans le temps comme dans l'espace (cf. p. 144). Le texte devient alors la principale source d'informations sur son époque : il devient alors, à la fois par son contenu, mais aussi comme objet, un reflet social[467], une façon d'entrer en contact avec ce contexte culturel.

Nous abordons ici quelques éléments de la société indienne de l'époque de Vātsyāyana. Il s'agit de sections qui font état du discours du *Kāmasūtra* lui-même, interprété et expliqué par les produits dérivés. Un avertissement avant d'aller plus loin : d'un côté, le contexte du *Kāmasūtra* décrit dans mon corpus est d'abord interprété par quelqu'un (il ne s'agit pas d'auteurs indiens, mais bien occidentaux, qui n'ont pas vécu cette période historique), qui doit aussi prendre un risque et trancher pour une datation et un lieu précis. De l'autre côté, les données historiques et culturelles contenues dans le *Kāmasūtra* comme tel doivent être considérées avec précaution : s'agit-il d'une

---

[466] N'oublions pas que Vātsyāyana a écrit une vision idéalisée de la vie quotidienne de sa culture, c'est-à-dire un mélange de réalisme et de moralisme. Là encore, il faudrait être prudent par rapport aux inférences possibles basées sur une analyse anthropologique.

[467] Clarac, 1961; Cressey, 1998 : 87; Daniélou, 1992 : 4e de couv.; De, 1997 : 7; Dean, 2002 : 10; Doniger et Kakar, 2002 : xi-xii, xxxix; Frédéric, 1987; Johnson, 2000 : 7; Pilon, 2001 : 27; Roy et Gidwani, 1984.

description de la réalité ou d'une prescription (dans une situation d'enseignement) de ce qu'elle devrait être (cf. p. 9, 128-130, 137, 165)?

Encore une fois, je considérerai les résultats de cette analyse non comme vérité définitive sur le contexte du *Kāmasūtra* (il faudrait contrôler la valeur de ces affirmations avec celles des spécialistes de l'Inde ancienne). Dans un premier temps, nous verrons plus en détail quel était le public visé par le texte en Inde ancienne, puis nous nous pencherons sur les arts et les savoirs dans le *Kāmasūtra*, avant de décrire brièvement le mythe d'origine du texte de Vātsyāyana.

3.2.3.1 Public visé en Inde ancienne

Jauss (1990) propose, pour analyser un texte au sein de l'histoire de la littérature, d'identifier les caractéristiques du public visé. Ce lectorat permet aussi de mieux connaître le contexte dans lequel s'insère l'œuvre au départ. Ici, la démarche sera un peu différente : c'est en référence à un nouveau lectorat, dans un contexte différent, que le *Kāmasūtra* est exposé. Malheureusement, les présentations de la société indienne dans les produits dérivés sont courtes et portent principalement sur le public visé par le *Kāmasūtra* dans son contexte d'origine. Dans cette partie, j'ai relevé dans mon corpus les explications concernant le genre des lecteurs du *Kāmasūtra*, ainsi que leur classe sociale et leur caste (en différenciant *varṇa* et *jāti*).

Il y a d'abord la question de savoir à qui s'adressait Vātsyāyana. On apprend dans les produits dérivés qu'on y vise les hommes particulièrement[468], bien que certaines parties s'adressent plus spécifiquement aux femmes[469] ou aux deux genres[470]. Ce dernier détail a son importance, car il s'agit du seul texte que les femmes ont le droit (ou, selon les auteurs indiens, la capacité) d'étudier, et Vātsyāyana justifie son idée de l'éducation sexuelle des jeunes filles et des épouses par l'observation suivante :

> [3]Scholars say : « Since females cannot grasp texts, it is useless to teach women this text [c'est-à-dire le *Kāmasūtra*]. » [4]Vatsyayana says : But women understand the practice, and the practice is based on the text. [5]This applies beyond this specific subject of the *Kamasutra*, for throughout the world, in all subjects, there are only a few people who know the text, but the practice is

---

[468] Doniger, 2001 : 90; Doniger et Kakar, 2002 : xxviii-xxxi, xlii-xliii (« the text was composed by a man primarily for the education of other men »); Pilon, 2001 : 27; Pinkney, 2002 : 41.

[469] Doniger, 2001 : 89, 91; Doniger, 2004 : 62; Doniger et Kakar, 2002 : xxviii-xxxix; Johnson, 2000 : 11; Papin, 1991 : 22; Rocher, 1985 : 524-525). On pensera notamment aux livres **4** (comportement des épouses) et **6** (courtisanes), ainsi que la partie **3** : IV : 36-47 (conseils pour séduire un homme).

[470] Doniger, 2001 : 91; Doniger et Kakar, 2002 : xxviii, xxx; Fezas, 1994 : 146; Money, 1998 : 191; Pinkney, 2002 : 39; Westheimer, 1994.

> within the range of everyone. [6]And a text, however far removed, is the ultimate source of the practice[471]. (Vātsyāyana : **1** : III : 3-6. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

Doniger et Kakar (2002 : xxix-xxx) donnent plusieurs autres exemples qui justifient l'idée que les femmes lisaient le *Kāmasūtra*. Vātsyāyana lui-même plaide pour leur éducation à travers le *Kāmasūtra* et les 64 arts (**1** : III : 1-14) et on dira en général que : « The Kamasutra, however, often quotes women in direct speech, expressing views that men are advised to take seriously, and it is surprisingly sympathetic to women, particularly to what they suffer from inadequate husbands. » (Doniger et Kakar, 2002 : xxxi). De plus, dans le mythe d'origine (cf. 3.2.3.3, p. 156 et sqq.) du *Kāmasūtra* tel que rapporté par Vātsyāyana (**1** : I : 11. Trad. de Doniger et Kakar (2002)), on apprend que la partie sur les courtisanes serait en fait une commande (pour leur propre usage) : « Dattaka made a separate book out of the sixth part of this work, about courtesans, which the courtesans de luxe of Pataliputra commissioned[472]. » Les courtisanes avaient alors beaucoup de privilèges : l'un des commentateurs (cf. 3.2.4.2 : « Érotologie hindoue: ... ») du *Kāmasūtra*, Shâstrî (cité in : Doniger et Kakar, 2002 : xxix), l'expliquait ainsi :

> In fact, a courtesan de luxe was regarded as the wealth and glory of the entire kingdom. The whole society was proud of her. On hearing the name 'courtesan', one should not imagine that this was a woman who had had discarded all social conventions and customary modes of conduct. The courtesan is an uncommon woman whose upbringing and education is also extraordinary. She is educated in a way that facilitates physical and mental development, an education of which ordinary women are deprived. Courtesans have been educated and skilled since ancient times. Well-born maidens profited from their abilities. They were regarded as a special part of the society. (Shâstrî, cité in : Doniger et Kakar, 2002 : xxix)

En définitive, on peut dire que : « Some women, and not only courtesans, may well have had both the economic power to obtain a copy of the *Kamasutra* and the power to learn to read Sanskrit. » (Doniger et Kakar, 2002 : xxx). On parle de pouvoir nécessaire pour lire le sanskrit : en effet, Doniger et Kakar (2002 : xxviii) nous apprennent que : « It is often said that only upper-class men were allowed to read Sanskrit, particularly the sacred texts, but the very fact that the texts prescribe punishments for women and lower-class men who read these texts suggests that some of them might do so. » Une règle probablement violée dans certaines situations, comme il arrive partout.

---

[471] D'après Mohanty (1995 : 192), le fait de pratiquer ou non cette connaissance importe peu : dans l'héritage philosophique hindou, on retrouverait cette notion de la théorie extrêmement efficace et louable en elle-même, sans être subordonnée à une quelconque réalisation ou utilisation pratique. Par contre, le contraire est plus fréquemment décrit, et la connaissance sans l'action considérée comme navrante (André Couture, comm. pers.).

[472] Vātsyāyana a condensé les connaissances de son époque sur *kāma* pour écrire le *Kāmasūtra*. Dattaka est l'auteur du texte classique sur les courtisanes, dont Vātsyāyana s'est largement inspiré pour le livre **6**.

Cet élitisme par la langue nous amène à nous demander quelles parties de la société avaient la possibilité (et le droit?) de lire le *Kāmasūtra*. On parlera de la nécessité d'être un chef de famille[473], puisque la réalisation de *kāma* (désir et plaisir) doit se faire après avoir accompli ses autres devoirs (*dharma* et *artha* [cf. 3.2.4.1 : « Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme) », p. 159 et sqq.), bien que l'apprentissage de *kāma* se fasse plus jeune. Il est assez simple d'en arriver à ces conclusions lorsqu'on examine le style de vie recommandé par Vātsyāyana (**1** : IV) pour le *nāgaraka* (le citadin) : décor luxueux (**1** : IV : 4), matinées consacrées aux arts et aux savoirs (par exemple, apprendre à parler aux perroquets), sieste en après-midi, réunions mondaines en fin d'après-midi, musique, chants et jeux de l'amour en soirée, sans compter les fêtes et festivals. Apparemment, le *nāgaraka* est une personne dont la fortune est déjà faite et qui peut en profiter!

Dans l'ensemble de la société, ce sont des commerçants et des hauts fonctionnaires[474], probablement propriétaires terriens (Daniélou, 1992 : 13), de toute façon fortunés[475] qui auront accès au *Kāmasūtra*. L'aristocratie est également ciblée[476]. Il s'agissait, je le rappelle, d'un public « raffiné[477] », « cultivé[478] » et « citadin[479] », des lecteurs qui ont le temps de se consacrer à l'étude

---

[473] Pinkney, 2002 : 39; Rocher, 1985 : 524 et 525 (« householder »). Cf. plus haut la note 475 sur le statut de chef de famille dans le *Kāmasūtra*.

[474] Daniélou, 1992 : 13; Doniger, 2004 : 42; Doniger et Kakar, 2002 : xxviii, xlii; Papin, 1991 : 22; Sonntag, 2002 : 6 (bourgeois); Wikoff et Romaine, 2003 : 16, 147.

[475] Comfort, 1963 : 123 (« acquired wealth », « rich »); Daniélou, 1992 : 4e de couv., 13; Doniger, 2004 : 42 (« riches », « exige [...] moyens financiers »), 49, 51 (« êtres privilégiés », « opulence », « précieux »); Money, 1998 : 191 (« wealthy and leisured classes »); Papin, 1991 : 22 (« aisés », « ressources [...] confortables sinon considérables »); Pinkney, 2002 : 45; Rocher, 1985 : 524 (« a poor man cannot adopt the role of a refined and educated gentleman »); Sonntag, 2002 : 6 (« castes aisées »); Wikoff et Romaine, 2003 : 147 (« middle- and upper-class »). Vātsyāyana (**1** : IV : 1. Trad. de Doniger et Kakar (2002)) ne s'étend pas longtemps sur le statut financier de son public : « When a man has become educated, he enters the householder stage of life and begins the lifestyle of a man-about-town, using the money that he has inherited, on the one hand, or obtained from gifts, conquest, trade, or wages, on the other, or from both. »

[476] Comfort, 1963 : 123; Doniger, 2001 : 89 (« upper-class »); Doniger, 2004 : 42 (« de princes et d'aristocrates »); Doniger et Kakar, 2002 : xxviii (« kings »), xlii (« princes and barons »); Fezas, 1994 : 146 (« roi », « princesses »); Frédéric, 1987; Papin, 1991 : 22 (« princes de sang »); Pilon, 2001 : 26 (« noblesse »); Sonntag, 2001 : 6 (« haute société ») et 2002 : 6 (« nobles »). On remarquera également que l'iconographie présentant des miniatures (cf. 4.3 : « Iconographie dans la littérature kāmasūtraïenne ») met en vedette des membres de l'aristocratie (par exemple Sonntag, 2001 : 77 et 125 [« prince »], 81 et 113 [« sultan »] et 2002 : 73 [« sultan »], 93, 103 et 112 [« prince »]).

[477] Daniélou, 1992 : 4e de couv., 10 (« civilisé et raffiné »), 13 (« cultivé, ami des arts »); Doniger, 2004 : 42; Doniger et Kakar, 2002 : xlii (« urbane »), xlii (« leisured gallants »); Fezas, 1994 : 146 (« galants »); Goldenson et Anderson, 1989 (« sophisticated »); Johnson, 2000 : 7 (« raffiné et civilisé »); Papin, 1991 : 22 (« plutôt oisifs, très raffinés, souvent superficiels et mondains, [...] délicats »); Pinkney, 2002 : 41 (« cultivé, policé »), 45 (« galant »); Rocher, 1985 : 524.

[478] Dean, 2002 : 10; Doniger, 2004 : 48-49; Pinkney, 2002 : 41; Rocher, 1985 : 524.

[479] Comfort, 1963 : 123 (« men-about-town »); Daniélou, 1992 : 4e de couv., 10, 13 (« *nâgaraka* »); Doniger, 2004 : 42 (« élite urbaine », « l'homme de la ville », « *nâgaraka* »); Doniger et Kakar, 2002 : xlii (« urban [...] élite »); Johnson, 2000 : 7; Pinkney, 2002 : 41 (« cosmopolite »), 45 (« *nagaraka* »); Rocher, 1985 : 524 (« *nâgaraka* », « urbane »), 525 (« *nâgaraka* », « urban living »); Upadhyaya, 1965 : 42 et 53 (« *nagaraka* »). Cf. *nāgaraka* dans la section Chapitre 11.1.2 : « Importance du problème : Pourquoi le *Kāmasūtra?* », p. 8. Habiter une ville devient presque une obligation dans le *Kāmasūtra* (**1** : IV : 2) : « He [le *nāgaraka*] settles down in a city, a capital city, a market town, or some large gathering where there are good people, or wherever he has to stay to make a living. »

de *kāma* et l'argent pour le faire : « Culture, in the *Kamasutra*'s sense, the sixty-four arts[480] that need to be learned and so on, requires leisure and means, time and money, none of which was in short supply for the text's primary intended audience, an urban (and urbane[481]) élite consisting of princes and barons, high state officials, and wealthy merchants. » (Doniger et Kakar, 2002 : xlii). Le système des castes en Inde est bien connu et a fait couler beaucoup d'encre (par exemple Dumont [1966] et Filliozat [1995]). Si le mot « caste » vient du portugais *casta* (« race, espèce »), il recouvre en fait deux termes (qui ne sont pas des synonymes) dans les langues indiennes, soit *varṇa* et *jāti*. Filliozat (1995 : 43) résume ces deux concepts ainsi :

> *Varna* signifie « classe » et aussi « couleur », mais essentiellement « classe » quand il s'agit de groupes de choses ou d'êtres vivants, car les noms des *varna* humains servent aussi à désigner des sortes de pierres précieuses ou des sortes d'éléphants, distinguées par les odeurs, la nourriture et non les couleurs. Cependant, les *varna* humains ont des couleurs emblématiques. *Jâti* signifie « espèce » et s'applique aux espèces animales ou végétales aussi bien qu'aux divers groupes sociaux humains. (Filliozat, 1995 : 43. Italiques de Filliozat)

Les *varṇa* constituent quatre grandes classes théoriques et hiérarchiques (*brāhmana* ou brahmanes [savants, prêtres], *kṣatriya* [rois et guerriers], *vaisya* [commerçants, paysans et éleveurs] et *śūdra* [serviteurs des trois premiers *varṇa*, ouvriers]), qui incluent la plupart du temps les *jāti* : pour résumer, l'application pratique des *varṇa*, en nombre moins bien déterminé puisque celles-ci varient selon les régions et les époques. Les *jāti* auraient été formées, selon les théoriciens indiens, à partir de mélanges entre *varṇa*. On peut les comprendre comme une théorie sur l'origine de la « maladie » ou sur l'infraction à la règle d'endogamie de caste[482]. Un certain nombre de *jāti* se sont vues attribuer une profession particulière, comme les soins médicaux, le service des femmes et même la prostitution féminine. Pour d'autres *jāti*, on parle de peuples entiers, classés arbitrairement dans un même groupe parce qu'ils parlent des langues jugées barbares par les Indiens. Les *jāti* se caractérisent par l'appartenance à des professions ou des genres de professions (par tradition ou par volonté de monopole). L'individu qui en est membre se reconnaît « par un comportement particulier en société, par sa religion, ses pratiques, ses interdits, ses privilèges[483] ». L'exclusion est une sanction très grave, puisque l'exclu est mis au ban de la société et est rejeté au bas de la hiérarchie sociale chez les intouchables (Filliozat, 1995).

---

[480] Cf. section 3.2.3.2 : « Arts et savoirs », p. 153 et sqq.

[481] En français, on peut traduire « urbane » par « courtois ».

[482] Filliozat, 1995 : 44-45; Sen, 1988 : 197; Vātsyāyana : **1** : V : 2, **3** : I : 20.

[483] Filliozat, 1995 : 46

Vātsyāyana ne parle pas des castes (comme *vàrṇa* ou *jāti*), si ce n'est pour décourager les mariages et les relations sexuelles entre membres de catégories différentes (**1** : V : 2; **2** : IX : 39; **2** : X : 22-25; **3** : I : 20). Ce n'est pas pour rien que peu d'auteurs de produits dérivés font mention directement de *varṇa* (*kṣatriya* et *vaisya* : Papin, 1991 : 22; Sonntag, 2002 : 6). Cependant, les façons d'amasser la fortune décrites dans **1** : IV : 1 donnent quelques indications : les cadeaux sont donnés habituellement aux brahmanes pour récompenser leurs services lors des cérémonies religieuses, les prises de guerre sont l'apanage des *kṣatriya*, tandis que le commerce et le salaire sont réservés aux *vaisya*. On peut ainsi définir le public cible par le *Kāmasūtra* comme appartenant aux trois *varṇa* supérieurs.

Une société qui a le loisir de proposer à ses membres un texte comme le *Kāmasūtra* (sur les plaisirs et les désirs) est sûrement à l'abri de soucis comme la famine et la guerre (rappelons-nous les indices pour établir la datation [cf. p. 144 et sqq.]). Cela dit, ce système repose sur une stricte séparation des individus en une hiérarchie qui donne aux dominants des richesses et du temps libre, qu'ils peuvent alors consacrer aux arts, à l'éducation et aux plaisirs de la vie. C'est d'ailleurs le sujet de la prochaine section.

3.2.3.2 Arts et savoirs

Le *Kāmasūtra* recommande à ses lecteurs (hommes et femmes) de se cultiver. Les sujets qui devraient être maîtrisés ne sont pas contenus en détail dans le texte lui-même : on suppose qu'ils seront appris ailleurs, auprès d'un professeur ou d'un guide. Cependant, les savoirs et les capacités à développer sont énumérés sous la forme d'une liste, celle des 64 arts. Il ne s'agit que de l'une des nombreuses listes du *Kāmasūtra* (forme passablement copiée dans les produits dérivés), mais qui est une des plus importantes du point de vue du contexte culturel. J'en parle brièvement ici, avant de présenter l'interprétation assez audacieuse de Doniger (2001) du *Kāmasūtra* comme pièce de théâtre.

Les arts dans le *Kāmasūtra* forment un sujet fascinant pour plusieurs auteurs de mon corpus[484]. Il s'agit d'une liste de disciplines, de sujets et d'habiletés très hétéroclites que devraient maîtriser (du moins, le plus possible[485]) tout homme et toute femme du monde :

---

[484] Barua, 2001 : 22; Basu, 2001 : 12-13; Comfort, 1963 : 123; Dean, 2002 : 14, 24; De, 1997 : 15, 17; Doniger, 2004 : 46-48; Johnson, 2000 : 25; Pinkney, 2002 : 41, 47, 50-55; Sonntag, 2001 : 11, 51; Upadhyaya, 1965 : 53; Wikoff et Romaine, 2003 : 35. Cf. Annexe 3, p. 319 et sqq.

[485] Pinkney (2002 : 51) précise que la maîtrise complète n'est pas obligatoire de tous ces arts et ajoute même (avant d'en dresser la liste) : « Prévenez-moi dès que vous en maîtrisez la moitié. » (Pinkney, 2002 : 52).

> [1] singing; [2] playing musical instruments; [3] dancing; [4] painting; [5] cutting leaves into shapes; [6] making lines on the floor with rice-powder and flowers; [7] arranging flowers; [8] colouring the teeth, clothes, and limbs; [9] making jewelled floors; [10] preparing beds; [11] making music on the rims of glasses of water; [12] playing water sports; [13] unusual techniques; [14] making garlands and stringing necklaces; [15] making diadems and headbands; [16] making costumes; [17] making various earrings; [18] mixing perfumes; [19] putting on jewellery; [20] doing conjuring tricks; [21] practising sorcery; [22] sleight of hand; [23] preparing various forms of vegetables, soups, and other things to eat; [24] preparing wines, fruit juices, and other things to drink; [25] needlework; [26] weaving; [27] playing the lute and the drum; [28] telling jokes and riddles; [29] completing words; [30] reciting difficult words; [31] reading aloud; [32] staging plays and dialogues; [33] completing verses; [34] making things out of cloth, wood, and cane; [35] woodworking; [36] carpentry; [37] architecture; [38] the ability to test gold and silver; [39] metallurgy; [40] knowledge of the colour and form of jewels; [41] skill at nurturing trees; [42] knowledge of ram-fights, cock-fights, and quail-fights; [43] teaching parrots and mynah birds to talk; [44] skill at rubbing, massaging, and hairdressing; [45] the ability to speak in sign language; [46] understanding languages made to seem foreign; [47] knowledge of local dialects; [48] skill at making flower carts; [49] knowledge of omens; [50] alphabets for use in making magical diagrams; [51] alphabets for memorizing; [52] group recitation; [53] improvising poetry; [54] dictionaries and thesauruses; [55] knowledge of metre; [56] literary work; [57] the art of impersonation; [58] the art of using clothes for disguise; [59] special forms of gambling; [60] the game of dice; [61] children's games; [62] etiquette; [63] the science of strategy; [64] and the cultivation of athletic skills. (Vātsyāyana : **1** : III : 15. Trad. de Doniger et Kakar (2002). Ma numérotation des arts ajoutée).

L'ordre et la composition exacts de cette liste changent selon les traductions. On peut même parler, dans certains cas, d'ajouts. Pour que le lecteur puisse se faire une idée plus précise de ce que j'entends par ces commentaires, j'ai repris dans l'Annexe 3 (p. 319 et sqq.) la liste des 64 arts dans sept traductions différentes. Ce tableau permet ainsi de comparer plus précisément les traductions entre elles, notamment pour les ajouts et les difficultés représentées par la compréhension du texte. Ainsi, il est parfois nécessaire de lire plusieurs des versions du *Kāmasūtra*, indiquées sur une même ligne, pour en comprendre le sens (voir par exemple le numéro 6 dans la traduction de Doniger et Kakar).

Au sein de mon corpus, on parle beaucoup des arts : Dean (2002 [parfums, décoration intérieure]), Daniélou (1992 : 10, 13, 15-16 [danse, musique, peinture, théâtre, littérature]), Doniger (2001 : 83 [liste plus imposante que dans les *Lois de Manu*]), Papin (1991 : 10 [musique, yoga]); Pinkney (2002 : 232 [musique]), Sinha (1997 : 8, 9, 14, 15 [danse, yoga, grammaire]), Sonntag (2001 : 10, 21, 24, 49 [danse, décoration intérieure, musique]; 2002 : 45 [décoration intérieure, musique]), Upadhyaya (1965 : 1 [étymologie, grammaire, géométrie, astronomie, droit, médecine]).

Plus spécifiquement, Doniger offre une analyse intéressante et novatrice du genre littéraire du *Kāmasūtra* en tant que pièce de théâtre[486]. L'auteur interprète les livres du *Kāmasūtra* comme autant d'actes théâtraux, où les personnages vivent des aventures :

> In Act One, the protagonist sets up his bachelor pad, and Act Two, he learns how to do it. Then the protagonist seduces a virgin (Act Three), gets married, and lives with a wife or wives (Act Four); tiring of her (or them), he seduces other men's wives (Act Five) and when he tires of that, he frequents courtesans (Act Six). Finally, when he is too old to manage it at all, he resorts to the ancient Indian equivalent of Viagra : aphrodisiacs and magic spells (Act Seven). (Doniger, 2001 : 88. Repris avec des différences mineures dans Doniger et Kakar [2002 : xxv]).

À proprement parler, il ne s'agit pas tout à fait d'une pièce. Cependant, plusieurs indices, cumulés par Doniger (2001), laissent à penser qu'il existe un lien ou un parallèle entre le *Kāmasūtra* et le théâtre indien. Ainsi, les noms donnés aux protagonistes dans le texte du *Kāmasūtra* correspondent à ceux des personnages dramatiques sanskrits classiques, soit *nāyaka* et *nayika*, le héros et l'héroïne[487], sans oublier les *pitamarda, vita* et *vidushaka*, compagnons, complices et messagers du héros (les personnages secondaires des pièces de théâtre[488]). De plus, « Most classical Indian dramas have seven acts. » (Doniger, 2001 : 88), tout comme le *Kāmasūtra*, ce qui frappe Doniger[489] (2001 : 88) à tel point qu'elle recommande de changer le nom des parties du *Kāmasūtra :* les « livres » en « actes », les « chapitres » en « scènes » et les « sections » en « épisodes ». On remarque la présence de dialogues[490], par exemple lorsque Vātsyāyana argumente avec ses

---

[486] Doniger, 2001 : 88-89; Doniger et Kakar, 2002 : xxv-xxviii. Cf. Goffman, 1973a et 1973b. Dadoun (2003 : 86) disait pour sa part que : « L'être humain, *ob-scène* [sic], littéralement "devant la scène" mais aussi "retour de la scène", c'est-à-dire, pour simplifier : lui-même se mettant en scène face à soi et faisant retour sur soi à partir de la scène du monde – serait-ce là la fameuse origine du monde? » (Italiques de Dadoun).

[487] Hampiholi (1988 : 49-51) remarque que si le *Kāmasūtra* renferme les aventures de plusieurs sortes d'héroïnes (par exemple, la courtisane, la jeune fille à marier, ou la veuve), il n'y a qu'un seul type de héros.

[488] Cf. Vātsyāyana : **1** : IV : 8, 31-35; V : 32-36; **2** : X : 33; **5** : V : 5; **6** : I : 9, 24; II : 59; Doniger, 2001 : 88-89; Doniger et Kakar, 2002 : xxv-xxviii; Rocher, 1985 : 525 (« *nāyaka* »). Notons que Pinkney (2002 : 61), qui mentionne le titre des personnages (« *nayaka* » et « *nayika* ») en lien avec le théâtre traditionnel sanskrit, a été aidé par Wendy Doniger pour la rédaction de son texte (cf. Pinkney, 2002 : 255).

Ces amis du *nāgaraka* (du citadin), de bonne famille mais sans fortune, sont peut-être d'anciens clients appauvris des courtisanes... Quoi qu'il en soit, le *Kāmasūtra* ne s'étend pas énormément sur ces personnages et n'explique pas comment ils sont devenus pauvres (surtout le *vita*) : « [31]But the man called a libertine [*pitamarda*] has no wealth, indeed has nothing but his body; his only possessions are his collapsible chair, his soap, and his astringent. He comes from an honourable part of the country and is skilled in the arts, and by teaching them he introduces himself into society and into the sort of gatherings frequented by courtesans. [32]The man called a pander [*vita*], by contrast, has used up his wealth but has good qualities and is married. Well respected among courtesans and society people, he lives off them. [33]But the man called a clown [*vidushaka*], or a comedian, has just a fragmentary knowledge of the arts. He is a prankster and a trusted friend. [34]There are the "advisers" whom courtesans and men-about-town employ in their battles and truces. » (Vātsyāyana : **1** : IV : 31-34. Trad. de Doniger et Kakar (2002). Termes en sanskrit ajoutés par moi).

[489] Cf. Doniger et Kakar, 2002 : xxvi.

[490] Dans certaines pièces de théâtre sanskrites, les hommes parlent en sanskrit, alors que les femmes utilisent des dialectes (Doniger, 2001 : 89), ce qui nous ramène à la question du pouvoir lié à la langue. Par contre, dans le *Kāmasūtra*, tous les personnages s'expriment en sanskrit.

prédécesseurs[491], et l'aspect fictionnel de l'ensemble, comme il a été discuté ci-dessus (cf. 3.1.1 : « Contenu du *Kāmasūtra* », p. 121 et sqq.)[492].

> And, finally, the text is like a drama because it is a fantasy. More precisely, it combines a survey of actual sources of pleasure in ancient India ('is') with imaginative suggestions for other sources of pleasure ('should', or perhaps, 'could'). For example, the passage about sneaking into the harem [5.6 [**5** : VI dans ma numérotation]] is pure fairy-tale, including ways to become invisible and the trick of wearing woman's clothing, straight out of the romances of the Ocean of Story ('could'); but it is also laced with some rather closely observed psychological tips on ways to break into a house ('is'). On the one hand, the *Kamasutra* abounds in realia, in details about foods and clothing and games and drugs and the most banal aspects of housekeeping ('is'). On the other hand, it imagines a world not only of total sexual freedom but of total social freedom altogether ('could'). (Doniger et Kakar, 2002 : xxvi-xxvii. Ma numérotation harmonisée).

Cette analyse théâtrale demande une connaissance très approfondie des traditions littéraires hindoues : on y présente l'érotologie mise en scène dans une pièce (cf. 3.2.4.2 : « Érotologie hindoue: ... », p. 164 et sqq.). Pour cette raison, nous n'irons pas plus loin dans cette direction.

On peut en conclure, avec Daniélou (1992 : 10), que la société de Vātsyāyana faisait partie d'une « civilisation prospère », où les arts et les savoirs étaient amplement développés et dans laquelle la prospérité et la paix permettaient une ambiance oisive et légère[493]. Le héros du *Kāmasūtra* ne travaille pas : il est suffisamment riche pour consacrer son temps à l'étude et aux plaisirs de la vie. Si ces plaisirs incluent ceux de la séduction, il n'y a rien d'étonnant à cela. Dans la société hindoue, cette recherche des plaisirs s'inscrit dans une cosmogonie, qui sera le thème de la prochaine section.

3.2.3.3 Mythe d'origine du *Kāmasūtra*

On peut définir les mythes comme « des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens. » (Bidou, 2004 : 498).

---

[491] Vātsyāyana : **1** : II : 16-38 (justifications du *Kāmasūtra*); **1** : III : 3-10 (apprentissage du *Kāmasūtra* par les femmes); **1** : V : 4-30 (sortes de femmes); **2** : 1 : 9-30 (orgasme des femmes); **2** : II : 1-5 (nom « soixante-quatre arts »); **2** : II : 22-28 (classifications des étreintes); **2** : IV : 24-26 (raisons pour varier les activités sexuelles); **2** : VI : 34-35 (immoralité du coït dans l'eau); **2** : VII : 24-25 (immoralité des coups pratiqués dans le sud); **2** : IX : 26-45 (immoralité de la fellation); **3** : II : 3-4 (abstinence aux premiers jours du mariage); **4** : II : 34-35 (raisons du choix du mari par la femme remariée); **5** : I : 6-16 (raisons de l'adultère); **5** : IV : 32-35 (utilisation d'un messager entre amants); **5** : IV : 42-44 (lieux de rencontres entre amants); **5** : VI : 40-42 (raisons de traîtrise des gardiens de harem); **5** : VI : 43-44 (pertinence de tester la fidélité de l'épouse); **6** : I : 17-18 (raisons pour devenir courtisane); **6** : III : 2-3 (utilisation de stratagèmes par la courtisane pour obtenir de l'argent); **6** : IV : 35-37 et **6** : V : 5-27 (choix de l'amant par la courtisane); **6** : V : 31-32 (profits des courtisanes); **7** : II : 4-7 (jouets sexuels). Cf. « *Kāmasūtra* et « Scientia sexualis » : ... », p. 244 et sqq.

[492] Doniger, 2001 : 88-89; Doniger et Kakar, 2002 : xxv-xxviii. Le style même d'écriture du *Kāmasūtra*, le *sûtra*, se prête aisément aux énumérations (André Couture, comm. pers.).

[493] Cf. Dean, 2002 : 10; Doniger, 2001 : 89 et 2004 : 42-43, 46, 48-49; Doniger et Kakar, 2002 : xlii-xliii; Papin, 1991 : 15, 22; Pinkney, 2002 : 12, 41, 50, 55; Sonntag, 2001 : 6 et 2002 : 6; Upadhyaya, 1965 : 53; Wikoff et Romaine, 2003 : 16.

Dans le cas du *Kāmasūtra*, ses mythes d'origine justifient son existence même aux yeux des hindous, tout en expliquant certaines de ses caractéristiques (par exemple, la condensation des connaissances). Nous verrons ici un résumé du mythe hindou du *Kāmasūtra* tel qu'il est décrit dans mon corpus, avec, en premier lieu, l'auteur divin du texte, suivi par les auteurs humains, d'abord mythiques puis probablement historiques et en terminant avec la démarche de Vātsyāyana.

Le premier chapitre du *Kāmasūtra* (**1** : I) offre une histoire de la création de la littérature érotique indienne qui tire à la fois du mythe et de l'érudition[494] (**1** : I : 5-14). Il y eut d'abord le « Créateur[495] » (Vātsyāyana : **1** : I : 5), qui composa un traité de cent mille chapitres sur les buts de l'Homme (*trivarga*) : la partie sur le *dharma* sera résumée par Manu[496] (l'auteur légendaire des *Dharmaśāstra :* **1** : I : 6), Brihaspati s'occupera de la section sur l'*artha* (**1** : I : 7), tandis que Nandi (ou Nandin)[497] écrira en mille chapitres un livre sur le *kāma* (le premier des *Ḳāmaśāstra* : **1** : I : 8)[498]. Ces personnages font partie du fonds mythique hindou, mais sont également expliqués au lecteur occidental. Nandi est décrit comme le « compagnon » (Barua, 2001 : 17; Daniélou, 1992 : 9; Pinkney, 2002 : légende p. 41) de Śiva, lui-même « Seigneur de la destruction[499] » (Barua, 2001 : 17), et a espionné les ébats de celui-ci et de Pārvatī (décrite parfois comme l'émanation féminine de

---

[494] Ce mythe de création (sans la partie de la surveillance des coïts de Śiva par Nandi) du *Kāmasūtra* a été repris intégralement par Barua (2001 : 17), Comfort (1998 : 22-24), Daniélou (1992 : 4e de couv., 9, 10), Fezas (1994 : 124-126, 136-137, 144-145) et Upadhyaya (1965 : 8, 47, 58), et partiellement dans Barua (2001 : 17), Comfort (1963 : 120-121), Dean (2002 : 11, encadré p. 12-13), Doniger (2004 : 8), Doniger et Kakar (2002 : xii, xvi, xxii-xxiii), Pinkney (2002 : 4e de couv., 24, 40-41, 45, légendes p. 40 et 41), Rocher (1985 : 527) et Sinha (1997 : 10-11). Certains ne parlent que de la compilation d'autres textes de l'érotologie (Clarac, 1961; Doniger, 2001 : 85, 88, 90, 94; Goldenson et Anderson, 1989; Johnson, 2000 : 9; Laffont et Bompiani (1958); Money, 1998 : 188; Papin, 1991 : 13, 24; Renou, 1961 : 341; Roy et Gidwani, 1984 : 263; Wikoff et Romaine, 2003 : 5). Barua (2001 : 17) explique que le premier chapitre du *Kāmasūtra* a été perdu. Il offre donc une « Réinvention du chapitre perdu » (titre du chapitre 1 in Barua, 2001 : 11), qui parle en général des relations amicales et amoureuses et offre une brève introduction contextuelle au *Kāmasūtra*.

[495] Selon les traductions, il est identifié comme « Lord of Beings » (Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985 : 17 [Burton]), ou simplement « Lord » (Vātsyāyana [Upadhyaya], 1961 : 67), « Seigneur des créatures (Prajâpati) » (Vātsyāyana et autres [Sinha], 1997 : 18; cf. Vātsyāyana [Papin], 1991 : 33; Vātsyāyana, Yashodara et Shâstrî [Daniélou], 1992 : 25).

[496] Cf. 3.1.2 : « Structure du *Kāmasūtra* », p. 127 et sqq.

[497] Nandi, le bœuf blanc, est le véhicule (*vahana* en sanskrit) de Śiva (cf. p. 157, note 499), l'un des dieux principaux de l'hindouisme (Pinkney, 2002 : 40).

[498] Il est possible de retrouver dans d'autres textes hindous cette partie du mythe (André Couture, comm. pers.).

[499] Cf. Dean, 2002 : encadré p. 12 (« The great god, Shiva, the terrible destroyer of the world, the ultimate teacher of all yoga, meditation and magic [...]. »); Pinkney, 2002 : légende p. 4 (« la divinité transcendante Shiva, l'ascète destructeur »); Sonntag, 2001 : 7, 123 et 2002 : 7 (« le dieu Shiva, maître de la danse », inventeur du tantrisme et du yoga); Spayde, 1996 : 57 (Śiva serait « primordial » et « universal »). Frédéric (1987a : 988) décrit Śiva ainsi : « "Gentil, Bon", une des trois divinités majeures du panthéon brâhmanique [avec Brahmā et Vishnu]. Il est connu des *Veda* [...]. Il est considéré comme le Créateur [...] par les sectes shaivites, symbolisant la vie en tant que "consommatrice" et par là-même personnifie la mort. [...] Moteur du monde sensible, il est l'Amour dans ce que ce concept a de créateur et de destructeur à la fois. C'est pourquoi il est symbolisé par le *lingam* ou organe sexuel masculin représenté en érection et sortant (ou entrant) dans une [*sic*] *yoni* ou organe sexuel féminin. »

Śiva[500] ou comme la déesse de la fertilité [Dean, 2002 : 11]). Malgré sa promesse de n'en rien dire, Nandi tenta de décrire ce qu'il avait vu pendant les mille ans que durèrent les activités sexuelles de Śiva et Pārvatī, mais seules des fleurs tombèrent de sa bouche. Recueillies et analysées par des sages, on en fit un traité[501].

D'un côté, Vātsyāyana rattache sa réflexion sur le *nāgaraka* (le citadin riche), sa vie, ses activités (entre autres sexuelles), ses partenaires et ses ami(e)s à une source divine : « This claim to have boiled down a divine original to a human digest is standard operating procedure for an ancient Hindu sacred text; similar declarations are made at the start of the *Mahabharata*, the *Bhagavata Purana*, the *Kathasaritsagara*, and other works of that genre[502]. » (Doniger et Kakar, 2002 : xxii). Par ailleurs, Vātsyāyana s'inspire d'auteurs humains, peut-être réels : on plane dans l'incertitude, puisque les textes auxquels il se rattache n'ont pas été retrouvés : « Le caractère mythique des prédécesseurs ainsi évoqués fait planer un doute sur la "réalité" des opinions qui leur sont prêtées, mais montre bien que, dans la conception indienne traditionnelle, les sciences (*śāstra*) sont réputées antérieures aux pratiques et découlent d'une tradition remontant au créateur lui-même. » (Fezas, 1994 : 126. Cf. Burton, 1985 : 6-7; Doniger et Kakar, 2002 : xii-xiii). On ne quitte pas ici tout à fait le domaine mythique : le travail de réduction et de concentration des connaissances s'est poursuivi pour les textes sur le *kāma* avec Shvetaketu Auddalaki (500 chapitres) puis avec Babhravya de Panchala (cent cinquante chapitres, séparation en sept parties).

Chacune des sept sections fut par la suite prise en charge par un spécialiste (les *ācārya* ou Maîtres, guides spirituels, gurus[503]), qui, eux, ont probablement existé : Dattaka (courtisanes : **6**), Charayana (observations générales : **1**), Suvarnanabha (sexualité : **2**), Ghotakamukha (vierges : **3**), Gonardiya (épouses : **4**), Gonikaputra (épouses des autres hommes : **5**) et Kuchumara (ésotérique érotique : **7**) (cf. Burton, 1985 : 6-7)[504]. Papin nous offre même une description savoureuse des principales caractéristiques de certains des *ācārya* à partir des remarques de Vātsyāyana : « Le nommé Bâbhravya fait figure de doctrinaire, suspicieux, amer, moraliste et tortueux. Gonardya est pragmatique, Suvananabha technique. Ghotakamukha manie les lieux communs et est très solennel.

---

[500] Comfort, 1963 : 120 et 1998 : 22. Pour Comfort (1963 : 120), c'est Śiva (cf. p. 157, note 499) lui-même qui composa le premier *Kāmaśāstra* en 100 000 chapitres.

[501] Histoire dans Dean, 2002 : 12-13; Sinha, 1997 : 11 (et dans sa traduction du *Kāmasūtra*, p. 18).

[502] Cf. Fezas, 1994 : 144 qui cite également le *Mahābhārata*.

[503] Doniger et Kakar, 2002 : xvi; Fezas 1994.

[504] Fezas (1994 : 125) décrit un mythe d'origine semblable pour l'*Arthaśāstra* (cf. p. 117, 126 (note 349), 127, 128 (note 357), 164).

Gonikâputra est sentencieux et enfonce les portes ouvertes avec gravité. Tous se prennent très au sérieux et manquent d'humour. » (Papin, 1991 : 24).

Enfin, Vātsyāyana explique sa propre démarche en ces termes : « [13]When many scholars had divided it into fragments in this way, the text was almost destroyed. [14]Because the amputated limbs of the text that Dattaka and the others divided are just parts of the whole, and because Babhravya's text is so long that it is hard to study, Vatsyayana condensed the entire subject matter into a small volume to make this *Kamasutra.* » (Vātsyāyana : **1** : I : 13-14. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Vātsyāyana, selon ses propres affirmations, aurait donc voulu rendre accessibles les connaissances du *Kāmasūtra*, à la fois en les résumant et en les rendant à nouveau disponibles.

Le *Kāmasūtra* est sans doute le fruit d'une longue série de textes et de traditions orales. Vātsyāyana ne se proclame donc pas l'auteur du *Kāmasūtra* : il n'en serait que le compilateur et l'interprète. En ce sens, l'auteur hindou est très proche de ceux de mon corpus, qui se réfugient eux aussi derrière un auteur mythique, c'est-à-dire qu'ils se réclament de la pensée de Vātsyāyana. Cette partie visait à placer le *Kāmasūtra* dans un contexte socioculturel, avec un public, des connaissances et une cosmogonie. Nous verrons maintenant le lien entre le *Kāmasūtra* et la littérature hindoue.

3.2.4 Relations entre le *Kāmasūtra* et la littérature hindoue

Nous avons vu comment est perçu, de prime abord, le *Kāmasūtra* en Occident. Dans cette section, je me concentrerai sur les justifications indiennes de l'existence du *Kāmasūtra*, en lien avec le savoir et la littérature. Pour ce faire, je dois sortir de mon corpus (qui ne s'intéresse en général que très peu à ces questions). Il s'agit ici de comprendre en général le contexte idéologique, avec le *Trivarga* (ou classification des activités humaines avec les buts de l'Homme) et l'érotologie hindoue. Je réfère donc à la littérature hindoue comme d'un ensemble de textes visant à la diffusion des connaissances sur une question (ici, à la fois sur le *trivarga* et sur l'érotologie), ce qui inclut la science et la philosophie.

3.2.4.1 Place du *Kāmasūtra* dans le *trivarga* (les buts de l'Homme)

Je reviens ici sur le terme « kāma » précédemment traduit (cf. p. 136 et sqq.). En effet, on verra comment le *Kāmasūtra* constitue une des sources pour l'apprentissage des valeurs culturelles. Les pages qui suivent regroupent une définition du *trivarga* et de ses éléments à travers leur hiérarchie

et leur place dans la vie (y compris *mokṣa*, le quatrième but), ainsi que les références au *trivarga* présentes dans le *Kāmasūtra* et dans mon corpus[505].

Kâma fait partie du *trivarga*, qui est la hiérarchisation des brahmanes pour les « buts de l'Homme[506] » (ou *puruṣārtha*), ce qu'on pourrait décrire comme les valeurs prônées en Inde à l'époque. Spécifions que le *trivarga* n'est pas un livre (même si plusieurs livres en font leur sujet principal). Il est composé du *dharma*, de l'*artha* et du *kāma* – respectivement l'ordre religieux, la richesse et le pouvoir, le désir et le plaisir[507]. Cette organisation peut être expliquée ainsi :

> Malgré le caractère éminemment essentiel du sujet, Vâtsyâyana commence les *Kâma Sûtra* en déclarant tout de go que le *kāma* se situe au rang inférieur des trois objectifs de la vie. *Dharma* est considéré comme la quête la plus noble de l'être humain, et la conduite des activités temporelles, *artha*, vient en seconde position. *Kâma,* en revanche, fait l'objet d'une série d'interrogations qui remettent en cause la noblesse de sa quête. (*Kâma Sûtra* 1.2.14-17)
> Il serait donc inexact de soutenir que l'Inde antique souscrit sans réserve à la sensualité. Il est plus juste de la présenter comme un élément essentiel de l'existence humaine, le plus souvent subordonnée aux deux autres *purushâstra* [c'est-à-dire aux buts de l'Homme]. (Pinkney, 2002 : 47. Termes entre crochets rajoutés par moi).

Le *trivarga* doit être appliqué à différents moments de la vie, comme l'explique Vātsyāyana (**1** : II : 1-6)[508] :

> [1]A man's lifespan is said to be a full hundred years. By dividing his time, he cultivates the three aims [*trivarga*] in such a way that they enhance rather than interfere with each other. [2]Childhood is the time to acquire knowledge and other kinds of power [*artha*], [3]the prime of youth is for pleasure [*kāma*], [4]and old age is for religion [*dharma*] and release [*mokṣa*]. [5]Or, because the lifespan is uncertain, a man pursues these aims as the opportunity arises, [6]but he should remain celibate until he has acquired knowledge. (Vātsyāyana, **1** : II : 1-6. Trad. de Doniger et Kakar (2002). Termes entre crochets rajoutés par moi).

Ce schéma de vie correspond à celui d'un brahmane, et non à celui d'un *kṣatriya* [roi et guerrier], ou d'un *vaisya* [commerçant, paysan et éleveur] (ce qui pourrait contredire ce que nous avons vu sur le public visé par le *Kāmasūtra* [cf. p. 149 et sqq.]). On peut le lier aux descriptions faites par Vātsyāyana, où, très âgé, il aurait écrit le *Kāmasūtra* en état de chasteté (cf. **7** : II : 56-57; cf. 3.2.1 : « Vātsyāyana, l'auteur du *Kāmasūtra* », p. 140 et sqq.).

---

[505] Si je me contente ici des explications de mon corpus, le lecteur se référera au texte de Biardeau (1981) pour une analyse beaucoup plus sérieuse du *trivarga* dans la société indienne ancienne.

[506] Cf. Upadhyaya, 1965.

[507] Doniger et Kakar (2002 : xiii) expliquent que « This basic trinity is one of several important triads in Hinduism, whose role in Hindu intellectual history demonstrates that 'three' became a kind of shorthand for 'lots and lots'; these threes represented the multivalent, multifaceted, multiform, multi-whatever-you-like nature of the real phenomenal world. »

[508] Cf. Barua, 2001 : 20; Pinkney, 2002 : 21, 27, 39, 120; Rocher, 1985 : 521, 523-524; Upadhyaya, 1965 : 6-7. L'étude ou l'application d'un de ces buts ne doit pas interférer avec les autres (cf. Rocher, 1985 : 522; Vātsyāyana : **1** : II : 1, **1** : II : 41, **7** : II : 53, 58-59).

On remarquera plus haut, dans la citation de Vātsyāyana (**1** : II : 1-6), l'ajout d'un quatrième but, qui à la fois supplante, rassemble et transcende la triade *dharma / artha / kāma :* il s'agit de *mokṣa*, la délivrance et sa quête. Cette libération est celle « qui permet d'échapper au cycle de la vie et de la mort » (Daniélou, 1992 : 55; aussi nommé réincarnation ou transmigration), qui condamne les humains à revivre continuellement sous un nouveau corps[509]. Et comme aucune vie n'est gratuite, les fautes et les péchés commis dans l'une influencent la suivante (d'où le concept de *kárma*, l'« acte » ou la destinée déterminée par l'ensemble des actions passées et des vies antérieures d'un individu). *Mokṣa* implique de se consacrer à une existence basée sur l'ascétisme et entre directement en contradiction avec *kāma :* on parvient à l'état de *mokṣa* une fois qu'on a tué le désir, qui, par les moyens qu'on utilise pour le satisfaire, crée le *kárma* et fait poursuivre les renaissances. Puisqu'il est impossible de ne pas agir, il faut viser à le faire de façon désintéressée, à « brûler la racine du désir qui détermine l'acte » (Malamoud, 1995 : 249). Le problème réside dans le paradoxe entre le désir de *mokṣa* et la nécessité de le détruire pour y parvenir : un seul désir doit demeurer intact, celui de combattre tous les autres et de les éliminer[510].

Dès ses premières lignes, Vātsyāyana rend hommage au *trivarga* : « [1]We bow to religion [*dharma*], power [*artha*] and pleasure [*kāma*], [2]because they are the subject of this text, [3]and to the scholars who made known the mutual agreement among the three, [4]because those subjects are integral to the text[511]. » (Vātsyāyana : **1** : I : 1-4. Trad. de Doniger et Kakar (2002). Termes entre crochets rajoutés par moi). De façon directe, les références au *trivarga* dans le *Kāmasūtra* sont assez limitées : après l'hommage du départ, il faut attendre le chapitre II :

> [7]Religion [*dharma*] consists in engaging, as the texts decree, in sacrifice and other such actions that are disengaged from material life, because they are not of this world and their results are invisible; and in refraining, as the texts decree, from eating meat and other such actions that are engaged in material life, because they are of this world and their results are visible. [8]A man learns about it from sacred scripture and from associating with people who know about religion. [9]Power [*artha*], in the form of wealth, consists in acquiring knowledge, land, gold, cattle, grain, household goods and furniture, friends, and so forth, and increasing what has been acquired. [10]A man learns about it from "The Tasks of the Surintendent", and from merchants who know about trades and markets. [11]Pleasure [*kāma*], in general, consists in engaging the ear, skin, eye, tongue, and nose each in its own appropriate sensation, all under the control of the mind and heart driven by conscious self. [12]Pleasure in its primary form, however, is a direct experience of an object of the senses, which bears fruit and is permeated by the sensual pleasure of erotic arousal that results from the particular sensation of touch. [13]A man learns about pleasure from the *Kamasutra* and from associating with the circle of men-about-town [*nāgaraka*[512]].

---

[509] Daniélou, 1992 : 8; Doniger, 2004 : 70; Doniger et Kakar, 2002 : xiv; Papin, 1991 : 28; Pinkney, 2002 : 39, 120; Sonntag, 2002 : 6-7; Upadhyaya, 1965 : 6.

[510] Doniger et Kakar, 2002 : xiii-xiv; Malamoud, 1995 : 249; Pinkney, 2002 : 24, 34, 39, 57, 226; Westheimer, 1994.

[511] Cet hommage est repris textuellement par Pinkney (2002 : 34) et Rocher (1985 : 521).

[512] Cf. Chapitre 11.1.2 : « Importance du problème : Pourquoi le *Kāmasūtra?* », p. 8.

> [14]When these three aims – religion, power, and pleasure [*dharma, artha* et *kāma*] – compete, each is more important than the one that follows. [15]But power, in the form of wealth, is the most important goal for a king – because it is the basis of social life – and for a courtesan. Those are the means of achieving the three aims. (Vātsyāyana : **1** : II : 7-15. Trad. de Doniger et Kakar (2002). Termes entre crochets rajoutés par moi).

Par la suite, il devient plus difficile d'identifier les endroits où Vātsyāyana ferait référence aux éléments du *trivarga*, puisque les termes sont parfois traduits (comme dans la traduction de Doniger et Kakar [Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 2002], dans celle de Papin [Vātsyāyana, 1991], ainsi que dans Daniélou [Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 1992]), parfois utilisés tels quels (dans Burton [Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985], Liseux [Vātsyāyana, 1996], Upadhyaya [Vātsyāyana, 1965] et Sinha [Vātsyāyana et autres, 1997]) (cf. le Tableau 11en page 163). On en discute assurément en **1** : I : 1-8, en **1** : II (tout le chapitre), en **1** : III : 1, en **3** : I : 1, en **4** : I : 48, en **5** : VI : 47 (*dharma* et *artha*), en **6** : VI (tout le chapitre), en **7** : II : 53 et en **7** : II : 58[513].

Les traducteurs utilisent différentes terminologies pour référer aux éléments du *trivarga* : pour que l'on s'y retrouve, j'ai construit un tableau de comparaison (page suivante, Tableau 11) entre les vocabulaires selon les traducteurs du *Kāmasūtra*. Je n'ai utilisé que les parties **1** : I : 1-8 et **1** : II : 1-6. Lamairesse (Vātsyāyana, 2003a) y est absent, puisqu'il n'inclut pas dans son texte une traduction de ces parties. Ainsi, lorsque les termes *dharma, artha* et *kāma* ne sont pas traduits, il faut attendre **1** : II : 7-13 et les explications de Vātsyāyana pour savoir de quoi on fait mention exactement. Par contre, plusieurs auteurs de mon corpus s'étendent longuement sur la question du *trivarga*, puisque l'existence même du *Kāmasūtra* est incompréhensible pour les Occidentaux sans des explications sur le *trivarga*[514]. Rocher (1985) fait même du traitement de *dharma* dans le *Kāmasūtra* son sujet

---

[513] Les extraits dont je ne suis pas sûre sont les suivants (j'ai indiqué les buts de l'Homme probablement mentionnés et l'équivalent dans ma numérotation) :

dharma : Vātsyāyana (Upadhyaya), 1965 : 243 (**7** : II : 59); Vātsyāyana (Papin), 1991 : 51 (**1** : V : 6), 107 (**3** : III : 5), 119 (**3** : V : 28), 165 (**5** : VI : 42), 170 (**6** : I : 17); Vātsyāyana (Liseux), 1996 : 25 (**1** : V : 6), 75 (**3** : III : 5), 118 (**5** : VI : 42), 127 (**6** : I : 17), 156 (**7** : II : 59); Vātsyāyana (Lamairesse), 2003a : 92 (**6** : I : 17); Vātsyāyana et autres (Sinha), 1997 : 90 (**2** : X : 35), 112 (**3** : V : 28), 140 (**5** : I : 10, 13), 142 (**5** : I : 42), 184 (**7** : II : 59); Vātsyāyana et Nefzaoui (Burton), 1985 : 40 (**1** : V : 6), 107 (**3** : III : 5), 168 (**5** : VI : 42), 180 (**6** : I : 17), 228 (**7** : II : 59)

artha : Vātsyāyana (Upadhyaya), 1965 : 243 (**7** : II : 59); Vātsyāyana (Liseux), 1996 : 156 (**7** : II : 59); Vātsyāyana et autres (Sinha), 1997 : 90 (**2** : X : 35), 184 (**7** : II : 59); Vātsyāyana et Nefzaoui (Burton), 1985 : 228 (**7** : II : 59)

kāma : Vātsyāyana (Upadhyaya), 1965 : 88 (**1** : V : 1), 103 (**2** : II : 30-31), 243 (**7** : II : 59); Vātsyāyana (Papin), 1991 : 50 (**1** : V : 1); Vātsyāyana (Liseux), 1996 : 16 (**1** : III : 4), 25 (**1** : V : 1-2, 6), 156 (**7** : II : 59); Vātsyāyana (Lamairesse), 2003a : 72 (**3** : III : 32), 78 (**3** : II : 29); Vātsyāyana et autres (Sinha), 1997 : 42 (**2** : I : 1), 50 (**2** : III : 2), 90 (**2** : X : 35), 158 (**6** : I : 4), 184 (**7** : II : 59); Vātsyāyana et Nefzaoui (Burton), 1985 : 25 (**1** : III : 4), 39 (**1** : V : 1-2), 228 (**7** : II : 59)

Il faudrait comparer avec le texte en sanskrit.

[514] Barua, 2001 : 11-21; Clarac, 1961; Daniélou, 1992; Pinkney, 2002; Rocher, 1985. De façon plus succincte : Burton, 1985 : 12; Doniger et Kakar, 2002 : xii, xiii, xx; Fezas, 1994 : 125; Papin, 1991 : 18, 22, 27; Sinha, 1997 : 9; Sonntag, 2002 : 6; Upadhyaya, 1965 : 6-7; Wikoff et Romaine, 2003 : 147. Clarac (1961) fait peu référence au contenu du *Kāmasūtra* en dehors du *trivarga*. Notons par contre le nombre élevé des absents : ceux qui ne parlent pas du *trivarga* sont plus nombreux que ceux qui en parlent dans mon corpus.

principal : selon lui, la différence fondamentale entre les textes classiques sur le *dharma* et le *Kāmasūtra* réside dans le fait que ce dernier prend en compte la notion de « *sukha* » (bonheur), alors que les *Dharmaśāstra* ne parlent que des obligations et des devoirs.

Le *trivarga* est la pierre angulaire sur laquelle repose le projet du *Kāmasūtra* : ce dernier fait en effet partie des *Kāmaśāstra*, les littératures sur *kāma*. Par ailleurs, faut-il s'étonner de voir que le terme *kāma* soit souvent utilisé dans le livre **2** sur les pratiques sexuelles? Ou que les manigances de la courtisane pour plumer son client en **6** : IV soient considérées comme « morales » dans le *Kāmasūtra*, puisque le devoir (*dharma*) de la courtisane est avant tout de faire de l'argent (*arthạ*) en utilisant (parfois) des faveurs sexuelles (*kāma*), d'où les nombreuses références à ces termes dans certaines traductions? Toutefois, on s'étonnera du fait que le sujet n'est pas traité par tous les auteurs de mon corpus : certains évacuent la question du plaisir et du désir comme inférieurs à *dharma* et à *artha* (sans parler de *mokṣa*). Dans un autre esprit, le *Kāmasūtra* fait partie d'un rassemblement particulier de la littérature hindoue, celle de l'érotologie, dont nous discuterons dans la prochaine section.

Tableau 11 : Comparaison de *dharma*, *artha*, *kāma* et *mokṣa* selon les traducteurs

	termes	***Dharma***	***Artha***	***Kâma***	***Mokṣa***
Sources:	no de verset / traducteur(s)	**1**:I:1 **1**:I:6 **1**:II:4	**1**:I:1 **1**:I:7 **1**:II:2	**1**:I:1 **1**:I:8 **1**:II:3	**1**:II:4
Vātsyāyana (2002a)	(Burton)	- *dharma* - « acquisition of religious merit » (note 2, de **1**:I) - « virtue » (note 4 de **1**:I)	- *artha* - « acquisition of wealth and property, etc. » (note 3 de **1**:I) - « wealth » (note 4 de **1**:I)	- *kama* - « love, pleasure, and sensual gratification » (note 4 de **1**:I)	- *moksha* - « release from further transmigration »
Vātsyāyana (1996)	Liseux, d'après Burton	*dharma* (p. 5, 12)	*artha* (p. 5)	*kama* (p. 5)	- *moksha* - « dispense de transmigration ultérieure » (p. 12)
Vātsyāyana (1965)	Upadhyaya	*dharma* (p. 67, 71)	*artha* (p. 67)	- *kama* (p. 67) - « wordly pleasures » (p. 71)	—
Vātsyāyana et autres (1997)	Sinha	- *dharma* (p. 18) - « spiritual and moral duty » (p. 18, note 1)	- *artha* (p. 18, 20) - « intellectual and material wealth » (p. 18, note 1)	- *kama* (p. 18, 20) - « all sensual pleasures » (p. 18, note 1)	« to spare him further visits to this world » (p. 20)
Vātsyāyana (1991)	Papin	- « droit » (p. 33) - « devoirs » (p. 33) - « devoirs religieux » (p. 38)	- « propriété » (p. 33) - « possessions » (p. 33) - « acquisition de biens » (p. 38)	« amour » (p. 33, 38)	- *moksa* - « délivrance finale » (p. 38)

Vātsyāyana, Yashodhara et autres (1992)	Daniélou	- « vertu » (p. 19, 29) - « vertus civiques et morales » (p. 25)	- « prospérité » (p. 19) - « la politique, l'économie et la prospérité » (p. 25)	- « amour » (p. 19) - « sexualité » (p. 25) - « érotisme » (p. 29)	- *moksha* - « recherche spirituelle » (p. 29)
Vātsyāyana, Yashodhara et autres (2002)	Doniger et Kakar	« religion » (p. 3 et 4, 7)	« power » (p. 3, 4, 7)	- « pleasure » (p. 3) - « *Kamasutra* » (p. 7)	« release » (p. 7)

3.2.4.2 Érotologie hindoue : La « science » de l'érotique comme branche de la littérature

Le *Kāmasūtra* s'inscrit donc dans une tradition littéraire, celle des *Kāmaśāstra*, ensemble de textes, qu'on appelle aussi l'érotologie hindoue, et qui visent essentiellement à discuter de *kāma*[515]. Il s'agit de l'aspect traité principalement dans les références scientifiques de mon corpus. J'aborde la façon même de construire le savoir sur l'érotisme par la condensation des connaissances antérieures, l'influence de Vātsyāyana dans l'érotologie hindoue et ailleurs, ainsi que les divers commentaires sur le *Kāmasūtra*.

Loin de se contenter de vœux pieux, les hindous ont développé une littérature très bavarde sur chacun des buts de l'Homme du *trivarga*[516], regroupée en catégories générales : les *Dharmaśāstra*[517], les *Arthaśāstra*[518] et les *Kāmaśāstra*[519]. Le nom de ces groupes littéraires est formé d'un des buts de l'Homme (*dharma / artha / kāma*) et du terme *śāstra* (aussi orthographié *shâstra* ou *sâstra*), dont Fezas (1994 : 123, note 2) donne plusieurs définitions : « [...] à l'origine,

---

[515] Doniger et Kakar (2002 : xx) souligne que le *Kāmasūtra* n'est pas un texte religieux.

[516] Cf. Barua, 2001 : 19; Daniélou, 1992 : 8-9 (textes sur le *trivarga* transcrits au 7e siècle); Pinkney, 2002 : 34.

[517] « "Enseignement de la Loi", recueil de textes en sanskrit traitant des usages, des lois, des castes (*Varna*) et des *Dharmasûtra*. Les hindous attribuent une origine divine à ces textes écrits en vers et qui auraient été inspirés par le Brahman. Ils font donc partie de la *Smriti*. Le plus important de ces Dharmashâstra est "les Lois de Manu" (*Mânavadharmashâstra*). On compte plus de 7000 de ces textes qui furent composés par de très nombreux auteurs depuis l'époque védique jusqu'à nos jours. » (« Dharmashâstra », in : Frédéric, 1987a : 341. Italiques de Frédéric). Le Brahman, nommé dans cette citation, peut être identifié comme le dieu Brahmā ou le « Soi Suprême » (cf. Frédéric, 1987a : 236). Quant à elle, la *Smṛiti* signifie la « littérature religieuse transmise oralement » (Frédéric, 1987a : 1015), opposée à la *Śruti* (« textes religieux védiques et du brâhmanisme ancien, censés avoir été "révélés" par une divinité à un *rishi* [professeur] » (Frédéric, 1987a : 998. Terme entre crochets rajouté par moi).

[518] « "Enseignement du profit", texte sanskrit sur la diplomatie et l'art de gouverner, attribué à Kautîlîya (~ IVe s.) et à Brihaspati. Ce traité, en quinze livres et 150 chapitres, concerne l'éducation du prince, l'administration, la trahison et les alliances, l'armée, la guerre et la magie. Il décrit les actes pratiques de la vie et les sciences. [...] On donne également le titre d'*Arthashâstra* à la plupart des traités techniques. » (« Arthashâstra », in : Frédéric, 1987a : 118). Cf. p. 117, 126 (note 348), 127, 128 (note 357).

[519] Étrangement, Frédéric (1987b : 589) considère comme des synonymes les *Kāmaśāstra* et le *Kāmasūtra*. Par contre, il existerait, ici aussi, plusieurs textes différents classés dans la catégorie générale de *Kāmaśāstra*, dont le *Kāmasūtra* fait partie.

l'instrument, le moyen, qui permet de punir, contrôler... instruire[520]. » Par la suite, Fezas complète par ces explications :

> Le terme *śāstra* selon Rājaśekhara est porteur de plusieurs sens : il désigne d'abord toute la littérature didactique par opposition aux œuvres poétiques (*kāvya*); dans cette acception, le terme *śāstra* inclut donc aussi bien les Vedas[521] et leurs membres auxiliaires, réputés d'origine non humaine, que les Purāṇas[522], la Philosophie [*Ānvīkshikī*], l'Investigation Sacrée [*Mīmāṃsā*], la Mémoration [*Smṛiti*[523]], œuvres proprement humaines. À ce sens très large du terme s'en ajoute un autre beaucoup plus restreint, celui de traité ou de manuel[524]. (Fezas, 1994 : 124. Italiques de Fezas. Termes entre crochets rajoutés par moi).

Ces traités sont caractérisés par le modèle de condensation des connaissances, suivi de commentaires par des maîtres[525]. Vātsyāyana utilise les mêmes procédés que dans les autres textes de l'érotologie hindoue (*Kāmaśāstra*) pour ériger sa part de ce savoir : comme je l'ai déjà signalé, cette façon de faire qui consiste à reprendre plus ou moins textuellement un ouvrage sur un sujet, pour le réduire ou le développer selon les cas et les idées, n'est pas unique au *Kāmasūtra*. Upadhyaya (1965) utilise d'ailleurs la même structure, dans ce qu'on peut percevoir comme un

---

[520] Pour le plaisir, comparons avec la définition donnée par Pinkney (2002 : 34) : « Chacun de ces objectifs [*dharma, artha* et *kāma*] est l'objet d'une science à part entière, ou discipline (*shâstra*), qui en étudie la portée et les nuances. » (souligné par moi). Pour sa part, Biardeau (1995 : 298) définit les *śāstra* comme suit : « "traité" faisant autorité, dont l'auteur, mythique ou historique, est toujours un brâhmane. ».

[521] « *Veda.* Litt. "savoir". C'est le Savoir par excellence, la Révélation [*Śruti*, voir notes 517 et 523]. Les textes qui le constituent sont répartis en quatre grands groupes qui constituent les quatre Veda : *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* et *Atharvaveda*. Les trois premiers correspondent respectivement à trois catégories de prêtres du sacrifice védique. Le quatrième, qui contient beaucoup de formules magiques, est considéré comme inférieur. » (Biardeau, 1995 : 300-301. Italiques de Biardeau. Terme entre crochets rajouté par moi).

[522] « *Purāṇa*, groupe de textes appartenant à la Tradition [*smṛiti*, voir notes 517 et 523]. Théoriquement, ils racontent les origines de l'humanité et de l'histoire indienne. En fait, ils contiennent, mise à la portée de tous, la matière de traités de rituel, de codes de lois, la description des lieux saints..., tout ce qu'un hindou doit savoir pour agir correctement en toutes circonstances. Dates de composition très variables. » (Biardeau, 1995 : 296. Terme entre crochets rajouté par moi).

[523] Par souci de clarté, je reprends ici les définitions de *smṛiti* et de *śruti* de Biardeau (1995 : 298-299) :
« *smṛiti*, litt. "mémoire". C'est la Tradition, par opposition à la Révélation, vaste ensemble de textes comprenant des compléments des parties ritualistes de la Révélation, des traités de lois socioreligieuses (*Dharma-śāstra*), les deux épopées (*Rāmāyaṇa* et *Mahābhāratta*), les *Purāṇa*. On la distingue ici de la tradition en général par l'usage d'une majuscule. »;
« *śruti*. Litt. "audition". On désigne ainsi l'ensemble des textes fondamentaux du brahmanisme considérés comme révélés. »

[524] Fezas a travaillé avec les termes de la traduction de Stchoupak et de Renou (Rajasekhara (1946). *La Kavyamimansa*. Trad. du sanskrit par Nadine Stchoupak et Louis Renou. Paris : Imprimerie nationale. 286 p.) (André Couture, comm. pers.). Cf. pour des mentions des textes sacrés hindous (*Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, *Lois de Manu*, *Purāṇas*, *Kathasaritsagara*, *Véda*, *Ṛgvedá*, *Upaniṣad*) : Barua, 2001 : 11; Daniélou, 1992 : 8, 9, 12; Dean, 2002 : asana 4; Doniger [2001 : 83, 88, 89], [2004 : 26]; Doniger et Kakar, 2002 : xxxix- xl; Pinkney, 2002 : 39, 50, 120, 158; Sinha, 1997 : 10; Upadhyaya, 1965. Cf. pour des mentions de textes classiques : Upadhyaya, 1965. Cf. pour des explications sur l'hindouisme en général : Biardeau, 1995.

[525] Fezas, 1994 : 124. Certains auteurs n'hésitent pas à ajouter d'autres sources qui auraient eu une grande influence sur le *Kāmasūtra* : on cite les *Pillow books* des taoïstes chinois (Bishop, 1996 : 134-135; Hart, 2002 : 44), ainsi que l'*Ars amotoria* de Ovide (Bishop, 1996 : 134-135). J'ajouterai que cela reste à être démontré.

étalage de son érudition concernant la littérature indienne[526]. Dans Clarac (1961 : 467), on reproche à Vātsyāyana, qui « [...] n'a fait que recueillir un enseignement doctrinal d'origine notablement plus ancienne [...] », de n'avoir, justement, rien écrit d'original. À cela, on peut répondre, comme le fait remarquer Papin (1991 : 24), que Vātsyāyana, bien qu'il fasse constamment référence aux auteurs qui l'ont précédé, les contredit régulièrement[527] ou, du moins, « [...] admet tacitement, complète, module l'opinion de ses prédécesseurs, mais ne la remet pas radicalement en cause. » (Fezas, 1994 : 146). Il propose une structure rhétorique dans laquelle il donne la parole à des *ācārya* (les maîtres, dans le chapitre de leur spécialité) autour de « pseudo-controverses – souvenir d'une transmission intégralement orale » (Fezas, 1994 : 146), pour ensuite leur répondre et faire valoir ses opinions. Par exemple, Vātsyāyana (**1 :** III : 3-6) dira que :

> [3]Scholars [c'est-à-dire *ācārya*] say : "Since females cannot grasp texts, it is useless to teach women this text [c'est-à-dire le *Kāmasūtra*]." [4]Vatsyayana says : But women understand the practice, and the practice is based on the text. [5]This applies beyond this specific subject of the *Kamasutra*, for throughout the world, in all subjects, there are only a few people who know the text, but the practice is within the range of everyone. [6]And a text, however far removed, is the ultimate source of the practice. (Vātsyāyana, **1 :** III : 3-6. Trad. de Doniger et Kakar).

Si Vātsyāyana s'inspire d'auteurs plus anciens, il est lui-même considéré comme une référence pratiquement incontournable pour ceux qui écriront après lui, en premier lieu pour les spécialistes de l'érotologie. On peut retracer parmi les *Kāmaśāstra* l'existence de toute une série de documents qui s'inspirent, de près ou de loin, de Vātsyāyana et dont certains ont été signalés dans mon corpus (ils sont classés ici par ordre alphabétique) : (1) *Anangaranga* (ou *Kamaledhiplava* ou *Ananga-ranga, Ananga Ranga, Anunga Runga*) de Kalyânamalla[528]; (2) *Kalavilasa*, *Samayamatrika* et *Deshopadesha*, trois textes de Kshemendra (Upadhyaya, 1965); (3) *Kamakalasara* d'un auteur inconnu (in : Sinha, 1997); (4) *Kandarpachudamani* de Virabhadra (Upadhyaya, 1965); (5) *Kuttanimata* (ou *Shambhalimata*) de Damodara Gupta (Upadhyaya, 1965); (6) *Nagarasarvasva* de

---

[526] Cf. Chand, 1972; Dutt et Vātsyāyana, s.d.; Hampiholi, 1988; Thomas, 1960. De ces textes indiens sur le *Kāmasūtra* utilisés pour cette recherche, on retiendra le schéma suivant : affirmation (souvent tirée du *Kāmasūtra*) puis énumérations de divers exemples tirés de divers textes hindous tirés de la littérature classique appuyant l'extrait de départ.

[527] Voir aussi Doniger, 2004 : 8; Doniger et Kakar, 2002 : xii. Il s'agirait d'un élément caractéristique des *sūtra* que de faire l'analyse des connaissances sur un sujet, en citant des prédécesseurs (fréquemment pour s'opposer à leur opinion) (André Couture, comm. pers.).

[528] Burton, 1985; Comfort, 1963; Dean, 2002; Doniger, 2004; Doniger et Kakar, 2002; Papin, 1991; Renou, 1961; Sinha, 1997; Upadhyaya, 1965. Selon Doniger et Kakar (2002 : liii) : « The *Anangaranga* was already far better known in India than the *Kamasutra* because it was a kind of *Kamasutra* lite, much shorter and written in much more accessible Sanskrit. As in the case of the *Rig Veda* (the most ancient text) in India, or the Constitution in America, people had heard of the *Kamasutra* and genuflected to it, but the later versions and commentaries were what they actually used. More particularly, the *Anangaranga* cuts to the chase, reducing the *Kamasutra* to very little that is not in Books Two and Seven, about sex and drugs; [...]. » Dans mon corpus, Bergeron et autres (2001) et Vātsyāyana (2005) sont également deux textes qui réduisent le *Kāmasūtra* à des extraits des livres **2** et **7**. Sur l'Anangaranga, cf. note 158 p. 77.

Padmashrî[529]; (7) *Panchasakya* de Jyotirisha[530]; (8) *Rasamanjari* de Bhanudatta[531]; (9) *Ratikelikutuhala* de Pandita Mathura Prasada (Upadhyaya, 1965); (10) *Ratimanjari* de Jayadeva[532]; (11) *Ratirahasya* (ou *Koka Shastra*, *Kokashastra*, *Kokaçâstra*, *Rati Rahasya*) de Kokkoka (Kokkaka ou Kukkoka)[533]; (12) *Ratiratnapradipika* de Praudhadevaraya (Upadhyaya, 1965); (13) *Shringaramanjari* de Ali Akbar Shah (Upadhyaya, 1965); (14) *Smaradipika* (ou *Samaradipika*) de Harihara (Upadhyaya, 1965); (15) *Smara Pradipa* (ou *Smarapradîpa*) de Gunakara (Burton, 1985; Papin, 1991). Les informations obtenues sur ces différents textes se résument à leur longueur (nombre de chapitres, de versets), à un résumé très succinct (les thèmes des chapitres), à une traduction approximative du titre (chez Burton [1985] principalement) et à une estimation des origines et datations[534]. Certains textes de mon corpus mélangent carrément des extraits de diverses sources (Renou, 1961; Vātsyāyana et autres, 1997), tandis que certaines versions de la traduction de Burton sont accompagnées d'un texte arabe, le *Jardin parfumé* de Nefzaoui[535]. Le *Kāmasūtra* serait le plus ancien livre encore disponible de nos jours sur l'érotologie indienne (Hampiholi, 1988 : 13-15, 53; cf. Doniger, 2004 : 7; Johnson, 2000 : 7).

Vātsyāyana a également eu une influence notable sur les poètes et les dramaturges indiens qui lui feront des emprunts fréquents, directement ou indirectement[536]. Upadhyaya (1965 : 53) loue également l'importance du *Kāmasūtra* et son statut de référence aux niveaux sociologique, médical et littéraire. Il semble aller de soi que presque toute la littérature théâtrale et poétique de l'Inde trouve son inspiration dans le *Kāmasūtra* (surtout chez Hampiholi [1988]) : on le justifie uniquement sur la base de datation des textes (parfois assez hasardeuses) et des ressemblances avec l'œuvre de Vātsyāyana, sans pour autant dire que les auteurs le citent directement. Au sein de mon corpus, on vante en général la célébrité et la grande influence du *Kāmasūtra* notamment sur la

---

[529] Doniger, 2004; Doniger et Kakar, 2002; Upadhyaya, 1965.

[530] Burton, 1985; Doniger, W., 2004; Doniger et Kakar, 2002; Papin, 1991; Upadhyaya, 1965.

[531] Burton, 1985; Papin, 1991; Upadhyaya, 1965. Burton (1985) écrit « Rasmanjari » comme titre, ce qui est incorrect (André Couture, comm. pers.).

[532] Burton, 1985; Papin, 1991; Upadhyaya, 1965.

[533] Burton, 1985; Comfort, 1963; Doniger, 2004; Doniger et Kakar, 2002; Papin, 1991; Renou, 1961; Sinha, 1997; Upadhyaya, 1965.

[534] Cf. Hampiholi (1988 : 13-18) pour le même genre de travail.

[535] Vātsyāyana, 1910-1928; Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985. Le *Livre d'amour de l'Orient* (1910-1928) comprend également, en plus du *Kāmasūtra* et du *Jardin parfumé*, l'*Ananga Ranga* de Kalyânamalla, *Le bréviaire de la courtisane* de Ksemendra (11e siècle apr. J.-C.) et *Les leçons de l'entremetteuse* de Damadaragapta [Dâmodaragupta] (8e siècle apr. J.-C.).
La tendance particulièrement forte en Inde à intégrer et à faire siens des éléments qui paraissent disparates, voire contradictoires, pourrait mener des Occidentaux à confondre plusieurs auteurs, hindous ou non (Cf. Biardeau, 1981).

[536] Burton, 1985; Comfort, 1963 : 119, 120; Cotin, 2001 : 19; Daniélou, 1992 : 4e de couv.; Doniger et Kakar, 2002 : xii; Pinkney, 2002 : 39; Renou, L., 1961 : 341; Sinha, 1997 : 11; Upadhyaya, 1965.

littérature indienne, ce qui est loin d'être démontré[537] : seuls Doniger et Kakar (2002 : xii) donnent des preuves un peu plus précises en déclarant que le vocabulaire et les taxonomies du *Kāmasūtra* ont été utilisés dans la poésie érotique sanskrite. J'éprouve une certaine hésitation à souscrire entièrement à cette affirmation d'une influence aussi prépondérante du *Kāmasūtra*, nuancée également par Pinkney (2002 : 21) : « Même si les *Kâma Sûtra* ont inspiré une série d'œuvres artistiques et littéraires remarquables, leur importance en tant que "science de l'amour" traditionnelle (*Kāmaśāstra*) a souvent été mal comprise, sinon totalement ignorée, aussi bien en Inde que dans le monde occidental[538]. » En effet, si Vātsyāyana a résumé et repris des connaissances en érotologie, il s'agit fort probablement d'éléments d'un fonds culturel commun (c'est-à-dire qui peuvent être repris par d'autres qui partagent la même culture, sans qu'on puisse être absolument sûr qu'ils ont bien lu le *Kāmasūtra*), sans compter le fait que les connaissances se transmettaient beaucoup par l'oral en Inde, y compris pour les textes, puisqu'il fallait un maître pour les commenter et les comprendre[539] (cf. Sinha, 1997 : 11). Cette dernière remarque permet de mieux déchiffrer l'existence d'une tradition de commentaires construits autour du *Kāmasūtra*[540].

En effet, le *Kāmasūtra* a aussi été l'objet de commentaires ou d'exégèses. Il s'agissait souvent de paraphrases, qui, idéalement, servent à clarifier certaines parties plus difficiles du *Kāmasūtra*, bien qu'elles se concentrent fréquemment sur les portions sans équivoques en laissant de côté les « vrais problèmes que pose le texte » (André Couture, comm. pers.). On signale deux commentaires connus (et disponibles) à l'époque victorienne, lors de la première traduction du *Kāmasūtra*, soit les textes de Yashodhara[541] (intitulé *Jayamangalâ*) et de Narsing Shâstrî (*Sutravritti* ou *Sutra vritti*)[542]. Pour

---

[537] Barua, 2001 : 2e de couv.; Basu, 2001 : 7H, 37H (pour la classification des organes sexuels selon leur taille), 7F; Comfort, 1963 : 119, 121; Cressey, 1998 : 87; Daniélou, 1992 : 4e de couv.; De, 1997 : 7; Dean, 2002 : 9; Doniger et Kakar, 2002 : xii, xxviii, l, liii; Johnson, 2000 : 7; Laffont et Bompiani, 1958; Papin, 1991 : 4e de couv., 9, 10; Pilon, 2001 : 27; Pinkney, 2002 : 39, 47; Ramsay et autres, 2002 : 229; Renou, 1961 : 343; Rivière, 1995; Sinha, 1997 : 8; Spayde, 1996 : 56; Upadhyaya, 1965 : 53; Westheimer, 1994 : 159; Wikoff et Romaine, 2003 : 12.

[538] Cependant, Pinkney se contredit elle-même, en affirmant que « Les *Kâma Sûtra* sont le texte le plus célèbre et le plus exemplaire de la tradition *kâma-shâstra* [*Kāmaśāstra*]. » (Pinkney, 2002 : 39. Italiques de Pinkney. Terme entre crochets rajouté par moi. Cf. Pinkney, 2002 : 47).

[539] Pinkney (2002 : 24) ajoute d'autres raisons de l'utilisation de l'oral en Inde : « La tradition sanskrite a toujours considéré l'écrit comme une méthode peu fiable de conservation du savoir. Les copistes, qui ont reçu une formation de scribe mais sont incapables de comprendre les subtilités d'ouvrages spécialisés, risquent de mal interpréter ou de déformer les passages dont ils ne perçoivent pas immédiatement le sens. En conséquence, la transmission d'un texte écrit est souvent entachée d'inexactitudes, dont certaines peuvent être accentuées ou déformées davantage en étant recopiées. De plus, malgré le soin et la protection dont ils font l'objet, les manuscrits ne sont pas éternels et peuvent être volés, perdus ou simplement réduits en poussière par le passage du temps. »

[540] Burton, 1985; Comfort, 1963 : 121; Cotin, 2001 : 19; Daniélou, 1992; Doniger, 2001; Doniger, 2004; Doniger et Kakar, 2002; Fezas, 1994; Frédéric, 1987b; Johnson, 2000 : 9; Papin, 1991; Pinkney, 2002; Renou, 1961; Roy et Gidwani, 1984; Sinha, 1997; Upadhyaya, 1965.

[541] Cf. sur Yashodhara : p. 128, 141, 78, 198 et 199 et la note 543 plus bas.

sa part, Burton, après avoir traité la question de la datation de la *Jayamangalâ* et des conditions de son écriture[543], critique la *Sutravritti* assez sévèrement : « [...] as to the merits of this commentary it does not deserve much commendation. In many cases the writer does not appear to have understood the meaning of the original author [Vātsyāyana], and has changed the text in many places to fit in with his own explanations[544]. » (Burton, 1985 : 14). Selon Doniger et Kakar, il existe plusieurs commentaires modernes du *Kāmasūtra* : « There are several published commentaries on the *Kamasutra* in modern Indian languages, including a Bengali translation and commentary published in Calcutta in 1909, a Tamil commentary published in Kumbhakonam in 1924, and a Telugu transcription of Yashodhara's *Jayamangala* commentary, together with a Telugu commentary and translation, published in Madras in 1924. » (Doniger et Kakar, 2002 : xlix-l).

À travers cette érotologie hindoue[545], et plus particulièrement en comparant les différents ouvrages qui en font partie, on peut comprendre comment se transmettaient les connaissances en Inde : en faisant référence à des maîtres, en les citant, les commentant. Vātsyāyana ne fait pas autre chose et ne vise qu'à l'émulation de ses prédécesseurs.

* * *

Toute cette partie visait également à faire connaître un peu mieux le contexte dans lequel le *Kāmasūtra* a été écrit. Plusieurs facteurs font en sorte qu'il est difficile d'émettre autre chose que des hypothèses à son sujet : nommons entre autres l'éloignement dans le temps et l'espace, l'absence de manuscrits originaux, ainsi que le petit nombre d'informations sur l'auteur ou sur le texte (autres que celles contenues dans l'œuvre elle-même). Étant donné ces obstacles, j'ai pris soin de mettre en lumière les incohérences et les incertitudes autour du *Kāmasūtra*.

---

[542] Ce second commentaire, datant de 1789 (Burton, 1985), est différent de celui de Devadatta Shâstrî de 1964 (Doniger et Kakar, 2002 : l) nommé *Jaya* et traduit en partie dans Doniger et Kakar (in : Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002), ainsi que dans Daniélou (in : Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992).

[543] Yashodhara aurait vécu une douloureuse rupture amoureuse (Burton, 1985).

[544] La même critique lui sera appliquée (cf. 2.2.3.3 : « Critiques modernes de la traduction de Burton », p. 110 et sqq.).

[545] Dans mon corpus, on compare Vātsyāyana à des érotologies provenant de cultures diverses (cf. Bourgeron, 2001 : 4e de couv.); Burton, 1985 : 5 [qui y justifie sa traduction]), particulièrement sur la question des positions de coït : européenne avec les Grecs et les Romains (Comfort, 1963; Upadhyaya, 1965), des auteurs anglais obscurs (Burton, 1985 : 8-9) ou connus : Heine, Shakespeare, Ellis, Kisch, Adler et Van de Velde (Upadhyaya, 1965); arabe avec le Jardin Parfumé de Nefzaoui (Comfort, 1963; Dean, 2002; cf. Vātsyāyana, 1910-1928; Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985); ou même chinois (Comfort, 1963).

Dans ce chapitre, nous avons pu démystifier le contenu du *Kāmasūtra* (pas seulement sexuel), discuter de sa structure (semblable à d'autres textes indiens, à la fois en vers et en prose) et de son style (caractérisé notamment par des listes), ainsi que des expressions utilisées pour décrire le *Kāmasūtra* et en traduire le titre. Nous avons vu aussi que le *Kāmasūtra* s'inscrit dans une hiérarchie de valeurs, le *Trivarga*, dont les éléments ont fait l'objet de nombreux traités. Une branche de la littérature a été consacrée à la recherche et à l'accomplissement de *kāma*, le plaisir et le désir, le tout considéré de façon très sérieuse par les hindous, qui n'hésitent pas à lui attribuer un crédit semblable à celui qu'obtient la science en général en Occident. Nous avons également jeté un coup d'œil sur les informations que nous possédons sur Vātsyāyana, sur le contexte temporel et spatial d'origine du *Kāmasūtra*, sans oublier comment on décrit son contexte d'origine dans mon corpus et comment on explique son apparition en Inde. Il s'agissait donc, ici, de résumer ce que les auteurs de mon corpus disent du *Kāmasūtra* et comment on l'interprète. Je peux affirmer que ce chapitre constitue, si l'on veut, un état de la question par rapport au texte de Vātsyāyana : c'est-à-dire que j'ai relevé en quoi consiste une interprétation en apparence fixe du *Kāmasūtra* en Occident.

En fait, le texte même de Vātsyāyana dresse un portrait idéalisé de sa société (à l'image d'un feuilleton télévisé montrant la vie quotidienne de gens riches et célèbres). L'existence qui y est décrite a donc un aspect irréel, mais qui n'est jamais (ou très rarement) peinte dans mon corpus comme ce qui est souhaitable selon Vātsyāyana (et pas nécessairement comme ce qui est pratiqué). On en fait, au contraire, une fenêtre ouverte sur ce monde, alors qu'il s'agirait plutôt d'un miroir déformé (ou déformant).

Nous quittons ici l'ensemble de mon corpus pour mieux y revenir. Dans le prochain chapitre, je tenterai de faire des liens entre le *Kāmasūtra* et l'Occident par rapport à la sexualité. Encore une fois, loin d'être un point final, cette analyse se veut un départ, une base sur laquelle s'appuyer pour continuer la recherche à ce sujet.

Chapitre 4 Rapports entre le *Kāmasūtra* et la société occidentale : Regards sur les représentations de la sexualité occidentale dans la littérature kamasûtraïenne

Ce quatrième et dernier chapitre a des prétentions ambitieuses. D'une part, il s'agit de replacer les interprétations (et les réceptions) du *Kāmasūtra* en Occident par rapport à la sexualité. Autrement dit, chercher des liens entre le contenu du livre et les conceptions et les pratiques des sexualités euro-américaines contemporaines. D'autre part, il se veut la réponse à la cinquième phase de mon analyse, soit l'« articulation au domaine non discursif » (Kirsh et Bernier, 1988 : 44-45) – dans laquelle le discours est replacé dans son contexte d'origine.

Le sujet principal de la majorité des ouvrages de mon corpus, en particulier ceux que j'ai classés comme étant des produits dérivés du *Kāmasūtra*, est bien entendu la sexualité. Il y a eu, par contre, et il y a encore beaucoup d'exagérations par rapport à la masse d'informations sur cette thématique contenue dans le *Kāmasūtra* et dans ses produits dérivés. On constate la présence d'une sorte de pensée magique : la prétention qu'un seul et unique livre contienne *tout* ce qu'on peut dire (ou savoir) en la matière[546] ou qu'il peut régler tous les problèmes sexuels. Pinkney affirmera ainsi, de façon quelque peu étonnante, que « Vâtsyâyana accomplit l'exploit de recenser *toutes les normes et déviances sexuelles possibles et imaginables* que l'on rencontre dans les relations entre les hommes et les femmes [...]. » (Pinkney, 2002 : 21. Italiques de moi). Mais, comme nous l'avons déjà vu (cf. p. 125), le *Kāmasūtra* est loin de contenir toutes les sexualités, sans aucune exception!

Une grande partie de ce chapitre est consacrée aux pratiques sexuelles décrites, par exemple les positions de coït. Par la suite, les conceptions des sexualités sont exposées, notamment ma catégorisation en nature, culture et individu. Enfin, la question de l'iconographie dans la littérature kāmasūtraïenne sera abordée, ainsi que le rapport avec la scientificité. À travers ce chapitre, j'ai suivi la méthode suivante : décrire d'abord chaque thème à partir du *Kāmasūtra* de Vātsyāyana, puis selon les autres auteurs de mon corpus. Dans certains cas, d'autres sources ont été utilisées, lorsque les thèmes étaient trop larges ou trop spécialisés pour ne s'en tenir qu'à mon corpus.

---

[546] Cf. Basu, 2001 : 7H; Daniélou, 1992 : 12; Dean, 2002 : 11; Doniger, 2001 : 85, 93; Doniger et Kakar, 2002 : 2e de couv., xix, xxi-xxiii, xxv; Pilon, 2001; Pinkney, 2002 : 21, 50, 61; Sinha, 1997 : 2e de couv.

4.1 Pratiques de la sexualité dans la littérature kāmasūtraïenne

L'intérêt plus que manifeste pour la sexualité à travers le *Kāmasūtra* peut conduire à deux champs d'étude différents : celui des pratiques sexuelles et celui des conceptions sexuelles (ici, il s'agit plutôt de l'analyse du discours sur ces deux thématiques, sans avoir la présomption de l'exhaustivité). J'ai voulu les différencier, chaque fois que la chose était faisable. En effet, la relation entre ces deux ensembles d'éléments tient à la fois de la causalité et de l'influence réciproque, sans qu'il soit toujours possible de déterminer lequel est agent prédominant selon les cas. Pour paraphraser Geertz (1973 : 18), on pourrait dire que « As in any discourse, code does not determine conduct, and what was actually said need not have been. » Pour le domaine sexuel en particulier, on ajoutera que ce qui se fait n'est pas non plus nécessairement dit, et que le code est souvent basé sur ce qui se fait (et qu'on espère réprimer).

Il ne s'agit pas ici de décrire toutes les pratiques présentées dans mon corpus ou dans le *Kāmasūtra*, mais celles pour lesquelles il est plus évident de faire un lien (tout en distinguant s'il y a une influence possible, probable ou non). Nous verrons donc en premier lieu les positions de coït, suivies des autres pratiques sexuelles présentées dans mon corpus.

4.1.1 Positions de coït

Réjouissons-nous, car le *Kāmasūtra* traite bel et bien des positions de coït. S'il a fallu beaucoup de préambules avant d'arriver à cette importante section (qui, je n'en doute pas, sera la première lue par ceux qui feuillettent ce mémoire), c'est parce qu'il fallait tirer au clair quelques éléments.

La question des positions de coït fait jaser. Seul contenu identifié du *Kāmasūtra* pour certains, caractéristique des littératures érotiques pour d'autres (cf. Comfort, 1963 : 125) ou bien comparaisons avec la danse, le yoga ou les arts martiaux (Wald Lasowski, 1998 : 35), il s'agit d'une préoccupation.

> The proliferation of *bandhas*, or coital postures, is characteristic not of Indian or of Oriental but of erotic literature generally. It represents a preoccupation of all sexually articulate cultures, comparable to the elaboration of dance figures. The postures chosen tend to be culture-specific [...] there is a large body of human experience in favour of the practical merits of such variation – it is an amusing comment on our sexual performance as a culture that this should need saying. « There are many males and some females », wrote Professor Kinsey, « who are psychologically stimulated by considering the possibilities of the positions which two human bodies can assume in coitus.... In view of the lack of evidence that any of these positions have any peculiar mechanical advantage... they must be significant primarily because they serve as psychological stimulants. » [...] The last half of Kinsey's dictum, however, is a little like the equally correct view that there are only two wines, red and white, and only two tunes, loud and

> soft. Apart from the question of nuances, or of prolonging the exercise, clinical if not personal observation hardly supports the view that all postures are « equally effective mechanically » – it depends a little upon time, place and subject. (Comfort, 1963 : 125-126. Italiques de Comfort).

Effectivement, dans la plupart des manuels de sexualité rassemblés pour mon analyse, on détecte rapidement une fascination pour la collecte et l'accumulation de positions de coït[547]. Encore faut-il pouvoir comparer les textes entre eux, ce qui n'est pas nécessairement évident. Afin de mieux comprendre, j'offre ici une réflexion sur la question de la catégorisation des positions et de leur nombre, suivie de commentaires sur les positions et d'une analyse de la façon de présenter les positions dans mon corpus.

4.1.1.1 Critiques des classifications des positions de coït

Il est assez difficile de faire une classification dans les positions. Les sources ne se limitant pas au *Kāmasūtra*, on mélange ainsi appellations (entre les positions hindoues), sources d'origine, etc. Il s'agit d'ailleurs d'une constante : les sources des positions sont plus ou moins inconnues au sein du corpus[548]. De plus, on fait face à un problème double : soit la position est expliquée par du texte (ce qui oblige le lecteur à s'en faire une image mentale – avec ce que cela suppose de difficulté : ce n'est pas pour rien que le sport ne s'apprend pas que dans les livres!); soit on a une image (ce qui force souvent à imaginer comment il est possible d'arriver à un tel résultat [!]). On en arrive ainsi à se demander si les positions décrites ou illustrées sont bel et bien équivalentes, que ce soit dans un même texte ou entre les sources. Je doute que beaucoup de lecteurs aient cherché de telles correspondances dans la littérature kāmasūtraïenne, mais il s'agit de questions auxquelles il faut répondre avant de se lancer dans l'analyse des positions.

Face au déferlement des propositions de positions offertes dans mon corpus, j'ai tenté de trouver des classifications parmi les travaux sur la sexualité, démarche plus difficile qu'il n'y paraît de prime abord. Celles (peu nombreuses) que j'ai pu découvrir étaient partielles et partiales. J'ai fini par développer ma propre classification, et ce, selon des critères légèrement différents de ceux

---

[547] Cf. (s.d.), *Le Kama Soutra de Vatsyayana*; 1999, *Kama-Sutra the Game*; Anonyme du XIVe siècle (2000); (2001), *Le Kama Soutra de Vatsyayana*; Balmain (2002); Barya (1997 et 2001); Basu (2001); Comfort (1998); Compère et Polackova (2001); Cotin et autres (2001); Cucchi (1997); Dean (2002); Dervos (2000); Douglas et Slinger (1995); Dutt et Vātsyāyana (?); Gato (2003); Hérausse (1994); Hérisson et autres (2002); Hooper (1996, 1998, 2001a, 2001b, 2003a, 2003b); Jaye (2005); Johnson (2000 et 2001); Joshi (1994); Koechlin (2000); Lacroix (2003); McKenzie (2004); Petersen (1997); Ratnakar (1998); Saint-Ange (2003); Sanderson (2003); Shrinivasan (1999); Sonntag (2001 et 2002); Sussman (2001); Verrière (2002); Wikoff et Romaine (2003). Ramsay (2202 : 229) parle même de : « [...] fantasmes de postures impraticables [...] » provoqués par la seule mention du terme « Kāmasūtra ».

[548] À la limite, on retrouve Petersen et autres (1997), qui offre un recueil de suggestions d'activités sexuelles écrites par des lecteurs de la revue *Playboy*. Une équipe d'experts (qui ne sont pas identifiés), dont la tâche consiste à répondre à « quiconque pose une question raisonnable » (Petersen et autres, 1997 : 7), a ainsi commenté le courrier des lecteurs, qui sont identifiés par leurs initiales, la ville et l'État (américain) de résidence. En résumé, l'anonymat est ici la norme.

qu'on retrouve habituellement dans les méthodes de nomenclature. Je présente ici un résumé des quatre classifications trouvées, en justifiant leur rejet, pour ensuite expliquer la mienne.

a) Classification d'Ellis (1937-1942) et de Kinsey (1953)

Pour ma classification, j'ai pris comme point de départ les catégories générales trouvées dans deux références (Ellis, 1937-1942 : 400; Kinsey et l'Institute for Sex Research, 1953) : « Male above; Female above; Side; Sitting; Rear entrance; Standing[549] ». Cependant, cette classification offre certaines lacunes.

Premièrement, si l'on compare les variations identifiées avec celles qui ne le sont pas, on peut y lire la vieille pédagogie chrétienne du missionnaire, considérée comme la position de référence : l'un des deux partenaires (habituellement la femme) est couché sur le dos, face-à-face avec l'autre qui se trouve sur le dessus. Ainsi, déroger au missionnaire sera classé : on remarquera que (a) la position « couchée » n'est pas une catégorie, alors que les autres possibilités deviennent des catégories (par exemple assis, debout); (b) que l'un des partenaires est couché sur le dos, qui n'est pas en soi-même une catégorie, tandis que « sur le côté » et « par-derrière » en sont; (c) qu'il s'agit d'un face-à-face, omis comme classement, bien que son contraire « par derrière » soit présenté. Par contre, cette classification diffère du missionnaire le plus classique en admettant une certaine permissivité sur qui sera sur le dessus : les deux possibilités sont bel et bien nommées, encore qu'on exclut d'office la possibilité de relations homosexuelles. Dans un tel cas, en effet, les catégories « homme sur le dessus » et « femme sur le dessus » n'ont plus aucun sens : s'il s'agit d'une relation homosexuelle, on ne peut différencier l'un et l'autre uniquement sur la base du sexe physiologique, qui constitue la référence pour ces catégories.

Deuxièmement, ces catégories ne sont pas mutuellement exclusives, mais le sont au sein de sous-groupes : (a) assis *ou* debout *ou* couché, alors que l'action se déroule (b) par derrière *ou* par devant, avec (c) l'homme *ou* la femme au-dessus. De même, il est possible de jumeler un élément de chacun des sous-groupes (ex : couché *et* par-derrière *et* l'homme au-dessus), sauf dans le cas de la station debout jumelée avec l'identification du partenaire sur le dessus, puisqu'il n'y a pas vraiment de dessus ni de dessous. Reste que la position couchée est de loin la plus compliquée puisque les

---

[549] Étrangement, Gerber cite une liste différente, qu'il attribue à Kinsey et à son équipe : « From the studies made by Dr. Alfred Kinsey and associates at the Institute for Sex Research, Bloomington, Indiana, it was concluded that there are five basic coital positions for heterosexual penis-vagina intercourse. All other positions are variations of these five. / 1. Lying down / 2. Kneeling/supine position / 3. Sideways / 4. Sitting / 5. Standing » (Gerber, 1981 : 166-167). Cette liste est à mon avis plus intéressante que l'originale. Je suis arrivée à un résultat presque identique (voir le Tableau 12p. 178).

variantes sont les plus nombreuses : il faut ainsi déterminer si l'individu est sur le dos *ou* sur le ventre *ou* sur le côté.

Rajoutons qu'il n'est pas fait mention de la position agenouillée, sorte de compromis entre debout et assis. Enfin, on oublie les positions « mixtes » au sein du premier sous-groupe : un des deux peut être dans une position, tandis que l'autre est dans une autre posture (ex. : femme couchée, homme debout) ou le couple peut changer de position en pleine action (positions changeantes)!

Il y a un certain intérêt dans cette catégorisation. Par contre, les lacunes sont trop nombreuses pour qu'on s'y limite.

b) Classification de Van de Velde (1972)

Van de Velde (1972 : 191-212) fait d'abord une séparation selon deux catégories, pour ensuite énumérer quelques possibilités. Il propose ainsi six positions obverses (en face-à-face) et quatre averses (par derrière – les jeux de mots sont autorisés), qui sont décrites avec leurs variantes (s'il y a lieu) et leurs avantages et inconvénients.

Cette catégorisation pose certains problèmes. Ainsi, on peut remarquer que Van de Velde n'envisage pas de positions où la femme et l'homme sont debout. De plus, les trois premières positions (« normale », « en extension » et « en flexion ») peuvent être décrites de la même façon : la femme est couchée sur le dos, avec l'homme par-dessus, en face-à-face, la différence venant de la position des jambes (d'où une interrogation sur le nombre de positions possibles si on change l'angle des jambes et à quel point il faut être précis dans ce calcul [!]). La classification de Van de Velde dénote une attitude patriarcale : il s'inquiète notamment des conséquences néfastes [!] de « l'inversion des rôles » qui « ne correspond pas aux rapports naturels [!] des sexes » (Van de Velde, 1972 : 200) lorsque c'est la femme qui est au-dessus. Par contre, les difficultés liées à la grossesse et aux conséquences de l'accouchement et de maladies diverses sur les organes génitaux féminins sont prises en compte, ainsi que les possibilités d'orgasme (y compris la jouissance féminine et l'excitation du clitoris) dans chacune des positions. La pénétration anale n'est pas mentionnée[550]. En fin de compte, la classification de Van de Velde n'est pas complète, est empreinte de jugements de valeur, tout en étant trop compliquée.

---

[550] À ce chapitre, la définition des « rapports sexuels normaux » donnée par Van de Velde (1972 : 137. Italiques de l'auteur) est éclairante : « [...] *les rapports sexuels normaux sont ceux qui ont lieu, entre deux sujets nubiles, de sexe opposé, sans cruauté et sans moyens excitants artificiels, dans le but direct ou indirect de la satisfaction sexuelle, laquelle, après avoir dépassé un certain niveau d'excitation, atteint son point culminant par l'éjaculation du sperme dans*

c) Classification d'Upadhyaya (1965)

Enfin, j'ai trouvé une classification basée sur les textes indiens dans Upadhyaya (1965 : 34-36). Comme Van de Velde, il s'agit de deux groupes de positions, mais on n'obtient en tout que six positions.

1- positions effectuées par l'homme (*Nayakaprayukta* : les cinq premières) :

   a. *Uttana* ou *Uttanaka :* la femme couchée sur le dos;
   b. *Parshva* ou *Tiryaka* ou *Anikya :* l'homme et la femme couchés sur le côté;
   c. Upavishta ou Asitaka ou Asina : en position assise;
   d. *Sthita* ou *Urddhva :* en position debout;
   e. *Vyanata* ou *Pashubandha :* par derrière, soit que la femme est penchée en avant, soit que la femme est à genoux;

2- position effectuée par la femme (*Nayika-prayukta* : la sixième) : *Viparîta* ou *Purushayita* ou *Virayita :* position où la femme « joue le rôle de l'homme » ou « inversée » (c'est-à-dire que la femme est assise à califourchon sur l'homme couché).

Encore une fois, cette classification n'est pas exhaustive : pas de positions à genoux, jugement de valeur pour la position où la femme est sur le dessus, etc.

d) Proposition pour une nouvelle classification des positions de coït

Les problèmes sont nombreux : manque de rigueur, d'exhaustivité, lorsque ce n'est pas un manque d'objectivité. Afin d'y remédier, j'ai dû développer ma propre classification des positions de coït. J'ai tenu compte de l'iconographie, parfois prépondérante sur l'écrit, et j'ai analysé aussi bien les illustrations que les descriptions des positions. En effet, s'il paraît logique de faire correspondre l'image avec le texte (et donc d'illustrer une position qui y est décrite), il n'en est pas toujours ainsi : une position peut ne pas être présentée en dessin ou en photographie, alors qu'une autre peut être absente du texte tout en étant illustrée. Nous verrons ici les étapes et la logique suivies dans cette classification, ainsi que des explications et des exemples.

---

le vagin, et provoque à peu près simultanément l'orgasme chez les deux partenaires. » On comprendra que cette définition n'a pas été retenue dans cette étude, puisqu'on rejette comme étant « anormales » un grand nombre de pratiques, à commencer par l'homosexualité, mais aussi les objets et les jeux sexuels, la fellation et la sodomie, etc.

J'ai tout d'abord diminué le nombre de positions de base selon l'attitude générale des partenaires pour les limiter à cinq possibilités, soit (1) couchée, (2) debout[551], (3) assise, (4) agenouillée[552] et (5) non précisée. Cette classification n'est pas seulement basée sur le *Kāmasūtra*, mais plutôt sur l'ensemble de mon corpus. En effet, certaines positions n'existent pas dans le texte de Vātsyāyana : en fait, la position de l'homme n'est presque jamais définie clairement, et on semble ne pas pouvoir y identifier des positions où l'homme est assis (cf. Upadhyaya, 1965 : 36). De plus, le nombre relativement raisonnable de positions dans le *Kāmasūtra* (34 selon Upadhyaya [1965 : 34-36], 23 selon Doniger et Kakar [2002 : xxiv]) ne nécessite pas une classification aussi détaillée que celle que j'ai construite, alors qu'on arrive avec des quantités impressionnantes en ajoutant le contenu de mon corpus.

Notons qu'il s'agit ici des positions avec pénétration (c'est-à-dire du pénis dans le vagin). Je n'ai pas fait mention des pénétrations anales qui sont théoriquement possibles dans la plupart de ces positions, à condition de changer l'angle de pénétration. Certaines positions proposées impliquaient des changements de postures pendant la pénétration : j'ai isolé les diverses parties de ces séquences et les ai incluses parmi les autres positions (en identifiant les éléments de la série). Ensuite, pour éviter les redondances, j'ai classé les positions en prenant pour base la posture de la femme, puis celle de l'homme, dans les cas fréquents où les deux partenaires prennent des poses différentes (positions mixtes). Il faut signaler que si la posture de la femme est clairement mentionnée dans tous les cas, celle de l'homme ne l'est pas toujours (c'est uniquement pour cette raison que je commence par classer la position féminine, et non pour une raison idéologique quelconque). On peut se demander si la configuration du corps masculin a peu d'importance par rapport à celle de la femme ou si elle est laissée à la discrétion du couple ou même au choix de l'homme[553]... Enfin, ces postures sont divisées selon des critères stables : en premier lieu, selon la dichotomie « par devant / par derrière », puis, pour éviter les confusions, les sous-catégories « homme au-dessus / femme au-dessus / côte à côte » ont été ajoutées. La première séparation est basée sur la configuration générale des jambes et du bassin de la femme. Par exemple, une position où la femme est couchée sur le dos, les cuisses jointes sur le sol sur un côté, les jambes pliées, alors que l'homme se place par-dessus, sera considérée comme « par derrière ». De même, la catégorie « sur le côté » sera utilisée

---

[551] Cette catégorie inclut également les positions où l'individu est sur ses pieds, mais penché vers l'avant (avec ou sans appui sur les mains ou les coudes) ou vers l'arrière (avec ou sans appui).

[552] Cette catégorie inclut également les positions où l'individu est sur les genoux, mais penché vers l'avant (avec ou sans appui sur les mains ou les coudes) ou vers l'arrière (avec ou sans appui) et la position accroupie (assis(e) sur les talons).

[553] Doniger (2004 : 16) nous donne ce commentaire : « Si le *Kâma Sûtra* ne précise pas ici ce que fait l'homme, les tableaux, quant à eux, le montrent dans une grande variété de postures – à genoux, debout, assis, etc. –, alors que la position de la femme reste inchangée. »

lorsqu'aucun des deux n'est clairement par-dessus son (sa) partenaire. Ce classement, avec toutes les variantes, nous donne le résultat suivant (exposé en tableau) :

Tableau 12 : Schéma (résumé) du classement des positions de coït

1) femme couchée :	A. homme couché :	a) par devant	i) homme au-dessus
			ii) femme au-dessus
			iii) sur le côté
		b) par derrière	possibilités i à iii
	B. homme debout :	possibilités a et b	possibilités i à iii
	C. homme assis :	possibilités a et b	possibilités i à iii
	D. homme agenouillé :	possibilités a et b	possibilités i à iii
	E. position de l'homme non précisée :	possibilités a et b	possibilités i à iii
2) femme debout :	possibilités A à E:	possibilités a et b	possibilités i à iii
3) femme assise :	possibilités A à E:	possibilités a et b	possibilités i à iii
4) femme agenouillée :	possibilités A à E:	possibilités a et b	possibilités i à iii

Afin de mieux comprendre le processus de classification, nous allons examiner deux exemples, choisis dans Vātsyāyana et dans Sussman (2001). Le premier extrait explique la position dite « lotus seat », bâti sur le modèle habituel dans Vātsyāyana : « When she opens her knees and crosses her calves, it is the "lotus seat". » (Vātsyāyana, **2** : VI : 32. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Le lecteur doit ici savoir que cette position fait partie de la catégorie *uttana*, c'est-à-dire où la femme est couchée sur le dos : il s'agit donc d'une position de type « 1 » dans ma classification. Comme on ne parle pas de la position de l'homme, on placera cette posture dans la série « E ». Puisque l'homme et la femme sont face à face (ils sont donc « par devant », « a ») et que l'homme est sur le dessus (« i »), cette position (1-E-a-i) sera classée avec d'autres positions lui ressemblant. Il s'agira alors d'évaluer si cette même position est reprise dans plusieurs textes (sous des appellations différentes ou avec des variantes mineures) et de jumeler ensemble les doublons.

Notre deuxième exemple est la position 53 dans Sussman (2001), dite « la bascule » : « Votre chéri s'assied par terre, les bras tendus derrière lui et les mains bien à plat sur le sol. Il a les jambes légèrement écartées et les genoux un peu pliés. En appui, vous aussi, sur vos mains, vous vous installez à califourchon. Passez vos jambes par-dessus ses épaules. Gardez votre bassin proche du sien pour éviter que sa verge ne s'échappe. Dans cette position, l'angle des va-et-vient est tout à fait propice à la stimulation du point G. » (Sussman, 2001 : position 53). Ici, la femme est assise, l'homme aussi, ils sont face à face (par devant) et la femme est sur le dessus (assise dans son giron) pour permettre la pénétration (type 3-C-a-ii).

On peut se poser plusieurs questions par rapport à cette classification. Premièrement, y a-t-il des positions qui ne peuvent pas y être classées? Jusqu'à présent, je n'en ai pas rencontré. Il existe une possibilité en ce sens, j'en conviens. Cependant, à moins de changer radicalement la donne (c'est-à-dire avec une mutation généralisée dans l'espèce), il faut tenir compte du fait que l'être humain se présente sous une certaine forme physique, que son corps possède (habituellement) deux bras, deux jambes, et que ses organes génitaux sont situés entre ces dernières ou sur le devant du corps (pour ne nommer que quelques particularités intéressant la sexualité). On peut donc supposer qu'il existe un nombre fini de positions physiquement possibles. Par ailleurs, il faut aussi s'interroger sur le raffinement nécessaire à une classification des positions de coït. Ma classification couvre-t-elle trop grossièrement l'étendue des possibles? Faudrait-il ajouter des catégories? À moins de la rendre trop compliquée et inutilisable, il y a une limite aux éléments dont on tient compte dans une telle entreprise. Une infime variation de l'emplacement d'un bras doit-elle être calculée? Surtout que ces variations, en s'additionnant les unes aux autres, risquent d'être potentiellement infinies. Il faut donc être systématique (dans le but de tout inclure), mais pas trop, au péril d'une liste sans regroupements concevables et donc sans classement. Enfin, la dernière question pose le problème de l'existence de positions hypothétiques, mais jamais illustrées dans mon corpus. Effectivement, certaines combinaisons sont demeurées des éventualités. Nous y reviendrons.

Je crois que ce système permet de classer n'importe quelle position, tout en évitant le piège des jugements de valeur. Je ne désirais pas prescrire des positions, mais plutôt analyser les possibilités. N'oublions pas ici qu'il y aurait plusieurs pôles déterminant si une position sera utilisée (ou non) : flexibilité et forme physique des partenaires, possibilité anatomique de la pénétration, imagination, connaissances sexuelles, contexte historique et culturel, acceptation de chacun des partenaires, etc. Bien qu'il soit possible d'inclure diverses techniques sexuelles (comme des baisers et des caresses) durant la pénétration, je les ai classées à part, c'est-à-dire en tant qu'« autres techniques sexuelles » (qui ne doivent pas être confondues avec les fameux « préliminaires »). Après avoir classifié toutes ces positions, nous parlerons dans la prochaine section de la fascination de la quantité de celles-ci.

4.1.1.2 Des plaisirs chiffrés

Lorsqu'on parle de positions, on en vient assez rapidement à parler de chiffres : certes, la sexualité est considérée comme étant infinie en Occident[554], tout comme les nombres, encore faut-il constater

[554] Cf. Barua (2001 : 2e de couv. : « innombrables expressions de la sexualité »), Basu (2001 : 39H), Bourgeron (2001 : 2e de couv. : « nous avons voulu montrer la multiplicité de l'expression du sentiment amoureux. »), Cotin, 2001 : 4e de couv. : « On n'en peut dire précisément le nombre [de postures de coït], ni quelle est la plus luxurieuse. », « inventaire

la présence de certaines limites (mais nous y reviendrons). Dans cette section, j'ai rassemblé des réflexions sur le nombre de positions existantes, une description des positions dans le *Kāmasūtra*, un aperçu du nombre de positions théoriquement possibles selon ma classification (cf. p. 176 et sqq.), un portrait des types de positions présentées dans mon corpus ainsi que du nombre de positions décrites par ces auteurs.

Il existe un leitmotiv par rapport au *Kāmasūtra* : « Combien y a-t-il de positions? » – au cours de ma recherche, c'était la question qui m'était le plus souvent posée lorsque je parlais de mes études. Les pratiques en matière de positions de coït ne sont certes pas en nombre illimité, bien qu'on puisse créer des combinaisons (par exemple avec des accessoires ou avec l'endroit où elles sont effectuées). On prétend, dans le livre de Alter et Cherchève (2004 : 123), que : « À la fin du même XX^{e} siècle, soldant les comptes du millénaire, un ingénieur informaticien obsessionnel a dressé le bilan des pratiques amoureuses en vigueur sur la planète mondialisée. Il n'a évidemment pas omis dans ses calculs de positions celles sur les côtés. Pour obtenir le chiffre record de 322 633, il les a surexploitées, en fractales, comme les côtes de la Bretagne[555]... » Malheureusement, les auteurs ne mentionnent ni leur source, ni les critères de l'ingénieur pour établir sa liste. À la blague, on pourrait se demander si cet ingénieur a compilé tous les degrés possibles des angles des jambes…

De façon plus raisonnable, mais un peu naïvement, Upadhyaya (1965 : 35) nous confie que : « It is generally believed that there are 84 postures for congress. But to our surprise we find that no printed text gives the complete list. Perhaps these extant printed texts are incomplete and corrupt at various places. Some of the cheaply printed books, which are not scientifically written, do give 84 names, but most of them are repetitions. » (Upadhyaya, 1965 : 35). Par contre, lorsque vient le moment de chiffrer les positions dans le *Kāmasūtra*, on apprend par le même auteur (1965 : 36) qu'il existe 17

---

infini des désirs et des fantasmes »), Cressey (1998 : 4^{e} de couv. : « il y a mille façons de prendre et de donner du plaisir »), Pinkney (2002 : 127, 232), Sussman (2001 : s.p. (4^{e} partie, entre positions 70 et 71).

[555] Cette allusion aux côtes de la Bretagne vient du célèbre article du mathématicien Benoît Mandelbrot, intitulé « How Long Is the Coast of Britain? Statistical Self-Similarity and Fractional Dimension » (1967, in : *Science*, (155) : 636-638), dans lequel l'auteur propose pour la première fois les principes menant aux fractales, des courbes ou des surfaces irrégulières. La longueur de la côte de l'île de Bretagne diffère en effet selon la méthode de mesure : plus on tient compte de toutes les particularités du terrain, y compris les rochers, galets, poussières, molécules, plus on arrive à des nombres toujours plus grands, voire infinis (cf. Briggs et Peat, 1991; Mandelbrot, 1995). Dans le cas des positions de coït, il s'agirait d'une autre façon de dire que toutes les variables possibles et imaginables sont comptées.

Dans la même veine, Cotin (2001 : dos de couverture) présentait son recueil de citations de la façon suivante : « Voici donc mille et une postures amoureuses, à feuilleter dans l'ordre alphabétique, donc arbitraire, du dictionnaire. Puisées dans les manuels classiques ou revenues de l'Orient extrême, elles composent un curieux paysage où, des *Kâma Sûtra* aux *Paradis charnels*, la science pratique de l'amour se délecte à cataloguer, avec l'imagination la plus débridée, l'inventaire infini des désirs et des fantasmes. »

uttana (femme couchée sur le dos), trois *parshva* (partenaires couchés sur le côté), une *sthita* (debout), 10 *vyanata* (par derrière) et trois *purushayita* (femme sur le dessus), soit 34 positions[556]. Habituellement, la position des membres inférieurs (surtout ceux de la femme) détermine les variantes. Les jambes peuvent être droites, à angle droit avec le corps, pliées, croisées ou en cercle (ou un mélange, avec une jambe dans une position et l'autre placée différemment [ex. : une jambe pliée, une jambe droite])[557]. Selon ma classification, j'ai compté 24 positions dans le *Kāmasūtra* où la femme est couchée, quatre debout et trois assises (total de 31 positions). La différence entre les deux inventaires vient du fait que les catégories diffèrent.

Mais parlons encore de nombres. J'ai expliqué plus haut (cf. 4.1.1.1 : « Critiques des classifications des positions de coït ») ma classification des positions de coït au sein de mon corpus. Théoriquement, il y existe 120 types de positions (3 x 2 x 5 x 4). Cependant, pour plusieurs types, je n'ai trouvé aucun exemple[558]. Selon ma classification, et en jumelant les positions qui se répètent, j'obtiens un total de 192 positions dans mon corpus, c'est-à-dire 95 positions où la femme est couchée, 25 où elle est debout, 58 où elle est assise et 14 où elle est agenouillée[559]. Le Tableau 13 (page suivante) répertorie les types de positions (et leur nombre) dans mon corpus. J'ai enlevé du tableau les positions pour lesquelles je n'ai retrouvé aucun exemple. Les nombres représentent la quantité de positions classées selon les catégories.

---

[556] Cf. la section 4.1.1.1, partie « Classification d'Upadhyaya (1965) ». On y verra qu'il manque dans le *Kāmasūtra* des positions assises (*upavishta* ou *asitaka* ou *asina*) (cf. Upadhyaya, 1965 : 34-36). Cf Doniger et Kakar (2002 : xxiv) pour une autre comptabilité des techniques sexuelles (voir plus haut) : dix-sept positions, plus six « unusual acts », la sixième catégorie dans Upadhyaya (1965 : 36), soit un total de vingt-trois positions.

[557] Upadhyaya (1965 : 35) nous confie que : « It will be observed that a slight change in any one position is termed a different posture, e.g., Jrimbhitaka, Piditaka, etc. These different postures are made by mere change in the position of the legs. »

[558] Cf. la section plus bas, 4.1.1.3 : « Commentaires sur les positions dans le corpus », p. 184 et sqq.

[559] Il est à noter que pour Bourgeron (2001), Cotin (2001) et Ramsay (2002), seuls les extraits du *Kāmasūtra* ont été analysés. Ces livres se veulent des compilations de diverses sources : des textes érotiques d'origines diverses pour Bourgeron (2001), classés par époque (22 sources pour l'Antiquité, dont le *Kāmasūtra*); 26 textes arabes, européens, chinois, dont le *Kāmasūtra*, relatant des positions de coït classées par ordre alphabétique de dénomination pour Cotin (2001); un dictionnaire de terminologie érotique de 2600 entrées pour Ramsay (2002). L'ampleur de ces ouvrages et leur côté parcellaire m'ont poussée à faire ce choix.

Tableau 13 : Types et nombre de positions présentés dans le corpus

1) femme couchée	95	A. homme couché	38	a) par devant	20	i) homme au-dessus	10
						ii) femme au-dessus	3
						iii) sur le côté	7
				b) par derrière	18	i) homme au-dessus	5
						ii) femme au-dessus	5
						iii) sur le côté	8
		B. homme debout	6	a) par devant	5	i) homme au-dessus	5
				b) par derrière	1	i) homme au-dessus	1
		C. homme assis	5	a) par devant	3	i) homme au-dessus	2
						ii) femme au-dessus	1
				b) par derrière	2	ii) femme au-dessus	1
						iii) sur le côté	1
		D. homme agenouillé	13	a) par devant	11	i) homme au-dessus	10
						ii) femme au-dessus	1
				b) par derrière	2	i) homme au-dessus	2
		E. position de l'homme non précisée	33	a) par devant	31	i) homme au-dessus	30
						iii) sur le côté	1
				b) par derrière	2	i) homme au-dessus	2
2) femme debout:	25	B. homme debout :	20	a) par devant	15	i) homme au-dessus	6
						ii) femme au-dessus	9
				b) par derrière	5	i) homme au-dessus	2
						ii) femme au-dessus	3
		E. position de l'homme non précisée	5	b) par derrière	5	i) homme au-dessus	5
3) femme assise:	58	A. homme couché	10	a) par devant	7	ii) femme au-dessus	7
				b) par derrière	3	ii) femme au-dessus	2
						iii) sur le côté	1
		B. homme debout :	5	a) par devant	5	i) homme au-dessus	2
						ii) femme au-dessus	3
		C. homme assis :	33	a) par devant	29	i) homme au-dessus	2
						ii) femme au-dessus	26
						iii) sur le côté	1
				b) par derrière	4	ii) femme au-dessus	4
		D. homme agenouillé:	10	a) par devant	9	ii) femme au-dessus	9
				b) par derrière	1	ii) femme au-dessus	1
4) femme agenouillée:	14	A. homme couché	4	a) par devant	3	ii) femme au-dessus	3
				b) par derrière	1	ii) femme au-dessus	1
		C. homme assis	1	a) par devant	1	ii) femme au-dessus	1
		D. homme agenouillé	8	a) par devant	1	ii) femme au-dessus	1
				b) par derrière	7	i) homme au-dessus	4
						ii) femme au-dessus	3
		E. position de l'homme non précisée	1	b) par derrière	1	i) homme au-dessus	1

On constate très rapidement que les positions où les deux partenaires sont couchés sont les plus nombreuses, tout en étant les seules qui nécessitent pleinement toutes les possibilités de ma classification. En fait, les diverses sous-catégories ont été incluses pour pouvoir plus aisément différencier les positions horizontales. Il y a également un nombre important (30) de positions où la posture de l'homme est imprécise, mais où la femme est couchée. Notons ici que la plupart des positions du *Kāmasūtra* y sont incluses.

L'autre question palpitante que tout le monde a sur les lèvres se rapporte au livre qui contient le plus de positions (aussi posée sous la forme « Qu'est-ce que vous me conseillez comme *Kāmasūtra*? »). Dans le Tableau 14, j'ai compilé les divers types de positions selon les auteurs (F = femme). Sans surprise, les sources qui se veulent des recueils de positions sont celles proposant le plus grand nombre de variations (par ordre décroissant : Dean [2002]; Sussman [2002]; Sonntag [2001]; Sonntag [2002]). Parmi ceux qui en citent le moins, Doniger et Kakar (2002), sont, je le rappelle, des introductions au texte du *Kāmasūtra*, dans lesquelles on suppose que le lecteur désireux d'obtenir des informations sur les positions se référera directement à Vātsyāyana. Pour ce qui est de Ramsay (2002), il cite des parties du livre **2** du *Kāmasūtra*, mais ne parle que d'une position. On voit également qu'aucun des auteurs qui citent des positions ne passe à côté de celles où la femme est couchée. Les positions assises (soit la femme, soit les deux genres) sont de même très populaires.

Tableau 14 : Statistiques des positions selon les auteurs

	F couchée	F debout	F assise	F agenouil-lée	Total
Vātsyāyana	24	4	3	0	31
Barua (2001)	23	4	3	0	30
Basu (2001)	18	2	3	0	23
Bourgeron (2001)	7	0	1	0	8
Cotin (2001)	20	4	3	0	27
De (1997)	6	2	1	0	9
Dean (2002)	51	12	18	6	87
Doniger (2004)	14	2	1	0	17
Doniger et Kakar (2002)	2	0	0	0	2
Johnson (2000)	18	1	0	0	19
Pinkney (2002)	3	8	5	0	16
Ramsay (2002)	1	0	0	0	1
Sonntag (2001)	18	9	23	5	55
Sonntag (2002)	16	7	22	5	50
Sussman (2001)	34	10	21	7	72
Wikoff et Romaine (2003)	16	3	1	0	20

Le nombre de positions a son importance : Wald Lasowski (1998 : 21) remarquait, à propos des manuels érotiques durant la Révolution française, qu'« [...] il y a une sociabilité du désir, chaque posture nouvelle offre un plaisir nouveau, la sexualité se laisse compter. Une grammaire des

inflexions est possible. La nomenclature instruit le caprice; elle encourage l'articulation du corps à sa propre écoute, la véhémence du sexe à l'intelligence de sa pratique [...]. Il y a un bonheur du nombre, quel qu'il soit. » On perçoit au-delà des listes impressionnantes une inquiétude, celle de varier les plaisirs, de les compter pour s'assurer qu'ils existent, que nous les ressentons. Les variations deviennent autant de manières de fuir la routine, de s'assurer l'amour de l'être aimé en lui démontrant que nous sommes capables de toutes ces fantaisies amoureuses. Les deux prochaines sections traitent de la façon dont la question des positions est abordée dans le corpus, d'abord de manière générale, puis avec des exemples précis.

4.1.1.3 Commentaires sur les positions dans le corpus

Il y a le nombre de positions, mais il y a aussi le traitement de l'information sur celles-ci. En effet, la présentation des positions diffère au sein du corpus. Nous verrons ici quels textes ne parlent pas des positions de coït (et pourquoi), la comparaison des positions avec celles du *Kāmasūtra*, suivie des traitements particuliers de la question des positions.

Contrairement à une impression persistante, *tous* les textes qui parlent du *Kāmasūtra* ne décrivent pas nécessairement les positions de coït de façon directe : rappelons d'ailleurs que Vātsyāyana ne s'en tient pas à ce seul sujet. On remarquera qu'il s'agit soit de textes sur l'érotologie hindoue[560], soit d'introductions au *Kāmasūtra* (le lecteur se référant logiquement au texte principal pour ses besoins d'informations sur la sexualité[561]), soit d'articles divers[562], soit de simples références au *Kāmasūtra*[563]. Par contre, il faut tenir compte du fait que plusieurs de ces auteurs « déviants » mentionnent la réputation du *Kāmasūtra*, liée à la sexualité et plus particulièrement aux positions[564].

Au sein de mon corpus, de nombreux auteurs proposent soit une rétrospective des positions présentes dans le *Kāmasūtra*, soit de nouvelles positions : Barua (2001) reprend toutes les positions du *Kāmasūtra* et seulement celles-ci; Basu (2001), De (1997), Doniger (2004), Doniger et Kakar (2002), Johnson (2000), Sinha (1997), Upadhyaya (1965) ainsi que Wikoff et Romaine (2002) reprennent seulement certaines positions du *Kāmasūtra*, sans en ajouter; pour leur part, Bourgeron

---

[560] Comfort, 1963; Fezas, 1994; Money, 1998; Rocher, 1985.

[561] Burton, 1985; Daniélou, 1992; Papin, 1991.

[562] Clarac, 1961; Cohen, 1974; Cressey, 1998; Frédéric, 1987; Goldenson et Anderson, 1989; Laffont et Bompiani, 1958; Roy et Gidwani, 1984; Westheimer, 1994.

[563] Bonafoux, 2003; Doillon, 2002; Fessou, 2002; Gaboury, 2002; Gotlib, 2000; Rivière, 1995.

[564] Comptons ici Bonafoux (2003), Cohen (1974), Doillon (2002), Frédéric (1987), Gaboury (2002), Goldenson et Anderson (1989), Laffont et Bompiani (1958), Roy et Gidwani (1984) et Westheimer (1994).

(2001), Cotin (2001), Dean (2002), Pinkney (2002), Ramsay (2002), Sonntag (2001 et 2002) et Sussman (2001) utilisent, entre autres, certaines positions du *Kāmasūtra*, tout en offrant de nouvelles positions issues de sources autres.

Il existe quelques cas particuliers dans mon corpus concernant les positions de coït. Ainsi, Renou (1961), bien qu'il ait écrit un texte qui présente des extraits du *Kāmasūtra*, est le seul à ne pas parler du livre **2** sur la sexualité et ne cite donc aucune position[565]. Koechlin (2000) constitue une autre étrangeté satirique : s'il ne montre pas des positions, les titres de ses dessins se rapportent à des positions réelles (« la bête à deux dos[566] » [image 1]; « Napoléon sur les remparts[567] » [image 2]; « le missionnaire[568] » [image 8]; « la cravate du notaire[569] » [image 21]). Je ne l'ai donc pas classé comme un texte indiquant des positions de coït (il y fait référence, mais sans jamais les expliquer) : il faut avoir déjà des connaissances en ce domaine ou consulter d'autres sources[570]. Malheureusement, je n'ai pas trouvé ses sources d'inspirations pour ses positions – il s'agit probablement d'un (ou de) manuel(s) sur la sexualité. Comme certains noms en disent très peu sur ce qu'ils sont censés désigner (par exemple : « le tournevis infernal » [image 17]), Koechlin (2000) lui-même préfère prendre les appellations au pied de la lettre : ainsi, cette « bête à deux dos » [image 1], sera représentée par le dessin d'un chameau (probablement à cause de ses deux bosses) par l'aimable plaisantin. Il n'y a donc, visuellement, rien d'érotique dans le livre de Koechlin (2000), mais seulement des allusions à des noms de positions[571]. De la même façon, Pilon (2001), Sinha (1997) et Spayde (1996) se contentent de nommer des positions (pour ce dernier, sur un mode parodique), mais sans les décrire : par exemple, on apprend que la femme doit exprimer clairement ses désirs dans la position « The Howler Monkey Embraces the Bull Elephant » (Spayde, 1996 : 57) :

> If the man seizes the woman in the Howler Monkey embrace when the woman desires the Bull Elephant embrace, she should say so. If the man feels that the Bull Elephant embrace is

---

[565] On peut supposer qu'il aura choisi de mettre l'accent sur d'autres thèmes abordés dans le *Kāmasūtra* (André Couture, comm. pers.).

[566] Cette position est décrite dans Ramsay et autres (2002 : 57) comme : « faire l'amour, les deux baiseurs agenouillés l'un derrière l'autre; on dit aussi copuler à la bœuf ou en levrette ».

[567] Position où la femme s'appuie sur quelque chose, debout, pendant que l'homme la pénètre par derrière (Alter et Cherchève, 2004 : 74-75).

[568] « Position sexuelle où l'homme est couché sur la femme » (Alter et Cherchève, 2004 : 18).

[569] Position où il faut mettre le pénis entre les seins de la femme (Alter et Cherchève, 2004 : 72).

[570] Pour ma part, je conseille Alter et Cherchève (2004).

[571] J'ai tenté de trouver des descriptions de toutes les positions nommées par Koechlin (2000), mais sans succès complet (22 positions sans explications sur 43). J'ai jumelé trois sources pour ce faire : Alter et Cherchève (2004), Ramsay et autres (2002) et Wald Lasowski (1998).

> inappropriate – if it, for example, represents a macho stereotype that he is trying to transcend – he should express this perspective and explain why the Howler Monkey embrace would make him feel more comfortable. If the woman feels that the man's insistence on the Howler Monkey embrace is an attempt to silence her, she should say so, illustrating her perspective with stories from her childhood. If the woman wishes to take the man role and perform the Bull Elephant embrace herself, she should explain her desire. (Spayde, 1996 : 57).

En dehors de ces considérations délicates sur les relations homme-femme, on ne sait rien de plus des différentes techniques mentionnées : « Howler Monkey » et « Bull Elephant embrace ». Notons aussi l'absence d'images explicites dans Spayde (1996) qui auraient pu nous mettre sur la voie.

Il y a des contextes où la description de positions est de mise (par exemple, dans les manuels sur la sexualité) et d'autres où elle est inutile (dans les introductions) ou serait de mauvais goût (dans les encyclopédies sérieuses). Cela dit, certains auteurs traitent ce sujet de façon humoristique (au pied de la lettre), ce qui montre bien que la réaction face à la sexualité varie grandement. Enfin, on remarque que, même si le texte de Vātsyāyana date quelque peu et n'est pas tout à fait approprié à l'époque contemporaine (cf. 2.2.3.2 : « Réputation et utilité du *Kāmasūtra* pour le lecteur moderne »), beaucoup d'auteurs le prennent comme modèle pour construire leur propre manuel sexuel. Nous verrons dans la partie suivante comment s'articulent les explications des positions dans mon corpus.

4.1.1.4 Exposé des positions dans le corpus

J'ai voulu analyser ici de quelle façon on montre les positions de coït dans mon corpus. Afin de clarifier le tout, j'ai établi une différence entre l'exposé de la position, soit l'ensemble de toutes les informations sur une position, et sa description (c'est-à-dire comment les corps sont placés dans l'espace et l'un par rapport à l'autre). Il y a donc des modèles généraux d'exposés, illustrés ici par des exemples. Par la suite, j'ai relevé les remarques faites sur les positions (les commentaires, conseils ou cotation), qui donnent en définitive des raisons données pour pratiquer une position plutôt qu'une autre.

Le modèle de base pour décrire les positions dans le *Kāmasūtra* est le suivant (même schéma dans Barua [2001], Basu [2001], De [1997] (sans la classification), Johnson [2000]) : d'abord une classification générale des positions avec une liste de celles qui seront présentées (dans l'exemple plus bas, le verset 7), puis les descriptions sommaires des positions suivies des noms de celles-ci. Dans certains cas, un commentaire sur la difficulté ou la moralité est ajouté à la fin (voir la fin du verset 11). Voici l'exemple de la série de positions pour les « femmes-biches » (c'est-à-dire qui ont un petit vagin) :

> [7]A « doe » generally has three positions to choose from : the « wide open », the « yawning », or the « Junoesque ». [8]Her head thrown down, her pelvis raised up, she is « wide open ». [9]This position must allow a way for the man to slide back. [10]Without lowering her thighs, suspending them while spreading them wide apart, she receives him in the « yawning » position. [11]Parting her thighs around his sides, at the same time she pulls her knees back around her own sides, in the « Junoesque » position, which can only be done with practice. (Vātsyāyana : **2** : VI : 7-11. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

Dans les produits dérivés du *Kāmasūtra* de mon corpus, les positions sont d'abord identifiées, soit par un nom, soit par une numérotation (cf. Dean [2002] et Sussman [2002]), puis les descriptions, étapes, variations, conseils (dans un ordre variant selon les auteurs) sont précisés. J'ai classé six modèles différents de présentation des positions :

1- modèle alphabétique : nom (en français ou en anglais), puis description de la position (Bourgeron [2001], Doniger et Kakar [2002]). Par exemple :

> LA POSITION SERRÉE : L'homme serre contre lui les deux pieds croisés et relevés de la femme; si un pied seulement est levé, la position est demi serrée. La femme met un pied sur l'épaule de l'homme et étend l'autre jambe de côté; puis elle prend une position semblable du côté opposé, et continue ainsi alternativement. (Bourgeron, 2001 : 71)

2- modèle basé sur Vātsyāyana : nom (en français), description, répétition du nom (en français) (Cotin [2001], Pinkney [2002]). Par exemple : « APPUYÉ (LE CONGRÈS -). Lorsqu'un homme et une femme s'appuient sur le corps l'un de l'autre, ou sur un mur, ou sur un pilier, et se tenant ainsi debout engagent le congrès, cela s'appelle le *congrès appuyé*. » (Cotin, 2001 : 79. Italiques de Cotin.)

3- modèle simple par étapes : nom (en français), conseils divers, étapes pour réaliser la position (Sonntag [2001 et 2002]). Par exemple :

> **Le chasseur**
> La chasse était une des occupations préférées de la haute société indienne, certains appréciant de l'associer au sexe. Dans cette position – plus excitante si l'initiative des mouvements est laissée à la femme – [...], le prince indien prend son fusil pour tuer une gazelle. Aujourd'hui, les amants occidentaux basculent doucement d'arrière en avant et inversement.
> 1- Les amants sont debout face à face. L'homme met le genou droit au sol, le pied gauche en appui sur ce dernier, comme ci-dessus. La femme lève la jambe droite et pose délicatement son pied sur la hanche gauche de son partenaire, orteils dirigés vers l'extérieur et talon vers l'aine.
> 2- Elle amène sa cuisse droite sur la gauche de l'homme, passant son bras gauche autour de son cou. Entourant sa taille de ses bras, il l'attire à lui, et ils échangent des baisers.
> 3- Il lui étreint la taille et la serre plus fermement contre lui. La main droite posée sur le genou gauche de l'homme et la gauche passée autour de son cou pour rester en équilibre, elle se plaque contre lui pour qu'il la pénètre.
> 4- Elle abaisse son genou gauche et passe sa jambe droite autour de la taille de son compagnon pour que leurs corps se rapprochent, en équilibre. Orteils tendus, elle saisit

> son pied gauche de la main correspondante. Il l'attire encore plus à lui tandis que leurs regards se croisent. (Sonntag, 2001 : 38-41. Gras de Sonntag)

4- modèle par genres : nom (en anglais), description, conseils (s'il y a lieu), positions de la femme puis de l'homme et conseils (s'il y a lieu) (Wikoff et Romaine [2003]). Par exemple :

> **Lotuslike Union**
> The woman lies on her back and crosses her legs across her midsection, lotus style, with her thighs touching her breasts. This pulls the yoni wide and upward. Her partner kneels over her, supporting himself with his arms, and enters her, with his thighs pressing against hers. Penetration is deep, and there is good contact between the man's body and the woman's G-spot for stimulation during movement.
> Women : This is a difficult union to achieve or hold for very long, though it can give you intense pleasure. Tell your partner when you've had enough, and slip into a more comfortable union.
> Men : Like other unions that open wide the yoni, the lotuslike union is pleasurable for the woman only when she is fully aroused. Use your thighs pressing against hers to help you regulate the depth and force of your thrusts. (Wikoff et Romaine, 2003 : 272. Gras de Wikoff et Romaine)

5- modèle avec étapes et variations : numérotation, nom sanskrit, traduction du nom (en anglais), commentaires, étapes, variations, conseils (s'il y a lieu) (Dean [2002]). Par exemple :

> **[Asana 3] Vijrimbhitaka - Widely Yawning**
> The Widely Yawning position intensifies pleasure for a woman because the man can penetrate her very deeply. Slow strokes of the penis, rather than bard thrusts, give mind-blowing sensations.
> 1. Begin making love in l, the missionary position.
> 2. *To the woman :* bring your legs out to the side and upward, so your legs are high in the air.
> 3. *To the man :* feel her vagina tighten as you keep moving inside her, gently at first. Vary your strokes as you tune in to her excitement.
> Kama Technique
> The woman can steady her thighs with her hands. Push open your thighs if you want to sensitizing the opening to your vagina as he enters you again and again. The feeling of total abandonment to him gives you both an added erotic charge. (Dean, 2002 : asana 3 (carte). Gras de Dean)

6- modèle avec cotation : numérotation, nom (en français), description, commentaires (s'il y a lieu, avant ou après la description), cotation (quotient de difficulté et de « potentiel orgasmique » [Sussman, 2001 : sans pagination (verso de la page titre)]) (Sussman [2001]). Par exemple :

> **53- La bascule**
> Votre chéri s'assied par terre, les bras tendus derrière lui et les mains bien à plat sur le sol. Il a les jambes légèrement écartées et les genoux un peu pliés. En appui, vous aussi, sur vos mains, vous vous installez à califourchon. Passez vos jambes par-dessus ses

> épaules. Gardez votre bassin proche du sien pour éviter que sa verge ne s'échappe. Dans cette position, l'angle des va-et-vient est tout à fait propice à la stimulation du point G[572]. (Sussman, 2001 : position 53. Gras de Sussman.)

Je viens de mentionner l'existence de commentaires, de conseils ou de cotation dans les exposés sur les positions. Dans le texte de Vātsyāyana, ce type d'informations prend la forme d'une classification générale, qui se fait à partir de la typologie de positions (voir la « Classification d'Upadhyaya (1965) », p. 176 et sqq.), puis, en sous-classement, à partir de la typologie des organes génitaux[573] (Upadhyaya, 1965 : 35). Pour résumer la question des classements selon les organes génitaux, Vātsyāyana associe chaque genre à trois grandeurs (petits organes, moyens et grands) et leur donne des noms d'animaux[574]. Par la suite, l'union entre un homme et une femme peut être de neuf types (selon la concordance ou non de leur grosseur). Les unions sont codifiées en basses, la plus basse, hautes et la plus haute selon le déséquilibre (voir Tableau 15[575]).

Tableau 15 : Typologie selon la grosseur des organes génitaux et codification des unions

Typologie selon la grosseur des organes génitaux			Codification des unions (en ordre décroissant de préférence)			
	Hommes	Femmes		homme	femme	types d'unions
Petits	*lièvre*	*biche*	1	*Lièvre*	*Biche*	**Les meilleures unions (égales)**
			2	*Taureau*	*Jument*	
			3	*Cheval*	*Éléphante*	
Moyens	*taureau*	*jument*	4	*Taureau*	*Biche*	**Hautes (inégales)**
			5	*Cheval*	*Jument*	
			6	*Lièvre*	*Jument*	**Basses (inégales)**
Grands	*cheval*	*éléphante*	7	*Taureau*	*Éléphante*	
			8	*Cheval*	*Biche*	**Très haute (inégale)**
			9	*Lièvre*	*Éléphante*	**Très basse (inégale)**

[572] Pour la cotation : trois étoiles de difficulté (« Sexpertise requise ») et trois fusées de potentiel orgasmique (« En route pour les étoiles! ») (traduction des symboles : Sussman, 2001 : sans pagination [verso de la page titre]).

[573] Cette idée des positions liées avec la typologie des organes sexuels dans le *Kāmasūtra* est reprise dans : Barua [2001 : 47-48], Basu [2001 : 52F-54F, 47H, 49H], Cotin [2001 : 90, 153, 212, 227, 240, 285-286, 362], De [1997 : 33, 37, 39, 51], Doniger [2004 : 14, 16-29], Doniger et Kakar [2002 : xli, lxi, lxii], Johnson [2000 : 39], Pilon [2001 : 27], Pinkney [2002 : 66, 88, 96, 116], Ramsay [2002 : 404], Sonntag [2001 : 91; 2002 : 83, 91]. Dean (2002 : 56, 58-59 et positions 1, 3, 4, 7, 10, 12, 19, 23), Sonntag (2001 : 91) et Sussman (2001 : 83) font également référence à des vagins trop grands ou trop petits, mais sans se référer à Vātsyāyana.

[574] « [1]The man is called a "hare", "bull", or "stallion", according to the size of his sexual organ; a woman, however, is called a "doe", "mare", or "elephant cow". [2]And so there are three equal couplings, between sexual partners of similar size, [3]and six unequal ones, between sexual partners of dissimilar size. Among the unequal ones, when the man is larger there are two couplings with the two sexual partners immediately smaller than him and one, when he is largest, with the smallest women. But in the opposite case, in a coupling when the man is smaller, there are two sorts of couplings with the two women immediately larger than him and one, when he is smallest, with the largest woman. Among these, the equal couplings are the best, the largest and smallest are the worst, and the rest are intermediate. [4]Even in the medium ones, it is better for the man to be larger than the woman. Thus there are nine sorts of couplings according to size. » (Vātsyāyana : **2** : I : 1-4. Trad. de Doniger et Kakar (2002))

[575] Inspiré des tableaux dans Upadhyaya (1965 : 33), dans la traduction commandée par Burton (notamment : Vātsyāyana, 1996 : 33) et, naturellement, du texte de Vātsyāyana (**2** : I : 1-4).

Vātsyāyana recommande bien sûr une harmonie dans les grosseurs et, à défaut, un pénis légèrement plus grand peut être tout à fait acceptable (unions hautes). Pour compenser les déséquilibres possibles (unions basses ou hautes), Vātsyāyana décrit des positions pour agrandir le vagin (pour la femme-biche : **2** : VI : 1, 7-12) et d'autres pour le rétrécir (pour la femme-éléphante : **2** : VI : 2, 13-21). Notons qu'il existe même des recettes magiques pour pallier ces problèmes (**7** : II : 36-37). L'importance des organes génitaux est liée avec la notion de plaisir : « The main object of the various postures for congress is to derive the maximum amount of pleasure from it even in cases of incompatibility due to differences in size/depth, protuberant belly, fleshy thighs or even inequality in stature of the two parties. » (Upadhyaya, 1965 : 35). Toujours d'après Upadhyaya (1965 : 35-36), certaines positions seraient préférées par certains types de femmes : toutes aimeraient être sur le dos (*uttana*) pour leur plaisir et assises (*upavishta*) pour le plus grand espace laissé pour l'érection; les femmes-éléphantes (*hastini*), à cause de l'ampleur de leur postérieur, choisiraient davantage être sur le côté (*parshva*); aucune n'adopterait les positions debout (*sthita*) parce qu'elles sont difficiles et possiblement douloureuses. Pour leur part, les hommes-lièvres (*shasha*) affectionneraient les positions par derrière (*vyanata*) pour la facilité de mouvement de la taille (Upadhyaya, 1965 : 36). Enfin, Vātsyāyana décrit les raisons justifiant les positions où la femme est sur le dessus (*viparita*, « inversées ») en ces termes : « [1]When she sees that the man has become exhausted by continuous repetition, but that his passion is still not quenched, she may, with his permission, roll him under and give him some help by playing the man's part herself. [2]Or she can do it out of her own desire to do something she has only imagined doing, [3]or to satisfy the man's erotic curiosity. » (Vātsyāyana : **2** : VIII : 1-3. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

Dans les produits dérivés, les commentaires et conseils de tous ordres visent plutôt à répondre à des besoins liés à des situations particulières ou même à des problèmes. Sussman (2001) est à ce propos prodigue de recommandations (voir aussi Hooper, 2002). Ainsi, elle nous apprend ce qu'il convient de faire entre nouveaux amants, pendant les règles, pour soulager une gueule de bois, pour faire l'amour dans un lit à une place, si la femme est plus grande que l'homme, si l'homme est beaucoup plus grand que la femme, si l'homme ou la femme sont bedonnants, si l'homme a un pénis très long, pour garder l'intérêt sexuel (c'est-à-dire expérimenter de nouvelles positions), en « cas de force majeure » (Sussman, 2001 : position 48 [éruption de boutons, consommation d'ail]), si on manque de temps ou d'espace, si on veut retarder l'éjaculation[576] (Sussman, 2001 : positions 37, 38,

[576] Il s'agit d'un souci assez répandu, celui de faire l'amour plus longtemps, d'où une liste assez impressionnante de conseils : utiliser un lubrifiant (pour éviter les irritations chez la dame); prendre une position qui restreint les mouvements (et oblige la lenteur), changer de positions plusieurs fois pendant les ébats; arrêter les ébats, le temps que l'homme se calme un peu lorsqu'il est sur le point d'éjaculer; faire des mouvements de pénétration très lents; respirer lentement et profondément (conseil pour l'homme); presser la langue contre le haut du palais (pour l'homme); exercer une pression sur

45-49, 51-59, 67-72, 92, 115, 120). Pas de panique si l'homme a un pénis trop petit : nous avons la solution (Dean, 2002 : 74; Sussman, 2001 : positions 60-64). Que faire si on désire une pénétration très profonde (cf. Dean, 2002 : positions 3, 11, 13, 23; Sonntag, 2001 : 34; Sussman, 2001 : positions 1, 6, 7, 14, 61)? Si on veut stimuler le point G (Dean, 2002 : 12, 15; Sussman, 2001 : positions 5-7, 46, 53, 83)? De façon générale, on recommande l'activité physique, surtout chez la femme[577], mais aussi chez l'homme (Dean, 2002 : position 7; Sonntag, 2001[578] : 23, 25, 27, 29; Sussman, 2001 : 23-26; Wikoff et Romaine, 2003 : 260-261). Enfin, certaines mises en garde contre des blessures sont émises, surtout dans le cadre de positions plus acrobatiques (Dean, 2002 : 75, 92 et positions 1, 20; Sonntag, 2001 : 125 et 2002 : 112).

On s'interroge tout de même sur un point précis : suis-je capable de réaliser ces positions? À mon humble avis, un(e) Occidental(e) qui désire prendre une position particulièrement exigeante sur la flexibilité devrait auparavant s'exercer au yoga : il existe d'étonnantes similitudes entre les deux activités, qui mériteraient d'être analysées plus finement (notamment par rapport aux noms des positions). Il n'en demeure pas moins une question brûlante : quand une position devient-elle « acrobatique » ou impossible (et du domaine du fantasme)? Doniger (2004 : 40, 77), pour se sortir de cette impasse, parlera ainsi de positions inspirantes plutôt que réalisables[579]. On pourrait parler ici, pour paraphraser Doniger (2004 : 78), de « fantasme sexuel culturel » : l'important, pour l'Occident, n'est pas tant la faisabilité que l'accumulation des positions. Il est temps de passer à d'autres pratiques que celles des positions, elles aussi présentées dans le corpus.

---

le frein (juste sous le gland, sur le pénis); serrer doucement mais fermement le pénis jusqu'à ce que l'envie d'éjaculer soit partie; exercer une pression contre le périnée (entre le scrotum et l'anus) (Dean, 2002 : position 8, 19, 26; Sussman, 2001 : positions 37-39, 43, 71, 72; Wikoff et Romain, 2003 : 264).

[577] Étant donné que l'orgasme chez la femme est, entre autres, une réaction musculaire du vagin qui se contracte (Cressey, 1998 : 109), il est tout à fait logique de promouvoir la bonne forme physique chez la femme.

[578] Sonntag (2001 : 7, 17, 32-33) recommande plus particulièrement la pratique du yoga et des exercices pour contrôler le souffle (cf. Douglas et Slinger [1995] pour une présentation du yoga visant à améliorer la sexualité).

[579] « Ces images-là [de positions inimitables] sont sans doute, tout simplement, le produit de l'imagination d'un artiste inventant des variations sur un thème érotique : dépourvues de visée éducative, elles sont inspirées, et inspirantes. Elles représentent une exploration totalement débridée, au sens propre, des possibilités qu'offre, en théorie, l'accouplement hétérosexuel humain, et rappellent, en cela, la manière dont la profusion d'animaux composites – têtes de canard sur corps de lion, torses de femmes pourvues d'une queue de poisson, etc. – a repoussé les limites de notre imagination quant à la diversité des espèces, connues ou inconnues. Les paysages féeriques, les palais, les clairs de lune baignant de leur lumière montagnes et lacs lointains renvoient à une littérature fantastique, ouvrant sur une exploration de l'amour artistique et créative plutôt que physique ou sexuelle. » (Doniger, 2004 : 77). Cf. Pinkney, 2002 : 4 (position qui « relève de l'utopie »); Sonntag, 2001 : 6, 7, 45, 109, 121; 2002 : 7, 121. Cependant, les capacités physiques et musculaires que semblent pouvoir acquérir certains yogis repoussent les limites présentées par Doniger…

4.1.2 Autres pratiques dans le corpus

Il peut sembler quelque peu cavalier de traiter de l'ensemble des pratiques sexuelles (excluant les positions) dans une section aussi réduite. Lors de mon analyse documentaire, les techniques sexuelles dans le corpus, comme les préliminaires (étreintes, baisers, caresses, massages), l'amour oral, le choix de l'endroit du coït, les pratiques à plus de deux partenaires, les mouvements de pénétration, les accessoires (nourritures et boissons, objets sexuels, tissus, miroirs, etc.), les pratiques homosexuelles, la masturbation (personnelle ou mutuelle), le sadomasochisme (griffures, morsures, coups, cris, bondage), l'orgasme (les moyens de l'atteindre, de le retarder, de le multiplier), la zoophilie, l'excitation sensorielle, le contrôle et la domination d'un partenaire, les pratiques d'hygiène, les pratiques qui suivent immédiatement le coït (etc.!) ont été codifiées à part des positions de coït. Sans entrer dans les détails, nous nous contenterons de deux sujets, soit l'importance du changement dans la sexualité, ainsi que la pratique de la sodomie et de l'amour oral.

4.1.2.1 Importance du changement

On ne conseille pas vraiment d'essayer toutes les techniques en une seule séance (sauf dans Petersen [1997 : 11]). En tout cas, Vātsyāyana le déconseille (**2** : III : 1-2). Par contre, dans la vie sexuelle de l'être humain, il existe une possibilité : celle de voir le désir s'éteindre[580]. Il s'agit d'une éventualité redoutée parce que ses causes sont difficilement identifiables, ou plutôt parce qu'elle semble inéluctable. Hooper l'exprimait ainsi : « Qu'est exactement le désir sexuel? Comment naît-il en nous? Est-ce le résultat de l'action des hormones ou un phénomène psychologique? Pourquoi ne dure-t-il pas? Et lorsqu'il s'évanouit, comme c'est souvent le cas, comment le ranimer? » (Hooper, 2002 : 200). Nous allons voir que la solution à ce problème passe par le changement[581], que ce soit de partenaires ou de techniques.

Même dans le *Kāmasūtra*, on prône la variété. Ainsi, dans l'extrait suivant, Vātsyāyana fait la preuve du besoin de diversité en matière sexuelle : « Vatsyayana says : For even passion demands variety. And it is through variety that partners inspire passion in one another. It is their infinite variety that makes courtesans de luxe and their lovers remain desirable to one another. Even in

---

[580] Guillebaud (1998 : 143-147) rapporte que, dans cette peur du non-désir à laquelle on assiste, les gens tentent de cultiver des fantasmes (d'où l'érotisation de la société) et regrettent le temps des péchés avec ses interdits à enfreindre (d'où la perception du sadomasochisme comme une transgression).

[581] Cf. Dean, 2002 : 20; Doniger, 2004 : 75; Pinkney, 2002 : 135, 232; Sussman, 2001; Wikoff et Romaine, 2003.

archery and in other martial arts, the textbooks insist on variety. How much more is this true of sex[582]! » (Vātsyāyana : **2** : IV : 25. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

On reconnaît bien ici la logique d'une idéologie où la notion de progrès fait loi, où le changement est considéré comme intrinsèquement bon[583]. Une des solutions parmi les plus simples pour instaurer des modifications dans un couple est d'abandonner le (la) partenaire, pour en prendre un(e) autre (ou même, plusieurs)[584], bien que ce processus engendre certaines difficultés (en premier lieu, celle de trouver un nouveau partenaire, action pas toujours facile!). Cependant, dans une société où règnent la monogamie et l'idéal de la durée dans le couple, cette issue est déconseillée.

> Les choix qui s'offrent aux gens dans la situation de Jan et Elaine [couple en exemple : perte du désir chez l'homme] sont simples. Ils peuvent se séparer, au prix d'une grande souffrance, et former deux nouveaux couples, ce qui effectivement pourrait restaurer leur « joie de vivre ». Ils peuvent demeurer ensemble mais décider tacitement de fermer les yeux sur les aventures extra-conjugales de l'autre. Ils peuvent continuer sans rien changer, mais au risque de voir leur mariage pérécliter [*sic*]. Ou bien ils peuvent décider de revivifier le côté sensuel de leur vie en commun. (Hooper, 2002 : 201).

Au contraire, la réponse valorisée passe par la redécouverte de la sensualité (la sienne, celle de l'autre et celle au sein du couple). En général, on propose le *Kāmasūtra* et, plus précisément, ses diverses positions (ou des variantes) pour raviver la flamme dans le couple : la variété est ici dans les techniques sexuelles[585] (par exemple : « The lovers feel pleasure by lying in various postures. Different kinds of postures will help the lovers to increase sexual pleasure, to prevent physical injuries and to control conception. » [Hampiholi, 1988 : 120-121]). Cette utilisation particulière des positions pourrait expliquer pourquoi on retrouve l'obsession pour celles-ci dans les manuels érotiques (et, essentiellement, dans mon corpus).

La première catégorie de pratiques fréquemment conseillée pour rompre la monotonie est celle du sadomasochisme, dans des formes douces – bondage, claques, rituels avec costumes, morsures et griffures légères (cf. Cressey, 1998; Hooper, 2002; Saint-Ange, 2003 : 135-161; Sussman, 2001 : positions 96, 100; A.Taylor, 2003). Bien sûr, Vātsyāyana en traite, même si la connotation même de ces gestes est diamétralement opposée à celle d'aujourd'hui : les diverses griffures (**2** : IV),

---

[582] Cf. Doniger, 2004 : 75; Wald Lasowski, 1998 : 7.

[583] Cf. Saul (2000) et sa critique de la notion de progrès et de rationalité.

[584] On voit ici le symptôme d'un consumérisme sexuel, d'où l'importance de la nouveauté. L'« acquisition » du nouveau partenaire peut devenir une fin en soi, sur le même modèle de la consommation effrénée de biens et services ou sur le modèle de l'intoxication alcoolique (et sera même traitée comme telle) (cf. Giddens, 1992 : 65-86).

[585] Johnson, 2001. Cf. Sussman, 2001 : 4e de couv. : « Revoyez les grands classiques mais aussi des positions plus inventives, voire acrobatiques, pour pimenter votre relation en vous donnant toujours plus de plaisir et pour laisser libre cours à votre créativité. »

morsures (**2** : V) et gifles (**2** : VII) sont vues comme des raffinements de l'acte sexuel[586]. La forme des marques sur la peau est codifiée, appréciée comme symbole d'amour et montrée aux amis (**2** : IV : 27-31; V : 41). De leur côté, en parlant du *Kāmasūtra*, Wikoff et Romaine (2002 : 43) établissent un lien entre le plaisir et la douleur. Par contre, on remarque un certain malaise par rapport à ces descriptions : ainsi, Barua (2001) transforme le titre du chapitre VII (livre **2** : « Coups et cris ») en « caresses et cris », puis dévalorise les pratiques sadomasochistes; tandis que dans Basu (2001), on ne fait pas mention des pratiques « sadomasochistes » du *Kāmasūtra* (morsures, griffures, coups), sauf en donnant la liste des noms (comme étant « évocateurs et très romantiques » [Basu, 2001 : 45H; cf. Basu, 2001 : 42H]). On peut se demander si la répugnance par rapport aux comportements sadiques et masochistes ne vient pas en quelque sorte de l'idée que les hommes et les femmes sont censés avoir des statuts égaux l'un par rapport à l'autre dans la relation amoureuse[587]. L'identification avec une perversion tend justement à reléguer ces activités dans la marginalité[588]. Notons également qu'on ne parle pas de sadomasochisme dans une société nettement phallocrate : il n'est pas nécessaire de préciser ces pratiques[589].

---

[586] Cf. Barua, 2001 : 44-47, 53-55; Basu, 2001 : 43H, 45H; Comfort, 1963 : 124, 127; Dean, 2002 : 69-71 (griffures seulement); Doniger, 2001 : 90 (coups et cris); Doniger et Kakar, 2002 : xviii-xix, xxx (coups et cris), xli-xlii; Johnson, 2000 : 115-123; Money, 1998 : 189; Pilon, 2001 : 27; Pinkney, 2002 : 21, 50, 79, 96, 98, 104, 107, 112, 126, 196; Roy et Gidwani, 1984 : 263; Sonntag, 2001 : 45, 59, 89, 97; Sonntag, 2002 : 39, 117 (morsures et griffures); Upadhyaya, 1965 : 14-18, 22-25, 28-29, 55, 58, 59, 62.

[587] Faudrait-il faire le lien entre la fin de l'esclavage en Europe et les concepts de « sadisme » et de « masochisme »? L'« invention » du sadisme et du masochisme par Kraff-Ebing (1999a) en 1886 coïncide avec le mouvement européen contre l'esclavage. Rappelons que l'abolition de l'esclavage s'est faite en plusieurs étapes, qui s'imbriquent les unes dans les autres : a) à partir de mouvements internes comme la Guerre de Sécession aux États-Unis; b) à partir d'un mouvement international basé sur la diplomatie au cours du 19^{e} siècle; et c) des politiques et des législations nationales et internationales : « [...] les pays colonisateurs européens, sous l'impulsion de la volonté internationale, ont fait de la lutte contre l'esclavage un des points de leur politique en Afrique Noire, au fur et à mesure des découvertes. » (Lengellé, 1998 : 109). De plus, la définition donnée par Kraff-Ebing pour le masochisme (1999a : 183) parle de « maître », d'humiliation et de mauvais traitements... sauf qu'il s'agit ici d'une relation souhaitée par la « victime » : l'effritement des rôles sociaux de maître et d'esclave aurait-il pu permettre de les simuler au niveau sexuel? Être un esclave (ou un maître) est devenu un jeu (de rôles), une « perversion sexuelle ». Au début, donc, les comportements sadomasochistes semblaient plutôt influencés par l'esclavage. Cependant, ces rôles ont dû changer, puisqu'ils tournent à présent autour de la problématique de l'égalité entre les hommes et les femmes et qu'on y fait appel de plus en plus à des objets (qui deviennent alors de lucratives marchandises).

[588] Cf. Krafft-Ebing (1999 : [tome 1] 178-387) pour l'origine des termes sadisme (de Sade [1971 et 1994]) et masochisme (de Sacher-Masoch [1999]), ainsi que leur classification comme perversions. Voir aussi Alexandrian (1995 : 231-232) et Dadoun (2003 : 107).

[589] Ainsi, dans le *Kāmasūtra* (**2** : IV, V, VII), Vātsyāyana présente comme tout à fait normales ces activités. Rappelons que Doniger (2004 : 78) prétendait constater l'absence du sadomasochisme au sein du *Kāmasūtra*. Mais que faire des pratiques consistant à griffer, à mordre ou à frapper le (la) partenaire (cf. Hampiholi, 1988 : 112-113)? Ou encore du chapitre VIII du livre **2** qui vante les plaisirs liés à une situation où la femme prend le contrôle des opérations amoureuses? Ou bien de la constatation que l'acte sexuel est une forme de querelle (« They say that sex is a form of quarrelling, because the very essence of desire is argument, and its character is perverse[589]. » [Vātsyāyana : **2** : VII : 1. Trad. de Doniger et Kakar (2002)]? La description même des rôles (« naturels »!) masculins et féminins démontre une certaine tendance à la violence : « *A man's natural talent is / his roughness and ferocity, / a woman's is her lack of power / and her suffering, self-denial, and weakness.* » (Vātsyāyana : **2** : VII : 22. Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)).

On voit en filigrane l'importance du choix sous-entendu par la rhétorique du « besoin de changement » (principalement masculin, semble-t-il[590]). Par contre, on dirige plus ou moins subtilement (et consciemment) ce choix en proposant certaines pratiques plutôt que d'autres. La question de la moralité des pratiques sexuelles devient ici brûlante : malgré les affirmations de Freud (notamment 1951, 1985a, 1985b) qui ont tant marqué la société occidentale, personne n'ose proposer une sexualité avec (ou chez) un enfant ou un adolescent[591]. Au contraire, on vise un public adulte. Les partenaires sont ainsi sans âge (mais on ne montre dans l'iconographie que de jeunes adultes, entre 20 et 35 ans environ). Certaines sections (cf. Wikoff et Romaine, 2003 : 299-308) s'adressent spécifiquement aux personnes âgées (en sous-entendu : qui ont *nécessairement* une sexualité différente de l'adulte entre 18 et 60 ans...).

Il existe aussi toute une série de recommandations pour varier le menu sexuel. Hooper (2002 : 202-205) propose par exemple un programme en trois jours, avec abstinence sexuelle les deux premiers jours : bavardages et confidences (1er jour); caresses non génitales en silence (2e jour); et longs préliminaires (durant une heure) puis relation sexuelle complète (3e jour). Il s'agit d'une application du vieux truc de se refuser quelque chose pour mieux le désirer.

Même si la variété est célébrée, même si on recommande chaudement de repousser ses limites et ses tabous (Sussman, 2001; Wikoff et Romaine, 2003), cela ne veut pas dire qu'on puisse (ou doive) faire n'importe quoi[592]! Certains interdits très rigides persistent, malgré une supposée « libération sexuelle » : ainsi, la pédophilie, la gérontophilie, la sodomie (parfois), la zoophilie, ainsi que toute activité classée comme « perversion » font l'objet d'une répression sociale et/ou judiciaire et sont peu ou pas mentionnées dans mon corpus. Il ne s'agit pas ici de prêcher une sexualité sans aucun interdit, mais plutôt d'avoir une vision moins idéalisée de la variation des pratiques sexuelles : certaines choses ne se font pas, même si elles sont possibles. Ainsi, la prochaine section traite de sodomie et de l'amour oral, deux pratiques qui sont, dans certains contextes, plus ou moins mal vues.

---

[590] Taylor, C., 1992 : 54-57. Cf. Petersen (1997), où la plupart des lettres proviennent d'hommes – mais il s'agit du courrier de la revue *Playboy*, au lectorat nettement masculin.

[591] Voir 4.2.3 (« Du côté de l'individu », p. 231 et sqq.) sur Freud.

[592] On cherche à repousser les limites du sexe, à faire tomber inhibitions et tabous... Mais ne voit-on pas la même démarche ailleurs, par exemple dans les livres de recettes de cuisine?

4.1.2.2 Pratique de la sodomie et de l'amour oral

La sodomie et l'amour oral constituent un exemple intéressant de pratiques qui peuvent être encouragées (ou non) en Occident et interdites dans le *Kāmasūtra*. Cette section, on le verra, joue avec des concepts variés et amène à des considérations plus générales sur le genre, l'identité sexuelle et l'orientation sexuelle. De plus, je trouve pertinent de comparer des réserves sur des pratiques jugées antisociales ou antihygiéniques, tant dans le *Kāmasūtra* que dans les sociétés occidentales contemporaines. En commençant par la sodomie et les jouets anaux dans le *Kāmasūtra*, on saute aux problèmes de traduction des pronoms dans le texte et leur lecture liés à la notion de troisième sexe et d'homosexualité masculine. Ces différentes interprétations du texte ont des effets, qui seront évalués. Après un bref commentaire sur une exégèse lesbienne du *Kāmasūtra*, nous discuterons de la fellation, ainsi que son interdiction (commune avec la sodomie) par Vātsyāyana et la tradition hindoue. Je propose des explications pour cette prohibition, en prenant comme base les théories de pureté et d'hygiène de Douglas (2001) puis en les étendant au cunnilingus. Finalement, dans un retour à la case départ, la sodomie en Occident sera examinée.

Il est à noter que Vātsyāyana, même s'il fait mention de la sodomie[593] (coït « bas[594] », « inférieur[595] », « dans l'anus[596] », « buggery[597] » ou « sex below[598] » selon les traducteurs), désapprouve cette activité : « The people of the South[599] indulge in "sex below", even in the anus. Those are the unusual sexual acts. » (Vātsyāyana, **2** : VI : 49. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Il s'agit de la seule mention d'une relation anale selon la traduction de Doniger et Kakar (Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 2002). En utilisant d'autres traductions, on obtient l'idée que : « Vâtsyâyana concède que ce qui se passe dans le vagin peut tout aussi bien se passer dans l'anus, et il laisse également entendre que ce qui est bon pour la femme peut l'être aussi pour l'homme. » (Pinkney, 2002 : 111). Il s'agit d'une reprise de la traduction de Daniélou :

---

[593] Vātsyāyana (Papin), 1991a; Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî (Daniélou), 1992.

[594] Vātsyāyana (Lamairesse), 2003a.

[595] Vātsyāyana, 1985 (Burton); Vātsyāyana, 1996 (Liseux); Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 1992 (Daniélou).

[596] Vātsyāyana, 1965 (Upadhyaya); Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 1992 (Daniélou); Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 2002 (Doniger et Kakar).

[597] Vātsyāyana et autres, 1997 (Sinha).

[598] Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 2002 (Doniger et Kakar).

[599] Doniger et Kakar (2002 : xxxiv) font le commentaire suivant : « (Southerners have a pretty poor reputation in this book composed in the North, and it may be that their geographical position suggested their sexual position in this passage : down under.) »

> DHENUKA (la vache)
> La femme se met à quatre pattes par terre dans la position de la vache prête pour l'assaut du taureau. C'est la posture de « la vache ».
> Ici on fait par derrière le travail fait généralement entre les cuisses[600]. (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 : 177. Trad. de Daniélou (équivalent : **2** : VI : 39)).

De plus, on retrouve la mention d'un jouet sexuel anal (godemiché) dans la traduction de Daniélou (Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 1992) :

> Lorsque le garçon, fatigué après des exercices sexuels ininterrompus, cherche le repos et n'est plus dominé par la passion, la fille, avec ou sans son accord, descend jusqu'à son cul (*Adhah*) et avec l'aide d'un accessoire (*Sâhâyya*) lui impose son comportement viril.
> Quelles que soient ses intentions à lui, elle est décidée à pratiquer cette copulation fictive.
> Ou bien avec l'accord du garçon.
> Elle est décidée à l'unir à l'instrument qu'elle lui introduit dans le cul de façon à ce qu'il prenne goût (*Rasa*) à un plaisir (*Rata*) après l'autre. Cela est une des façons de procéder[601]. (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 : 194-195. Trad. de Daniélou (équivalent : **2** : VIII : 1-4)).

Il s'agit, selon Doniger et Kakar (2002), d'un problème de traduction des pronoms : Vātsyāyana utilise toujours la forme féminine de la troisième personne du singulier (« elle » ou « she » en anglais) pour désigner les personnes dites « de troisième nature[602] ». Toutes les traductions (sauf

---

[600] L'équivalent dans la traduction de Doniger et Kakar (Vātsyāyana, Yashodhara et Sâstrî, 2002) va comme suit : « [39]When she gets on the ground on all fours and he mounts her like a bull, that is "sex like a cow". [40]In this position, he does on her back the things that he usually does to her chest. » La plupart des autres traductions (Vātsyāyana, 1985 : 75 [Burton]; 1996 : 51 [Liseux]; 2003 : 44 [Lamairesse]; Vātsyāyana et autres, 1997 : 70 [Sinha]) suggèrent aussi d'effectuer les techniques sexuelles sur le dos au lieu de la poitrine. Pour sa part, la traduction de Papin (Vātsyāyana, 1991a : 79) explique l'action moins clairement : « Notons à ce propos que tout ce qui d'habitude se fait par-devant peut très bien aussi se faire par-derrière... » Cette phrase laisse ouverte la possibilité d'un coït anal et ressemble à la traduction de Daniélou. Également, remarquons que dans la traduction d'Upadhyaya (Vātsyāyana, 1965 : 119), par contre, les baisers, les griffures (etc.) seront effectués sur les lèvres (sans préciser lesquelles) au lieu des seins.

[601] Dans Doniger et Kakar, l'équivalent est en **2** : VIII : 1-4 : « [1]When she sees that the man has become exhausted by continuous repetition, but that his passion is still not quenched, she may, with his permission, roll him under and give him some help by playing the man's part herself. [2]Or she can do it out of her own desire to do something she has only imagined doing, [3]or to satisfy the man's erotic curiosity. [4]To play the man's part, when he is inside her, she gets on top and puts him underneath her. In this way they can make love continually without interrupting the flow of love-making. This is one way of doing it. » Aucun autre traducteur n'a suivi la piste de l'accessoire érotique de Daniélou. Vātsyāyana parle bien de godemichés, mais vaginaux utilisées par les femmes dans les harems (lorsqu'elles veulent se satisfaire) ou par le roi qui veut satisfaire plusieurs de ses épouses en une seule nuit (**5** : VI : 2-4). En **7** : II : 3-13, on décrit également plusieurs types de godemichés (sans préciser pour quel orifice), pour pallier un membre viril défaillant. Cf. Daniélou (1992 : 12), qui fait équivaloir *yantra* et *linga* indifféremment avec pénis et godemiché.

[602] Vātsyāyana (**2** : IX : 1-6. Trad. de Doniger et Kakar (2002)) décrit ainsi ces personnes de troisième nature : « [1]There are two sorts of third nature, in the form of a woman and in the form of a man. [2]The one in the form of a woman imitates a woman's dress, chatter, grace, emotions, delicacy, timidity, innocence, frailty, and bashfulness. [3]The act that should be done in the sexual organ is done in her mouth, and they call that "oral sex". [4]She gets her sexual pleasure and erotic arousal as well as her livelihood from this, [5]living like a courtesan. That is the person of the third nature in the form of a woman. [6]The one in the form of a man, however, conceals her desire when she wants a man and makes her living as a masseuse. » Daniélou (in : Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 : 211), pour sa part, parle de « gens du troisième sexe (Tritiya Prakriti) » et utilise la troisième personne au masculin pour décrire les actes liés à la fellation (in : Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 : 211-217 (équivalent : **2** : IX : 1-24)), alors que Burton (in : Vātsyāyana, 1985 : 85), Liseux (in : Vātsyāyana, 1996 : 59), Lamairesse (in : Vātsyāyana, 2003 : 56), Upadhyaya (in : Vātsyāyana, 1965 : 129) et Papin (in : Vātsyāyana : 1991 : 88) parlent tous d'eunuques (ce qui n'est pas nécessairement représentatif des individus en question). Cf. Doniger, 2001 : 90-93; Pinkney, 2002 : 100; Upadhyaya, 1965 : 40.

celles de Daniélou et de Doniger et Kakar [Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 et 2002]) adoptent le terme « eunuque » comme équivalent, mais Daniélou le réprouve assez éloquemment[603]. Si le pronom féminin est employé pour nommer la personne de « troisième nature », on comprendra aisément que certains auteurs[604] « oublient » ce petit détail dans la description des techniques de fellation du *Kāmasūtra* (**2** : IX) et ne parlent plus que d'un agent féminin, qui correspond beaucoup plus aux normes de notre époque...

Pour leur part, Doniger et Kakar (2002 : xxxiii-xxxiv) font état du terme *klîba* :

> The Sanskrit word *kliba* (which has traditionally been translated as 'eunuch', but almost certainly did not mean 'eunuch') includes a wide range of meanings under the general rubric of 'a man who does not act the way a man should act', a man who fails to be a man, a defective male, a male suffering from failure, distortion, and lack. It is a catch-all term that traditional Hindus coined to indicate a man who is in their terms sexually dysfunctional (or in ours, sexually challenged), including someone who was sterile, impotent, castrated, a transvestite, a man who had oral sex with other men, who had anal sex, a man with mutilated or defective sexual organs, a man who produced only female children, or, finally, a hermaphrodite. (Doniger et Kakar, 2002 : xxxiii-xxxiv)

Cette description n'est pas sans rappeler la notion de troisième sexe et de berdache en anthropologie (notamment : Mathieu, 2004 : 661-662; Saladin d'Anglure, 1985). Étrangement, *klîba* ne fait pas partie du vocabulaire de Vātsyāyana (Doniger et Kakar, 2002 : xxxiv), mais nous amène pourtant à nous interroger sur la question des genres et des orientations sexuelles dans le *Kāmasūtra*[605].

Pour Doniger et Kakar (2002 : xxxvi-xxxvii), la traduction des pronoms peut mener à différentes interprétations du texte : ainsi, la partie **2** : VIII : 1-7, intitulée « The Woman Playing the Man's Part », pourrait référer à des personnes de la troisième nature :

> By the same token, one might argue that the female pronoun used for the active partner in the section on 'the woman playing the role of the man' (the woman on top) might refer to a male of the third nature and represent homoerotic rather than heteroerotic sex. The belief that the children produced when the woman is on top might be 'a little boy and a little girl with reversed natures' [Yashodhara[606] on 2.8.41 [**2** : VIII : 41]] supports this view : the 'reverse' intercourse

---

[603] « Les membres de la corporation des masseurs et des barbiers se livrent également traditionnellement à des pratiques homosexuelles, qui sont décrites par le *Kâma Sûtra* et les autres traités d'érotique. En traduisant les textes érotiques on confond souvent aujourd'hui les homosexuels et les eunuques car on emploie en parlant des uns et des autres le genre et le terme "neutre" ou "non mâle" (*napunsaka*) par opposition au masculin et au féminin. On rencontre des descriptions de prostitués fardés, aux ongles teints et à la silhouette gracieuse dans la littérature. Par contre les eunuques semblent avoir été rares dans l'Inde avant la période musulmane. Les anciens princes hindous avaient plutôt comme gardes, pour le harem, des femmes soldats auxquelles on attribue souvent une origine grecque. » (Daniélou, 1992 : 170. Italiques de Daniélou).

[604] Barua, 2001 : 62-63; Pilon, 2001; Pinkney, 2002 : 100-102; Wikoff et Romaine, 2003 : 240-241.

[605] Cf. Doniger et Kakar (2002 : xxxiii-xxxix) pour une analyse très fine et rigoureuse de l'homosexualité dans le *Kāmasūtra*.

[606] Sur Yashodhara, cf. p. 128, 141, 168, 169 (note 543), 78.

> of parents was thought to wreak embryonic damage, resulting in the reversed gender behaviour of the third nature – significantly, for a boy as well as a girl. (Doniger et Kakar, 2002 : xxxvi. Ma numérotation harmonisée).

Il ne s'agit pas d'une mince affaire. À travers la position dominante dans le coït s'établit une joute pour le pouvoir, qui, à terme, pourrait influencer le sexe de l'enfant à naître selon la théorie avancée par Manu : un garçon naîtra si la semence de l'homme est la plus puissante, une fille si c'est la « semence » maternelle, et un hermaphrodite (ou des jumeaux des deux sexes) si les deux sont de force égale (Doniger et Kakar, 2002 : xxxivi). Comme il importe dans la société indienne de l'époque (et d'aujourd'hui) de procréer des fils, on voit ici l'importance pour l'homme de bien établir sa suprématie (cf. Vātsyāyana : **3** : I : 1, **4** : II : 1 sur l'importance de la progéniture mâle). De plus, le statut de troisième nature n'est guère enviable selon Vātsyāyana (**3** : II : 3. Trad. de Doniger et Kakar (2002)) et constitue même une sorte d'insulte : « The followers of Babhravya say, "If the girl sees that the man has not made conversation for three nights, like a pillar, she will be discouraged and will despite him, as if he were someone of the third nature[607]." »

La traduction des pronoms, toujours sur la piste d'une référence homosexuelle, peut également s'appliquer au lesbianisme. C'est d'ailleurs le choix effectué par Daniélou (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992), en **2** : VIII : 11-38. Doniger et Kakar (2002) font ce commentaire sur la traduction de Daniélou :

> Though Vatsyayana never uses the verb 'to play the man's role' *(purushayitva)* when he describes lesbian activities [5.6.1-4 [**5** : VI : 1-4]], Yashodhara cites one text in which that verb is used of a woman with another woman [2.1.18 [**2** : I : 18]]. Alain Daniélou's translation takes this possibility to two extremes, reading this passage first as the sodomization of a man by a woman using a dildo and then as an encounter between two women, one of whom sodomizes the other with a dildo. This is an ingenious and suggestive reading, but at the cost of ignoring the gender of the pronouns and the meaning of several key Sanskrit words in the text. Daniélou makes the woman the subject and the man the object ('she unties his undergarment'), reversing the genders expressed in the text [2.8.8 [**2** : VIII : 8]]; he translates *svairini,* designating an independent and presumably promiscuous woman (which we translate as a 'loose' woman), as 'lesbian'. When the text uses the phrase that always describes the man's sexual organ inside the woman's *(yukta-yantra,* literally 'when the instrument has been attached'), Daniélou interprets this as meaning that the woman inserts a dildo in her partner's anus. But Vatsyayana always uses *apadravya,* not *yantra,* to designate a dildo that women use. Even this often cryptic text is not infinitely elastic; it simply will not stretch to accommodate these readings. Our suggestion that the pronouns in the passage about the third nature might *also* be read with reference to two women, as an alternative, or perhaps even a subversive, subtext, is a far cry from suggesting, against the pronouns and much else, that the passage about the woman on top is *only* about two women. (Doniger et Kakar, 2002 : xxxvi-xxxvii. Italiques de Doniger et Kakar. Ma numérotation harmonisée).

---

[607] Pourtant, Doniger et Kakar (2002 : xxxvii) nous disent que Vātsyāyana est beaucoup plus tolérant envers les gens de troisième nature que les autres auteurs de son époque.

En définitive, pour cette portion du *Kāmasūtra*, nous avons affaire à ce qui s'approche le plus de l'homosexualité : un genre indéfini (la troisième nature) et des pratiques homosexuelles (en ce sens qu'elles mettent en scène deux personnes de même sexe et non de même genre). L'Inde ancienne a une solide réputation d'homophobie (cf. Doniger, 2001 : 92; Doniger et Kakar, 2002 : xxxiii) et la mention de l'homosexualité se fait dans la logique de tout dire de la sexualité, y compris ce qu'elle a de plus critiquable.

Ainsi, la fellation est longuement décrite en **2** : VIII, même s'il s'agit d'une pratique, rappelons-le, homosexuelle (pratiquée par des prostitués masculins). Doniger et Kakar (2002 : xxxiv) proclament même que : « Fellatio is regarded as the defining male homosexual act [...] ». Les *Dharmaśāstra* interdisent la fellation, ce qui explique pourquoi elle est peu décrite dans la littérature hindoue (Hampiholi, 1988 : 145)[608]. Barua (2001 : 61) explique le tout quelque peu maladroitement :

> On ne parle pas beaucoup de l'auparishtaka [fellation en sanskrit] en société, car on dit que c'est une pratique lascive qui peut même être attentatoire, et également particulièrement homosexuelle. L'argument commun d'une attitude négative est que c'est « sale ». Cependant, alors qu'il est clair que la bouche d'une personne est l'endroit le plus sale de son corps – car toutes sortes de choses y entrent lors des repas et tout au long de la journée – la bouche d'un(e) amant(e) est appréciée universellement, et considérée comme assez propre pour qu'on l'embrasse. Vatsyayan [sic] de ce fait conclut que « dans toutes ces choses en rapport avec l'amour, chacun devrait agir selon les coutumes de son pays, et ses propres inclinations ». Il interdit cependant à l'homme comme une sainte Écriture qu'un(e) partenaire amant(e) marié(e) pratique l'auparishtaka. (Barua, 2001 : 61. Termes entre crochets rajoutés par moi).

Dans mon corpus, les interdictions de la fellation et de la sodomie dans le *Kāmasūtra* sont nommées de façon anecdotique mais jamais réellement expliquées (cf. Barua, 2001 : 61; Pinkney, 2002 : 243). On apprend par Pinkney (2002 : 100) que le contact des organes génitaux et du visage est considéré comme impur, mais sans que cela nous avance vraiment. Pourquoi la fellation est-elle interdite et n'est-elle pratiquée que par des personnes de troisième nature, des hommes jeunes ou des serviteurs (**2** : IX : 35) ou de très bons amis (« And, in the same way, certain men-about-town / who care for one another's welfare / and have established trust / do this service for one another. » [Vātsyāyana : **2** : IX : 36. Trad. de Doniger et Kakar (2002)]), et lorsque ce sont des femmes[609], par celles de statuts inférieurs (« Promiscuous women, loose women, servant girls, and masseuses »

---

[608] Le commentateur du *Kāmasūtra*, Yashodhara, déclare : « It [la fellation] is forbidden by *dharma* texts : 'Do not ejaculate in a mouth'. » (Yashodhara, in : Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002 : 67. Trad. de Doniger et Kakar).

[609] Pinkney (2002 : 243) annonce que la fellation n'est pas interdite aux femmes (alors qu'elle l'est aux hommes?).

[Vātsyāyana : extrait de **2** : IX : 25. Trad. de Doniger et Kakar (2002)])[610]? Doniger et Kakar (2002 : xxxvi) précisent :

> At the end of the discussion of the third nature, Vatsyayana grants that some women, too, perform oral sex, though he strongly disapproves of it and attributes it largely to women from distant parts of India [2.9.25-41]. (He says that this is one of the ways that a group of men can pleasure one woman [2.6.46-7], and even that it is what makes women prefer otherwise useless men to good men [2.9.39], and he clearly disapproves of both of these types of women.) Fellatio, therefore, is permitted for (some) men, and not for (our) women. (Doniger et Kakar, 2002 : xxxvi)

Chand (1972 : 318) énonce que tout coït extra-vaginal (buccal comme anal) est un acte illégal qui est puni par la castration et une amende sévère. On explique que le sperme est vu comme une nourriture pour la force physique et mentale, ainsi que pour la sérénité, la méditation et la réalisation spirituelle (d'où toute une technique de conservation du sperme dans le coït). En conséquence, la masturbation, les éjaculations nocturnes et tout acte sexuel qui n'a pas pour but la procréation sont une perte d'énergie répréhensible (Chand, 1972 : 240; cf. Money, 1988).

J'ai vainement cherché une explication plus complète de ces interdictions : apparemment, elles semblaient tellement aller de soi que Vātsyāyana ne prend pas vraiment la peine de les justifier. En me basant sur les théories émises par Douglas (2001) sur la séparation entre pureté et souillure, je crois ne pas me tromper en affirmant que, comme les organes génitaux sont considérés comme purs, mais la bouche et, plus particulièrement, l'anus sont impurs, il ne faut pas les faire entrer en contact[611]. D'où l'interdiction de la fellation et la traduction assez intéressante de Daniélou (in :

---

[610] En **2** : I : 42, Vātsyāyana décrit un amour issu du désir sexuel comme d'un état où on se laisse aller à faire l'amour oral, tandis qu'en **2** : VI : 47, la femme qui cherche à satisfaire tous les participants d'une relation sexuelle avec de multiples hommes n'a d'autre choix que de pratiquer la fellation sur l'un d'eux. L'auteur parle également d'une autre possibilité, en **7** : II : 3, celle de ranimer le désir chez un homme pas assez fringant, trop gras ou trop vieux, ou tout simplement épuisé par la joute amoureuse par une fellation. Cependant, cette solution semble être le dernier recours à adopter.

[611] « For this is what they say: "For who can have any faith in women's good character, purity, good behavior, good practices, reliability, or words? For by their nature they have a dirty gaze, but they need not be rejected. Therefore the religious tradition tells us to regard them as pure. And so they say: / A calf is unpolluted while the milk is flowing, / as a dog when it catches a wild animal, / a bird when it knocks down a fruit, / and a woman's mouth in the ecstasy of sex." » (Vātsyāyana, **2** : IX : 33. Trad. de Doniger et Kakar). À noter que la plupart des autres traducteurs (Burton [Vātsyāyana, 1985 : 89], Liseux [Vātsyāyana, 1996 : 61], Upadhyaya [Vātsyāyana, 1965 : 131], Sinha [Vātsyāyana et al., 1997 : 84], Papin [Vātsyāyana, 1991 : 90], Daniélou [Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 : 220) font référence directement à l'impureté de la bouche du veau, du chien, de l'oiseau et de la femme (sauf dans des circonstances précises, dont la fellation qui nous intéresse ici).

Cf. Doniger (1980) sur la question de l'impureté des fluides corporels (sperme, lait maternel, etc.). L'interdit semble particulièrement s'adresser aux épouses d'un homme. Yashodhara explique que : « Oral sex is not a mistake on the grounds of being opposed by the moral code. It is, however, a mistake ot have oral sex with one's wife. As Vasishtha says : 'But a man who copulates / in the mouth of his wife / causes his ancestors to starve / for fifteen years.' But it should be avoided for other reasons : because it is not done in proper society, because of the dangers involved in contact with the mouth, because it is done secretly, and because one also eats food with the mouth. » (Yashodhara, in Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002 : 67 (commentaire à **2** : IX : 27). Trad. de Doniger et Kakar). On ignore encore tout des « dangers » associés au contact avec la bouche. Par contre, l'idée que la fellation doit être évitée parce que la bouche entre

Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 : 217-218 [c'est-à-dire **2** : IX : 26]) qui prétend que « Selon les Âchârya, les maîtres du savoir, cette pratique [c'est-à-dire la fellation] n'est pas recommandée. Elle est contraire aux bonnes mœurs et n'est pas une pratique civilisée (Asabhya). On est souillé par le contact du sexe avec le visage[612]. » Yashodhara commente ce passage de la manière suivante :

> For if he performs in the mouth of one of these women (the promiscuous woman and the others) the act that should be done in the vagina, then, at the time when the act is done in the vagina, if he again touches her mouth, in the throes of passion, he himself will be disturbed, saying, « I have been debauched », but the woman will not be disturbed by this. (Yashodhara, in : Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002 : 67. Trad. de Doniger et Kakar).

L'argument de saleté de Barua (2001 : 61) évoqué plus haut est en cela très semblable à celui de Basu (2001 : 57H) qui interprète l'interdiction de la fellation comme une mesure d'hygiène ou encore à celui employé parfois par des femmes occidentales pour éviter cette pratique : Wikoff et Romaine (2003 : 238) recommandent d'ailleurs la plus stricte hygiène du pénis avant une fellation.

Par ailleurs, dans mon corpus, la fellation est amplement mentionnée[613]. Par contre, on s'étonnera que personne ne remarque que le cunnilingus ne soit pas décrit par Vātsyāyana avec plus de détails... En effet, si Sinha (in : Vātsyāyana et autres, 1997 : 84, 86) offre des techniques de cunnilingus tirées du *Ratiratnapradipika* (cf. p. 167) en précisant candidement qu'il s'agit du seul texte érotique indien qui en donne, les autres traductions du *Kāmasūtra* ne fournissent aucune indication à l'homme soucieux d'apprendre ou d'améliorer sa pratique buccogénitale. Vātsyāyana donne un indice sur le sujet lorsqu'il doit justifier la pureté de la femme : on n'embrasse pas les organes génitaux d'une femme parce qu'elle est impure[614]. Il reste de nombreux points à éclaircir à ce sujet. Quant aux auteurs de mon corpus, ils sont également très silencieux sur le sujet du

---

ensuite en contact avec la nourriture (qui serait elle-même rendue impure) est plus facile à deviner (cf. Douglas, 2001 : 52-54 pour des règles des brahmanes sur le traitement pour garder la nourriture des souillures).

[612] Doniger et Kakar, dans leur traduction, semblent moins drastiques : « Scholars say: "But it should not be done, because it is opposed by the moral code and is not done in proper society, and because if a man has contact again with the mouth of these women, he himself may be troubled." » (Vātsyāyana, **2** : IX : 26. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

[613] Barua, 2001 : 61-66; Dean, 2002 : 69; Doniger et Kakar, 2002 : xxxiv, xxxvi; Hooper, 2002 : 84, 102, 151, 196; Pilon, 2001 : 27; Pinkney, 2002 : 100-102, 118, 128, 243; Sonntag, 2001 : 27 et 2002 : 19; Upadhyaya, 1965 : 40-42, 60, 62; Wikoff et Romaine, 2003 : 240-241.

[614] Cf. note 611, p. 201. Ce même argument justifie pour Pinkney (2002 : 102) le fait que les femmes peuvent (selon elle) pratiquer la fellation : « Un commentateur, étant d'avis que les femmes sont par essence impures, n'y voit aucun mal [c'est-à-dire à la fellation]. » (termes entre crochets rajoutés par moi.) C'est par contre pour les hommes, soucieux de leur pureté, que la chose serait à éviter.

cunnilingus[615], alors que le 69 (ou l'amour oral effectué simultanément par les deux partenaires) est décrit par Sussman (2001 : positions 16-19, 69) et par Wikoff et Romaine (2003 : 244)... Ici encore, il y a une différence de traitement entre les sexualités dites masculines et féminines. Comme si les hommes n'avaient pas à effectuer ce type de « service » pour les femmes (ou en connaissaient tous les secrets de façon innée[616]) et que les femmes, au contraire, devaient recevoir un sérieux enseignement pour y exceller[617].

Pour poursuivre sur l'idée de l'hygiène et de la souillure, on comprendra aisément, donc, que la sodomie soit interdite dans la société de Vātsyāyana. Là où cela devient intéressant, c'est lorsqu'on compare avec ce qui se dit dans la littérature sur la sexualité en Occident. Certains auteurs encourageront la sodomie[618] : on lève les obstacles jusqu'à l'ultime manière, la sodomie hétérosexuelle, « terre promise et délices d'éden » (Wald Lasowski, 1998 : 42). Dans mon corpus, la sodomie est mentionnée quelquefois[619] sans qu'on puisse y voir un engouement ou un encouragement sans arrière-pensées. Mais en sortant de cet ensemble, on rencontre rapidement des visions plus aventureuses de cette pratique : Hooper (2003a : 79), Saint-Ange (2003) et A. Taylor (2002) parlent du « point G masculin » (la prostate), qu'il est possible de stimuler analement, et de jeux érotiques anaux (Hooper, 2003a : 115-117). Les versions gay du *Kāmasūtra* (Sanderson, 2003; Spencer, 1996) prônent évidemment le sexe anal, tandis que Saint-Ange (2003 : 117-124) y va de ses conseils pour « rendre fou un homme » en prêchant la sodomie (dont la série fellation, pénétrations vaginale puis anale dans la même relation sexuelle[620]). On ajoute que « La sodomie est excès au cœur de l'excès, et fait basculer le texte [...]. » (Wald Lasowski, 1998 : 42). Tour à tour condamnée et désirée, vice contre nature, infamie, dépravation, elle est fortement présente dans les

---

[615] Pilon, 2001 : 27; Upadhyaya, 1965 : 40-42; Wikoff et Romaine, 2003 : 163, 240, 242-244 (pendant les menstruations). On verra pourtant dans Petersen et autres (1997 : 16) que le cunnilingus est l'activité sexuelle préférée des femmes hétérosexuelles.

[616] Barua (2001 : 61) s'en tire avec une pirouette en disant qu'il suffit d'embrasser le vagin comme on embrasse la bouche (c'est-à-dire, en utilisant les techniques du baiser décrites par Vātsyāyana en **2** : III). Il en vient à cette conclusion en se référant à **2** : IX : 37, qui déclare : « *Sometimes men even perform / this act* [amour oral] *upon women, / transposing the procedure / for kissing a mouth.* » (Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002). Termes entre crochets rajoutés par moi).

[617] Cependant, le commentaire de Dean (2002 : 64) semble indiquer une position en faveur d'un apprentissage tant pour l'homme que pour la femme : « Nowadays, however, good oral sex is often an aspiration, and we want to be good at it. »

[618] « En fonction des coutumes de leur région ou de l'intensité de leur passion, ou simplement pour varier les plaisirs, certains individus pratiquent de temps à autre le coït anal. Vātsyāyana concède que ce qui se passe dans le vagin peut tout aussi bien se passer dans l'anus, et il laisse également entendre que ce qui est bon pour la femme peut l'être aussi pour l'homme. Bien que les fesses représentées ici appartiennent à une femme, les *Kâma Sûtra* présentent aussi d'autres cas de figure où la distribution des rôles est moins conventionnelle. » (Pinkney, 2002 : 111).

[619] Barua, 2001 : 51-53; Cotin, 2001 : 212; Cressey, 1998; Doniger, 2001 : 93; Doniger et Kakar, 2002 : xxxiv; Money, 1998 : 190; Pinkney, 2002 : 111, 120-121; Sonntag, 2001 : 93.

[620] En clin d'œil, rappelons-nous que Saint-Ange a publié en France, pays réputé, selon Arand (1991 : 365, note 23) pour sa fascination pour la sodomie...

textes érotiques européens (cf. Alexandrian, 1995; Sade, 1971, 1994; Wald Lasowski, 1998 : 42). Je reprends le commentaire de Wald Lasowski (1998 : 44), qui résume bien l'idée : « La sodomie est le lieu du secret, de l'impatience, du rebondissement. Elle est à la sexualité, ce que la sexualité est aux mœurs. Une réserve de sens, de danger, de rêverie, d'inquiétude. Elle recrée du romanesque. » N'oublions pas que la sodomie a longtemps été illégale (et qu'elle le demeure encore dans certains pays).

Notre relation à la sodomie est beaucoup moins claire que celle dans le *Kāmasūtra :* pour Vātsyāyana, celle-ci existe, mais ne devrait être pratiquée que par les autres; pour nous, sa place oscille entre le désirable et l'interdit. Quant à la fellation, son lien avec la sodomie dans le *Kāmasūtra* vient de l'interdit qui les frappe toutes deux (le pénis ne devrait pas pénétrer autre chose que le vagin, sous peine d'impureté), alors qu'il serait plutôt du côté de l'homosexualité masculine en Occident (comme étant les deux pratiques les plus courantes entre des hommes). J'aurais pu poursuivre encore longtemps cette section, en traitant notamment de la question de l'homosexualité en Occident, sujet on ne peut plus intéressant, mais qui a déjà été mieux examiné par d'autres (et sur lequel je ne crois pas pouvoir dire des choses bien nouvelles).

* * *

L'analyse de discours sur les pratiques sexuelles ne nous dit pas nécessairement ce que les gens font en réalité. L'acharnement de Vātsyāyana à proscrire la sodomie et la fellation vient peut-être de la fréquence avec laquelle ses contemporains effectuaient ces activités. Dans une autre logique, si le changement est encouragé, on voit ici poindre l'idée de varier les orifices utilisés pour la pénétration ou, plus fréquemment, les positions de coït…

Reste maintenant à analyser les idées qui circulent autour et sur la sexualité, que j'ai regroupées sous trois pôles : la nature, la culture et l'individu, qui feront l'objet des prochaines sections.

4.2 Conceptions des sexualités analysées selon trois pôles (nature, culture et individu)

Il existe un lieu commun en sexologie qui proclame que « L'organe sexuel le plus important de tous est sans conteste le cerveau. » (Hooper, 2002 : 90). Que l'on approuve ou non cette affirmation, force est de constater que la sexualité entretient en effet des liens très étroits avec l'univers social symbolique. Comme l'explique Wald Lasowski (1998 : 33-34) : « La pratique sexuelle inscrit dans le monde la perception "schématique". Le sexe se donne simultanément comme forme simple et

image mentale, tracé dynamique et représentation, entre le réel et la langue, au point de transformation, au passage dans le monde des signes[621]. »

Le domaine des conceptions est large. J'ai choisi de présenter ici toute une série d'idées (mais sans prétendre à l'exhaustivité) sur les conceptions des sexualités. En prenant compte du fait que les textes de la littérature kāmasūtraïenne sont traduits et importés (notamment dans un réseau incluant la France, l'Angleterre, le Canada – dont le Québec et les États-Unis), on semble considérer que ce qui est valable dans une société l'est aussi dans les autres, et les modèles sexuels s'appliqueraient pour tous, sans trop y voir de problèmes. Il ne s'agit donc pas, de ma part, d'essentialiser les sexualités occidentales (les pratiques et les conceptions varient, je le rappelle), ni de prétendre homogénéiser un ensemble de cultures fort différentes – même si certaines caractéristiques y sont communes. Ce chapitre tente plutôt de représenter le contenu de mon corpus, et de montrer ce que les auteurs disent des sexualités occidentales contemporaines.

Je rappelle que j'ai utilisé le modèle d'analyse proposé par Jeannière (1969; cf. 21 et sqq.). Chaque fois qu'il était possible de le faire, j'ai présenté des liens avec mon étude du *Kāmasūtra*. Je laisse cependant à d'autres le soin d'approfondir, de contester ou de nuancer ces affirmations. Il s'agit ici, on le comprendra, d'articuler davantage le discours sur le *Kāmasūtra* avec celui sur la sexualité en général.

Nous verrons d'abord des thèmes liés à la nature, c'est-à-dire la sexualité envisagée dans son aspect le plus biologique. La chose sexuelle nous rapproche de l'animal, est considérée comme un instinct (loin, donc, du contrôle de la culture ou de la conscience). Par la suite, nous passerons à la culture, partie plus développée, qui porte sur la façon dont l'Occident en général traite et considère la sexualité. Enfin, en nous penchant sur l'individu, nous verrons l'aspect psychologique, personnel, et singulier de la sexualité.

4.2.1 Du côté de la nature : Modèles zoologiques dans les conceptions sur la sexualité

En Occident, la sexualité est conçue comme le lien entre l'animalité et l'humanité (cf. Arcand, 1991). Cette idée se décline de nombreuses façons, dont nous verrons ici quelques exemples. En commençant par le *Kāmasūtra* et son traitement de l'animal à travers les classements des organes génitaux, les techniques sexuelles et les recettes magiques, nous établirons quelques indices du

[621] Wald Lasowski (1998 : 9) déclare même que « l'imagination est indécente d'origine. »

biologique dans la sexualité occidentale (avec les équations suivantes : la sexualité des humains égale la sexualité des mammifères, la sexualité égale la nature, et la femme égale l'animal et la nature).

Au sein du *Kāmasūtra*, on remarquera plusieurs références aux animaux. Premièrement, les hommes et les femmes sont classés selon la grosseur de leurs organes génitaux et baptisés avec des dénominations zoologiques (lièvre, taureau et étalon pour les hommes; biche, jument et éléphante pour les femmes [cf. p. 189 pour le Tableau 15]). Doniger (2004 : 27-35) remarque que la femme est souvent associée à l'animal dans le *Kāmasūtra*, comme on vient de le voir (mais l'homme aussi est assimilé à diverses bêtes), également avec les imitations des cris de divers oiseaux (et jamais de mammifères!) qu'elle est censée faire lorsqu'elle reçoit des coups (**2** : VII : 8, 21).

Deuxièmement, les techniques sexuelles dans le *Kāmasūtra* sont souvent désignées par une métaphore animalière. L'animal sert de source d'inspiration, par exemple dans l'extrait suivant de Vātsyāyana (**2** : VI : 41. Trad. de Doniger et Kakar (2002)) : « He [l'homme ou *nāgaraka*] may also consider various other special mating [...], imitating the behaviour of a dog, stag[622], or billygoat, the donkey's assault, the cat's pounce, the tiger's spring, the elephant's crush, the boar's friction, or the stallion's mounting. » ou pour décrire les cris poussés par la femme lors d'un coït : « As a major part of moaning she may use, according to her imagination, the cries of the dove, cuckoo, green pigeon, parrot, bee, nightingale, goose, duck, and partridge[623]. » (**2** : VII : 8. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). D'autres sont cités pour donner des exemples de puretés et d'impuretés : « *A calf is unpolluted while the milk is flowing, as a dog when it catches a wild animal, a bird when it knocks down a fruit, and a woman's mouth in the ecstasy of sex*[624]. » (**2** : IX : 33. Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)). Le taureau est cité comme exemple de virilité en **7** : I : 36 et en **7** : I : 37. Mais l'animal en général est surtout utilisé comme sobriquet pour les griffures, les morsures, les positions et les techniques de pénétration, notamment dans : « When both of her legs are flexed at the knees and placed on her own abdomen, it is the "crab"[625]. » (**2** : VI : 30. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

---

[622] Cf. **2** : VI : 44 pour une autre mention du coït à la façon d'un cerf.

[623] La perdrix et l'oie sont également mentionnées en **2** : VII : 21, lors de l'orgasme de la femme.

[624] Cet argument sert à justifier la fellation (en disant que la bouche de la femme n'est pas impure). Cf. la discussion sur la fellation, p. 200 et sqq.

[625] On retrouvera ainsi les griffes de tigre (**2** : IV : 18), le pied de paon (**2** : IV : 19) ou le saut du lièvre (**2** : IV : 20) pour les griffures; le sangliers rongeants (**2** : V : 17) pour les morsures; le piège de la jument (**2** : VI : 21), le crabe (**2** : VI : 30), à la façon d'une vache (**2** : VI : 39) ou d'une chèvre (**2** : VI : 44) ou des corbeaux (notre « 69 » : **2** : IX : 38) ou avec un

Finalement, des parties d'animaux ou des produits de la faune entrent dans la composition de plusieurs recettes magiques du livre 7[626]. On retrouve également dans les objets à insérer dans des perforations du pénis (« piercings » péniens) des références à des os de héron et à des défenses d'éléphant (**7** : II : 24). L'auteur rappelle (**7** : I : 50) qu'il est interdit d'utiliser des substances qui proviennent d'animaux qui ont été tués pour obtenir celles-ci[627]. De plus, il faut remarquer qu'une grande partie de ces recettes visent à soumettre quelqu'un (c'est-à-dire une femme) et à séduire (cf. **7** : I : 25-35). Dans les autres, on souhaite obtenir la virilité (« [...] bestows virility and long life, and keeps the juices flowing. » [fin des versets **7** : I : 45-48]), voire même accomplir des exploits sexuels (« [...] you can make love with endless women. » [fin des versets **7** : I : 40-42]). Et Vātsyāyana parle de la possibilité (même s'il la déconseille) de bestialité[628] (« [...] men, [...] if they cannot get any sexual action, are said to relieve their desire in things other than the vagina, in creatures other than the human species » [**5** : VI : 5. Trad. de Doniger et Kakar (2002)]).

Plus près de nous, Doniger (2004) remarque que cette désignation des techniques sexuelles dans le *Kāmasūtra* par des noms d'animaux semble exercer une grande fascination sur le public occidental[629] :

> La pratique consistant à nommer les divers types de copulation d'après les animaux – le « coup du sanglier », le « bâton du taureau », le « divertissement de l'oiseau » [II, 8, 27-29] – a inspiré,

---

troupeau de vache (**2** : VI : 43) pour les positions; le coup du sanglier (**2** : VIII : 27) ou du taureau (**2** : VIII : 28) et les ébats du moineau (**2** : VIII : 29) pour les techniques de pénétration.

[626] Oeil de paon ou d'hyène (I : 10), miel (I : 25, 27, 28, 41-43, 46; II : 20), os de paon (I : 26, 35), de chameau (I : 34), de faucons ou de vautour (I : 35), vautour femelle (I : 27), excréments de singe (I : 30; II : 32) ou de paon (II : 42), testicules de bélier ou de bouc (I : 37) beurre clarifié (I : 41), lait de vache (I : 41, 44-46; II : 50 [lait d'une vache blanche ayant donné naissance à un veau blanc]), beurre de vache (I : 41-45) ou de chèvre (I : 46) ou de buffle (II : 28, 34), oeuf de moineau (I : 43, 44), corne de buffle (II : 5), ivoire (II : 5), fourmis (II : 33, 34) et même la sueur provenant des testicules d'un cheval blanc (II : 41).

[627] Vātsyāyana étant lui-même brahmane (et, donc, végétarien), il ne saurait promouvoir le « meurtre » d'êtres vivants, même pour assouvir des désirs sexuels, puisqu'il adhérait fort probablement à la valeur hindoue de non-violence.

[628] La bestialité représente une perversion et n'est donc pas discutée dans mon corpus, à l'exception de deux sources. Barua (2001 : 137) cite l'utilisation de queues de poissons ou de têtes serpents vivants comme godemichés dans la Rome antique. Quant à lui, Daniélou (1992 : 16), rapporte que : « Toutes les variantes de la sexualité, y compris les rapports avec des animaux, sont mentionnés [sic] dans le *Kâma Sûtra* et sont représentées très en évidence sur les façades des grands temples tels que ceux de Khajuraho et de nombreux autres abandonnés dans la jungle et que j'ai pu visiter. » Même ceux qui reprennent le texte de Vātsyāyana, en tout en partie, sautent cette partie, à l'exception de Upadhyaya (1965 : 43). À l'extérieur de mon corpus, mentionnons l'existence d'un « FarmerSutra » (très présent sur Internet : Lime Street Studios, 2003), qui détaille les aventures sexuelles d'un fermier avec des animaux de la ferme (mouton, cochon, poisson, poule, vache, lapin, chien, chèvre, chat, cheval, oie) et qui, exténué par tant d'activités, refuse en rentrant les avances de son épouse... Ducasse (1988 : 13-24) remarque pour sa part une présence constante de la zoophilie dans la littérature « érotique » : « Soit qu'un personnage, une femme généralement, est assimilé à un animal, soit qu'un animal participe au coït. » (p. 13).

[629] Cf. les imitations dans Dean [2001], Koechlin [2000], Spayde [1996] et Sussman [2001].

> en Occident, quelques satires [...][630]. La symbolique animale suggère qu'il y a dans la sexualité, même lorsqu'elle se pratique conformément au traité, quelque chose de primitivement bestial. Reste que, si le *Kâma Sûtra* fait amplement usage d'une terminologie zoologique, il maintient que les personnes ne sont pas des animaux, et que les humains disposent de ressources qui font défaut aux bêtes[631]. (Doniger, 2004 : 34).

Doit-on voir dans ces appellations des fantasmes plus ou moins avoués de la part des auteurs de mon corpus? Cela reste à prouver. Effectivement, au sein de mon corpus, les références à la nature et à l'animal sont beaucoup moins explicites. En fait, il s'agit plutôt d'une conception implicite de la sexualité, celle d'investir la sexualité à partir des concepts de la nature et du biologique[632]. La sexualité serait, selon ce courant idéologique, instinctive, innée, naturelle, animale, visant presque uniquement la reproduction[633]. On voit dans la sexualité ce qui crée un certain malaise, celui d'une sorte d'abandon de ce qui fait de nous des humains (c'est-à-dire la capacité d'abstraction, les règles, la culture selon les auteurs) pour n'être plus que des êtres désirants : « À travers lui [le « sexe », c'est-à-dire la sexualité selon le vocabulaire de cette étude], notre part animale – ce qui nous *animalise* – revient. Nous sommes nés de *cela*, et cette scène d'où nous venons nous hante. » (Cotin, 2001 : 5. Italiques de Cotin).

À la limite, certains prétendent qu'il n'y a pas de différence entre la sexualité humaine et animale[634]. On retrouve ici un vieux débat entre les primatologues et d'autres chercheurs en sciences sociales : ainsi, la sociobiologie (qui, comme son nom l'indique, fusionne la sociologie et la biologie) tente

---

[630] Doniger a utilisé une partie du texte de Spayde (1996 : 57) : « When the lovers decide to join in any of the Animal Embraces mentioned above [c'est-à-dire « the Howler Monkey embrace » et « the Bull Elephant embrace »], and in others such as The Vulture Has Second Thoughts, The Mule Escapes Exploitation, and The Antelopes Form a Support Group, they first enter into deep meditation, facing one another, breathing deeply, and sensing their oneness with all creation. The lovers then call into question the very idea of using animal names to describe human sexual activities. Rejecting this subtle mode of domination of the natural world, they separate, enter once again into profound meditation, then fall asleep. » Spayde conteste ainsi la dénomination même des positions, dans un relativisme que nous allons revoir plus bas.

[631] La dernière phrase me paraît être une interprétation quelque peu exagérée : Vātsyāyana (voir **2** : VI : 41, p. 146) conseille au contraire de s'inspirer des animaux pour varier les plaisirs de la chair.

[632] Dans le *Kāmasūtra* également, certaines pratiques sont présentées comme « naturelles » (par exemple : « By his physical nature, the man is the active agent and the young woman is the passive locus [...] » [extrait de **2** : I : 26]); cf. **2** : V : 28; VI : 52; VII : 22-23; IX : 33; **5** : I : 11; I : 54. Également, toujours dans le *Kāmasūtra*, certaines pratiques sont présentées comme « barbares » (par exemple avec les outils en **2** : VII : 24), d'où une conception de la sexualité civilisée : le citadin ne fait pas la même chose que le paysan inculte ou l'étranger, même si leur rencontre est possible (cf. **2** : X : 24-25 : « [24]Similarly, "sex with a peasant" takes place between a courtesan and a country bumpkin, until the climax, [25]or between a man-about-town and women from the countryside, cow-herding villages, or countries beyond the borders. »).

[633] Cotin, 2001 : 5; Ducasse, 1988 : 13-24; Fox, 1982; Gossez, 1982 : 26-27; Jeannière, 1969 : 33; Latour, 1991; Okami et Pendleton, 1994; Rufié, 1986; Veuille, 1997; Wilson, 1975.

[634] « "What does primate sexuality have to do with human sexuality?" To this de Waal answered, "Everything – there is no difference" (c'est-à-dire, human sexuality *is* primate sexuality). » Discussion entre l'historien John C. Fout et le psychologue Franz de Waal lors de la conférence multidisciplinaire « Theorizing Sexuality : Evolution, Culture, and Development », 19 au 27 mars 1993 à Cascais (Portugal), citée dans Okami et Pendleton, 1994 : 88. Italiques des auteurs.

d'expliquer le comportement humain à l'aide du comportement animal (ou vice-versa avec l'anthropomorphisme)[635].

> On aura exprimé une grande partie de ce qui peut être dit au sujet de la sexualité humaine en affirmant qu'elle correspond à ce que l'on peut attendre d'un mammifère omnivore, de grande taille, doté d'un gros cerveau, caractérisé par un dimorphisme sexuel modéré, susceptible de se reproduire tout au long de l'année, sur un rythme lent. Ce qui ne signifie pas qu'on doive s'attendre à un modèle unique de comportement sexuel : mais ceci définit les limites à l'intérieur desquelles la variation se produira. (Fox, 1982 : 10).

Il ne s'agit pas ici de nier que nous sommes des animaux. En fait, nous sommes à cheval entre une conception qui sépare diamétralement l'humain de l'animal (ou la culture de la nature) et une autre qui cherche à comparer, parce que semblables, les sexualités humaines avec celles des animaux[636]. On peut également parler d'une naturalisation de la sexualité : ainsi, Jeannière (1969) a identifié trois aspects d'une telle réflexion (deux d'entre elles sont des idées religieuses : la première seule m'a parue pertinente pour notre contexte social actuel, celle du « positivisme individualiste » [Jeannière, 1969 : 72])[637]. La position décrite par Jeannière consiste à affirmer que la physiologie de l'individu (c'est-à-dire sa « nature ») détermine le comportement sexuel (les « déviances » y seraient les conséquences de malformations ou de maladies). La catégorie « nature » devient un levier explicatif implacable qui peut justifier à peu près n'importe quoi : on recherche même les gènes du viol ou de l'homosexualité, comme si *tous* les comportements étaient innés[638].

Tout comme dans le *Kāmasūtra*, c'est la femme qui a été, du côté occidental, particulièrement assimilée à l'animalité. Selon les conceptions de la société agraire occidentale d'avant le 20e siècle, elle serait la « médiatrice entre nature et culture » (Jeannière, 1969 : 22, 27, 59-61) par sa faculté à enfanter et son « instinct maternel » (notion d'ailleurs remise en cause par certaines féministes [cf.

---

[635] Veuille, 1997. La sociobiologie étudie le comportement animal pour découvrir les mécanismes de l'évolution par analogie entre les espèces. De plus, elle considère que les règles sociales vont influencer a) quel individu aura accès à la reproduction et b) qui aura les meilleures chances de survivre, d'où un certain contrôle du groupe sur sa population. On peut également noter que les modèles sociobiologiques oscillent entre deux grands principes : l'altruisme (et l'entraide) ou l'égoïsme (et la compétition). On reproche souvent à la sociobiologie des dérapages liés à une généralisation hâtive des comportements animaux (Veuille, 1997).

[636] Fox, 1982; Jeannière, 1969 : 33; Latour, 1991; Rufié, 1986.

[637] La deuxième, le « naturalisme moralisant » (Jeannière, 1969 : 73), étudie l'humain en tant qu'abstraction décontextualisée et cherche dans la biologie la justification des normes sexuelles de l'Église (les comportements seraient voulus par Dieu), tandis que la troisième, l' « Amour-mysticisme » (Jeannière, 1969 : 76), sublime la sexualité en déclarant que le seul vrai Amour est celui pour Dieu.

[638] Cf. Guillebaud (1998), pour qui il existe des dérives notables à ce type d'idéologie, comme celle de déresponsabiliser l'individu face à ses comportements sexuels « déviants » selon les lois locales sous prétexte qu'il est « né » avec ces conduites ou de justifier l'existence de sexualités qu'on voudrait normaliser (ex : l'homosexualité). Guillebaud (1998 : 161, 400) note également une « médicalisation » et une « chosification » de la sexualité (et du judiciaire), puisque la normalité, les déviances et les perversions sont maintenant sous le contrôle des juges et des médecins (cf. Guillebaud, 1998 : 397-399).

Beauvoir, 1976 et 1979]), ainsi que par le lien entre les menstruations et les cycles lunaires. Ailleurs, on perçoit la femme comme directement animale : « Des chattes, voilà ce que sont toujours les femmes, des chattes ou des oiseaux. Ou, quand tout va bien, des vaches. » (Nietzsche, cité dans Jeannière, 1969 : 26), « La femme est un moyen terme entre l'homme et le singe. » (Proudhon, cité dans Jeannière, 1969 : 26) ou : « Si nous regardons la nature dans les individus particuliers, la femme est quelque chose de défectueux, quelque chose d'avorté… » (Saint Thomas, cité dans Jeannière, 1969 : 26). À ce sujet, plus près de nous, il faut noter que le discours sexuel populaire associe généralement la femme avec l'animal[639]. En soit, elle n'est pas « complètement » humaine, d'où un aller-retour avec les discussions sur sa capacité d'intelligence ou sur sa possession d'une âme dans la culture occidentale et la religion chrétienne d'un passé pas si lointain (Jeannière, 1969). La femme était ainsi en position d'infériorité et on concevait avec peine qu'elle puisse exprimer des préférences en matière de sexualité[640]…!

Pour sa part, Arcand (1991 : 21) propose une piste de réflexion intéressante :

> Une ethnologie un peu terre à terre dirait sans doute que l'acte sexuel nous désarme et nous place dans une situation de vulnérabilité qui impose la discrétion et même la dissimulation. D'autres auteurs souligneraient plutôt que l'accouplement est un instant très particulier où notre comportement se rapproche dangereusement de celui des animaux et qu'il est donc nécessaire d'en faire un tabou afin de maintenir l'essentielle distinction qui nous sépare d'eux. (Arcand, 1991 : 21).

Le lien avec l'animal et le biologique devient, selon Arcand, une des raisons de l'existence du tabou sexuel.

Effectivement, la sexualité est parfois conçue comme à mi-chemin entre la nature et la culture[641], liée à la mort[642] ou en dehors du langage et de toute analyse[643]. On dira aussi « baiser comme des bêtes » ou en « levrette » (femelle du lévrier).

---

[639] À noter également les étonnantes métaphores du langage populaire : « chatte, huître, moule » (Ducasse, 1988 : 23), « lapin, faucon, hérisson, marmotte » (Guiraud, 1978 : 34-38) pour les organes génitaux féminins, « dard, mouette, queue » (Ducasse, 1988 : 23), « anchois, bidet, cheval, épervier, bête » (Guiraud, 1978 : 29-32) pour les masculins. On note également « animal » utilisé tant pour les organes sexuels masculins que féminins (Guiraud, 1978 : 29, 34). De plus, soulignons le glissement de la femme (« minette, chienne, morue, poule » (Ducasse, 1988 : 23), « souris » [Vian, 1953 : notamment p. 9]) à un statut animal.

[640] Cf. Badinter (1986) qui explique (un peu maladroitement, il est vrai) les liens entre la conception de la femme comme naturelle (ou culturelle) et son oppression à travers l'histoire et les cultures.

[641] Jeannière, 1969 : 37-57. Cf. Lévi-Strauss (1967), qui trouve au cœur des règles régissant l'interdiction de l'inceste le passage entre la nature et la culture

[642] Jeannière, 1969 : 7, 61, 66, 76, 161. Cf. Bataille, 1957 (union entre érotisme et mort); Freud, 1951, 1981 (pulsions de vie et de mort); Ruffié, 1986 (sexualité et mort comme mécanismes d'évolution biologique). Sur cette piste, on pourrait se référer à l'expression « petite mort » pour référer à l'orgasme, au mythe d'Éros et de Thanatos chez les Grecs, au

La sexualité implique de se déshabiller (« se mettre à poil »), de devenir nu, sans culture, sans identité sociale (cf. 4.3 : « Iconographie dans la littérature kāmasūtraïenne », p. 238 et sqq.), autrement dit : d'être un animal. Cependant, il faut prendre garde aux éventuelles dérives d'une perception uniquement biologique de la sexualité humaine : on ne saurait oublier l'influence énorme de la culture et de l'histoire individuelle sur la réalisation d'un comportement sexuel.

4.2.2 Du côté de la culture : Amour sexuel, pluriel et contextuel

Le lecteur éveillé remarquera qu'à l'intérieur des conceptions des sexualités j'accorde plus de place à la partie culturelle. Il s'agit, bien sûr, d'un choix de prédilection pour l'anthropologie sociale et culturelle, puisque la culture y constitue un thème primordial. Je voudrais également souligner que j'ai utilisé, pour cette même section, des textes qui ne font pas partie de mon corpus. Par là même, j'ai tracé des liens avec le « domaine non discursif » (Kirsh et Bernier, 1988 : 44-45), comme annoncé dans les étapes de la recherche. J'ai dû sélectionner certains points au détriment des autres : j'ai préféré parler de certains plus en détail plutôt que de tous en général (ce qui n'aurait pas apporté grand-chose qui n'ait pas déjà été rabâché mille fois). Seront (encore une fois brièvement) discutés les sujets suivants : des considérations générales sur la sexualité occidentale et les discours sexuels, les rapports de genres, le relativisme sexuel et l'acte sexuel sécuritaire.

4.2.2.1 Considérations générales et discours sexuels occidentaux

Nous avons vu que le *Kāmasūtra* constitue une vision de la sexualité contextualisée, reflet d'une époque et d'une culture. Avec les produits dérivés, nous avons accès à un autre type de discours sur la sexualité, destiné à un public très différent. Avant de voir comment s'articulent concrètement les présupposés occidentaux sur ces textes, nous aborderons ici des idées généralement admises sur la sexualité en Occident, avant de résumer l'analyse de Foucault (1976) sur la multiplication des discours et sur le contrôle de la sexualité.

---

phénomène de la violence conjugale et des meurtres passionnels et à la peur du SIDA, aujourd'hui intimement liée à tout acte sexuel.

[643] Jeannière, 1969 : 35, 163-164. Cf. Paul Ricoeur (cité dans Jeannière, 1969 : 35) : « Elle [la sexualité] est Eros et non Logos. Aussi sa restitution intégrale dans l'élément du logos est radicalement impossible. »

En premier lieu, on perçoit qu'il existe à la fois un lien et une séparation entre l'amour et la sexualité[644], qu'on note l'influence des nouvelles techniques de reproduction et de contraception sur la société en général et le couple en particulier (Jeannière, 1969 : 31, 208) ou la séparation de l'acte sexuel et de la génitalité (Jeannière, 1969 : 31, 66). En ce qui concerne la société en général, il convient de signaler le « curieux » fait que dans les sociétés occidentales, contrairement à d'autres sociétés et à plusieurs animaux, c'est la femme qui arbore les parures (Jeannière, 1969 : 130. Cf. Borel, 1992), tandis que la pudeur et les vêtements ont un rôle important dans notre manière d'être : mélange de rôle social signalé par le vêtement, de dignité, de défense et d'érotisme (Jeannière, 1969 : 131-135).

En second lieu, je tenais à dire quelques mots sur Foucault et sur son analyse des discours sexuels, qui peut servir à expliquer l'engouement pour la littérature kāmasūtraïenne. Comme Foucault (1976) le remarquait déjà dans son *Histoire de la sexualité*, nos sociétés occidentales contemporaines sont submergées par des discours sur la sexualité, même si l'impression a été que la sexualité, à partir du 17^{e} siècle et surtout par rapport à sa relative acceptation bon enfant qui régnait auparavant, fut enfermée dans l'intimité de la chambre à coucher, réprimée et condamnée au silence[645] (*ibid.* : 9-18, 209). Il y a bel et bien eu des interdits et des tabous relatifs à la sexualité : par contre, il y aurait plutôt une multiplication des formes de discours sur la sexualité, ce que Foucault (1976) justifie par une « volonté de savoir » (d'où le titre de la première partie de sa trilogie), au point de créer une science de la sexualité, la sexologie. Entre les discours de la démographie, de la politique avec ses objectifs natalistes ou antinatalistes, de la médecine avec ses « maladies de nerfs » (*ibid.* : 42 et 154) et de la psychiatrie à la recherche de l'onanisme, des perversions et des maladies sexuelles « mentalement » transmissibles, du droit avec la condamnation des crimes sexuels, de l'éducation avec la surveillance des enfants et des adolescents,

---

[644] Jeannière, 1969 : 8. Même si Jeannière (1969 : 150) déclare que « Aimer c'est désirer, être aimé c'est être désiré. D'abord, et même si cela ne suffit pas. », l'image d'un amour sentimental et en dehors de toute « impureté » charnelle est présentée comme idéal dans certains contextes occidentaux, notamment celui du christianisme (Blenkinsopp, 1969 : 17, 30). Le mythe du « prince charmant », qui se contente d'un chaste baiser avant les conclusions de contes (« Ils se marièrent et furent heureux jusqu'à la fin de leurs jours », lorsqu'on n'ajoute pas qu' « Ils eurent beaucoup d'enfants. »), trace les frontières des amours platoniques, particulièrement chez les jeunes filles. Auparavant, les histoires se terminaient au moment de la formation du couple, du mariage; aujourd'hui, on se passionne pour les difficultés quotidiennes de la vie à deux (Badinter, 1986 : 327). Il faudrait également interroger la récente tendance à sexualiser à l'extrême le corps des petites filles (à travers notamment l'influence des idoles musicales), et voir si cela ne conduirait pas, par hasard et sur un mode schizophrène, à une sorte de pédophilie généralisée : le corps féminin idéal est jeune, de plus en plus jeune, et de plus en plus sexy, pouvant être à la fois salaud et d'une innocence virginale. Reyes (cité dans Debergé, 2001 : 11) décrira ainsi notre société comme « consommatrice de chair fraîche ».

[645] Foucault (1976 : 12) parle de « l'âge de la répression », correspondant aux débuts de l'industrialisation. « Un principe d'explication se dessine du fait même : si le sexe est réprimé avec tant de rigueur, c'est qu'il est incompatible avec une mise au travail générale et intensive; à l'époque où on exploite systématiquement la force de travail, pouvait-on tolérer qu'elle aille s'égayer dans les plaisirs, sauf dans ceux, réduits au minimum, qui lui permettent de se reproduire? » (Foucault (1976) : 12-13, voir aussi p. 185-186).

de la biologie, de la morale, de la psychologie et de la psychanalyse, il y a la croyance que nous ne parlons jamais assez de la sexualité qui reste toujours secrète et cachée (*ibid.* : 25-49).

D'une part, donc, le foisonnement des discours sur la sexualité et, d'autre part, « la solidification et l'implantation de tout un disparate sexuel[646] » (*ibid.* : 71), c'est-à-dire qu'on a soigneusement identifié et légiféré les diverses manifestations possibles de la sexualité et qu'on a relégué à la médecine et à la justice la gestion des « déviances » et anormalités de toutes sortes (homosexualité, sadomasochisme, fétichisme, etc. [*ibid.*]). Foucault (1976) dresse d'ailleurs la liste des mécanismes permettant une prise de contrôle par le pouvoir sur la vie sexuelle de la population[647] : aveu obligatoire, dans un cadre chrétien et vers le milieu du 17e siècle, des pratiques sexuelles et « exigence de la normalité » (*ibid.* : 155); « hystérisation du corps de la femme[648] » (*ibid.* : 137, 139, 150) ou l'analyse par la médecine de l'anatomie féminine, avec création d'une pathologie particulière et conception que le corps de la femme est « intégralement saturé de sexualité » (*ibid.* : 137) au début du 19e siècle; contrôle des pratiques de masturbation chez les enfants[649] et de leur sexualité en général[650] avec la pédagogie; régulation des naissances et étude des « fraudes à la procréation » (cité in Foucault, 1976 : 154) ou méthodes contraceptives avec la démographie. En

---

[646] Foucault (1976 : 156-158) ajoute qu'on analysait les caractères héréditaires à partir de la sexualité : non contrôlée, la sexualité aurait pu, selon cette conception, transmettre ou créer des maladies dont souffrirait la descendance, en plus de considérer les perversions comme ataviques, dans ce que Foucault (1976 : 157) appelle « l'ensemble perversion-hérédité-dégénérescence ». L'eugénisme, ou la gestion des mariages pour obtenir des individus « sains », y puise une de ses justifications.

[647] Foucault (1976 : 159-170) précise que ces « techniques du sexe » (Foucault, 1976) ont débuté d'abord parmi les hautes classes de la société occidentale, chez les bourgeois et les dirigeants, avant de s'appliquer, à partir de la fin du 18e siècle, aux milieux populaires qui les ont d'ailleurs combattues. Il s'agirait d'une mise en valeur du corps, « d'une problématisation de la santé et de ses conditions de fonctionnement » (Foucault, 1976 : 162), ainsi qu'une « affirmation de soi » (Foucault, 1976 : 163), de l'appartenance à une caste à partir d'un corps et d'une sexualité différents (avec comme modèle la différence basée sur le « sang bleu » de la noblesse) au sein de la bourgeoisie plus qu'un processus de renoncement à la sexualité. D'ailleurs, cette « démocratisation » des techniques liées à la sexualité amènera à poser une autre barrière, celle de « l'intensité de [la] répression » de la sexualité au sein de la bourgeoisie.

Plus loin, Foucault (1976 : 194-195) oppose une société basée sur le sang, c'est-à-dire « de la loi, de la mort, de la transgression, du symbolique et de la souveraineté » à une société basée sur la sexualité, « du côté de la norme, du savoir, de la vie, du sens, des disciplines et des régulations » (Foucault, 1976 : 195).

[648] Voir à ce sujet Freud (1951; 1985a; 1985b).

[649] Guillebaud (1998 : 270) explique ainsi cette recherche de contrôle sur la masturbation : « En réalité, ce discours médical [sur les prétendus effets néfastes de la masturbation] reflète les fantasmes de la bourgeoisie en passe de devenir la nouvelle classe dominante. Il impose une vision économiste, gestionnaire, arithmétique de la sexualité que nous retrouverons tout au long du XXe siècle. »

[650] Arcand (1991 : 171) décrit la sexualité des enfants : « (...) c'est justement cette familiarité des enfants avec le sexe qui est perçue comme gênante et qui en vient même à constituer une menace pour le monde adulte. On l'a maintenant appris (non sans étonnement et passablement de résistance), les enfants ne vivent pas du tout l'espèce de pureté virginale dont les adultes aimaient les affubler. Ils sont plutôt pervers polymorphes, à la fois exhibitionnistes et voyeurs, ils traversent des périodes homosexuelles, coprophiles et zoophiles. La sexualité infantile cherche à explorer toutes les variantes et refuse les barrières du masculin et du féminin, de l'oral et de l'anal, jusqu'aux limites mêmes de l'espèce. Elle ne reconnaît encore aucune règle et n'a pas encore appris la normalité ni les bonnes manières. Bref, la sexualité infantile est une insulte à la civilisation. »

fait, Foucault (1976) s'intéresse à une normativité de la sexualité, considérée comme des relations monogames, hétérosexuelles, légitimées par le mariage et à visées reproductrices. De sujet futile au 19e siècle, la sexualité est passée thème central d'un discours volubile, dénonciateur (*ibid.* : 13-14). La sexualité devient alors objet de départs en croisade pour propager sa connaissance (*ibid.* : 15, 101-105).

Pour sa part, Guillebaud (1998) souligne un paradoxe :

> Voilà le sexe devenu le "bruit de fond" de notre vie quotidienne. Au regard des époques antérieures, fussent-elles grecques ou romaines, la nôtre ne parle littéralement que de "ça". Pour en dire quoi au juste?
> C'est la seule vraie question. Le paradoxe tient en effet au contraste prodigieux, et qui dure, entre le contenu de cette parole et sa propre prolixité; à l'opposition entre le sens élémentaire d'un discours et la permanence de sa fébrilité. Le contenu proclame une liberté quand la surabondance signale un désarroi; le message célèbre un triomphe mais le trop-plein de mots trahit une inquiétude. (Guillebaud, 1998 : 16-17)

Pour reprendre le commentaire d'une amie, on en parle beaucoup et de façon diversifiée, mais rarement « des vraies affaires ».

Foucault présente une étude très riche sur son sujet, l'articulation des discours sur la sexualité, ainsi que leurs causes et leurs conséquences sur les pratiques sexuelles. Sans s'y limiter, puisque je conçois une telle analyse comme une toile de fond, on peut lui comparer le traitement subi par le *Kāmasūtra*, qui devient en Occident, comme on le verra plus loin, une sorte de manuel de la sexualité et du savoir-vivre s'y rattachant (la même fonction lui était attribuée en Inde ancienne, mais il ne faut pas oublier les profonds changements qui l'ont transformé pour le public occidental). En effet, la sexualité (du moins, l'hétérosexualité), repose en partie sur les relations entre les genres : il faut l'apprendre, de la même façon qu'il faut acquérir des connaissances sur l'autre sexe…

4.2.2.2 Rapports de genres

J'ai déjà fait remarquer le présupposé hétérosexuel présent dans mon corpus. Que l'acte sexuel se produise entre un homme et une femme nous amène ici à questionner les rapports de genre sous-entendus dans les textes analysés. Nous commencerons avec le statut de la femme dans le *Kāmasūtra* et dans l'Occident, puis nous poursuivrons avec les manipulations féminines et les rôles sexuels (traduits par l'opposition passivité / activité).

Il existe un extrait de Vātsyāyana qui peut choquer nos représentations modernes, dans lequel il dresse un inventaire des mots criés par une femme lorsqu'elle reçoit des coups de son partenaire :

« And there are various sounds that have meaning, such as "Mother!" "Stop!" "Let go!" "Enough!"[651]. » (Vātsyāyana : **2** : VII : 7. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). On peut déplorer que Vātsyāyana y diffuse une « mentalité du violeur[652] » (Doniger, 2004 : 33), où l'on nie à la femme la signification de ses propres paroles, où le fait de ne pas consentir à un acte lui est refusé. Dans le contexte de Vātsyāyana, la femme est souvent vue comme une enfant, qu'il importe peu d'écouter[653]. Ce qu'on perçoit aujourd'hui comme du patriarcat (la supériorité hiérarchique des hommes sur les femmes) – bien que l'usage de ce terme soit un anachronisme par rapport à l'Inde ancienne – n'y est jamais remis en question (ce que s'empresse de remarquer Pinkney [2002 : 118]). Également, le fait que les mariages impliquaient des filles moins âgées que leur époux[654] et que les hommes devaient servir d'initiateurs à la sexualité peut également expliquer pourquoi on ne prendrait pas en compte les protestations d'une femme. Pour l'Occident, Simone de Beauvoir (1976, 1979), dans son *Deuxième sexe* (publié en 1949), a eu beaucoup d'influence par ses critiques sur la situation féminine, selon la thèse des rapports entre hommes et femmes assimilables à ceux entre maîtres et esclaves (Jeannière, 1969 : 95-104). De même, le mythe de l'éternel féminin[655], créé par des hommes pour des hommes, mais qui est sublimé par certains groupes de féministes[656], joue encore un certain rôle. On pourrait également y rattacher la tendance à faire du corps (surtout féminin) un objet, un instrument, voire même faire de la femme un objet de désir sexuel[657].

S'il est vrai que le *Kāmasūtra* propose des techniques pour manœuvrer les femmes selon l'intérêt masculin (par exemple, dans **3** : I et III et dans le livre **5** en général) et ce, de façon parfois très pernicieuse, la gent féminine n'y est pas en reste : en de nombreuses circonstances, le texte penche

---

[651] Cf. Vātsyāyana : **2** : VII : 10, 14, 16, 20.

[652] Cf. Doniger, 2001 : 90. Doniger ne remet par contre pas les extraits (**2** : VII : 17-21) qui la navre dans leur contexte culturel et historique, ne faisant que citer le texte et concluant que : « Le chapitre des coups et des soupirs est propre à inculquer ce que nous appelons aujourd'hui la mentalité du violeur – "sa bouche dit non, mais ses yeux disent oui" –, conception dangereuse qui induit, au bout de la chaîne, des comportements dont nous ne voulons plus : passer outre à la résistance des femmes au viol. » (Doniger, 2004 : 33). En Occident, on pourrait proposer, pour justifier la mentalité du violeur, des théories en lien avec le masochisme supposé féminin (cf. Pellaumail, 1979) ou la croyance que les femmes ne savent tout simplement pas ce qu'elles veulent.

[653] Comfort (1963 : 128) rapporte que : « The Indian woman of the *Kâma Sûtra* is like the secure child, who can act out her aggressions in play without fearing a loss of love. »

[654] Par exemple, le *Kāmasūtra* dira que la fille doit être cadette d'au moins trois ans par rapport à son époux(Vātsyāyana, **3** : I : 2), tandis qu'on y explique les techniques de séduction pour les fillettes (**3** : I et III) et qu'on y conseille les mariages d'enfants.

[655] La féminité a été longtemps contenue dans la trilogie vierge-épouse-mère. En dehors de ces rôles, il n'y avait pas de femmes (Jeannière, 1969 : 149). Il pourrait être à propos d'interroger la dualité présente de nos jours entre la mère et la putain ou les deux pôles extrêmes d'ange et de salope que nous retrouvons dans une certaine conception (souvent masculine) de la féminité.

[656] Beauvoir, 1976 et 1979; Jeannière, 1969 : 96-97.

[657] Jeannière, 1969 : 144-146, 162. Voir à ce sujet le débat sur la pornographie, résumé par Arcand (1991).

du côté des femmes. Vātsyāyana prône l'éducation chez les femmes (**1** : III) et la prise en charge par une jeune fille, si elle est sans famille ou sans dot, de son propre avenir en se trouvant elle-même un époux convenable (**3** : IV : 36-47). Également, le livre **6**, sur les courtisanes, a particulièrement de quoi effrayer les hommes, surtout si on remarque que les conseils sur les comportements féminins dans les adaptations modernes y prennent leur source de façon très importante[658]. En effet, le livre **4**, celui qui à l'origine dans le *Kāmasūtra* est destiné à l'épouse pour lui dicter sa conduite, est considéré comme trop archaïque et fort peu adapté à la femme contemporaine. On lui préfère l'image de la femme forte, indépendante matériellement, manipulatrice et dominatrice sans en avoir l'air (et passablement canaille)[659], en un mot, la courtisane, qui plume son client jusqu'au dernier sou pour l'abandonner aussitôt pour un autre homme plus riche[660].

Certaines terminologies dénotent également un rapport de force inégal entre hommes et femmes dans le *Kāmasūtra*. Ainsi, il existe une série de positions appelée *viparîta*, qu'on décrit généralement en expliquant que la femme est sur le dessus. Anodin? Peut-être. Cependant, André Couture (comm. pers.) fait remarquer que :

> Les positions de coït que l'on appelle viparîta sont des positions "contraires", "inverses", "à l'envers". C'est le mot que l'on utilise par exemple pour dire que l'on agit contrairement à la règle (viparîtakârin). Ce mot finit par signifier "défavorable" ou "faux". Classifier des positions comme "viparîta" me semble supposer qu'on le fait par rapport à d'autres positions considérées comme "normales". En laissant entendre cela, on ne se situe évidemment pas dans une typologie scientifique, mais dans ce qui ressemble plutôt à une typologie normative. (André Couture, comm. pers.)

Il ne faudrait donc pas s'étonner que la classification présentée par Upadhyaya (1965 : 34-36; cf. « Classification d'Upadhyaya (1965) » en p. 176) contienne ce qui nous semble être un jugement de valeur et sépare nettement les positions *viparîta* des autres... Il pourrait par contre être assez instructif d'essayer de comprendre pourquoi on traduit ce terme ainsi : « [...] quand on traduit *viparîta* par position "où la femme est sur le dessus", on fait, il me semble, un contresens léger, peut-être volontaire, c'est-à-dire qu'on passe insensiblement d'une classification quasi-normative à

---

[658] En effet, lorsqu'on compare les citations et les références aux livres **4** et **6** du *Kāmasūtra* dans mon corpus, presque le double d'entre elles (417 contre 224) se retrouvent dans le livre **6** sur les courtisanes.

[659] Cf. les pôles mère-putain pour le rôle féminin.

[660] Les rôles d'importance dévolus aux femmes dans le *Kāmasūtra* sont relativement sommaires : le *nāgaraka* (le citadin) ne fréquente que quatre sortes de femmes, soit des vierges (dont il fera peut-être ses épouses), des femmes dites « de seconde main » (qui ont déjà été mariées), des courtisanes et des amantes (les femmes des autres) (**1** : V : 3-21). Ce manque de choix explique peut-être pourquoi on se concentre dans mon corpus sur la courtisane, qui correspond de plus près aux modèles contemporains.

une classification plus neutre et donc plus acceptable en milieu occidental. » (André Couture, comm. pers.).

Par rapport aux relations entre les hommes et les femmes, on notera la symbolisation faite par l'entremise du pénis et du vagin, qui déclare l'homme actif et la femme passive dans la sexualité et qui a tendance à resurgir dans l'analyse des comportements humains[661]. Pour Vātsyāyana, la femme est soumise et ne prend que peu d'initiative, sans contredit et par sa nature même.

> [26]But what causes the difference in their methods? Their different physical natures. By his physical nature, the man is the active agent and the young woman is the passive locus; the agent contributes to the action in one way and the locus in another. And the difference in their erotic arousal comes from this difference in their methods that comes from their physical natures. The man is aroused by the thought, « I am taking her », the young woman by the thought, « I am being taken by him. »
> [27]This objection may be raised about that argument : « Why do they not differ in their climaxes just as in their methods? »
> Not so. The difference in their methods has a cause, namely, the different characteristics of the active and passive roles. But, logically, there can be no difference in their climaxes since that has no cause. For they are not of different species. (Vātsyāyana : **2** : I : 26-27. Trad. de Doniger et Kakar (2002))

Les autres façons d'agir féminines sont présentées comme des exceptions ou des actes « contre nature » : lorsque la femme est sur le dessus dans une position sexuelle, Vātsyāyana (**2** : VIII : 1-7. Trad. de Doniger et Kakar (2002)) parle de « Woman Playing the Man's Part[662] » (Vātsyāyana y classe également tout mouvement du bassin effectué par la femme durant la pénétration : **2 :**), tout en nous rassurant au préalable avec le commentaire suivant :

> [22]And there are two verses about this :
> *A man's natural talent is*
> *his roughness and ferocity,*
> *a woman's is her lack of power*
> *and her suffering, self-denial, and weakness.*
> [23]*Their passion and a particular technique*
> *may sometimes lead them even to exchange roles;*
> *but not for very long. In the end,*
> *the natural roles are re-established.* (Vātsyāyana : **2 :** VII : 22-23. Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)).

Il n'est question ici que d'un plaisant divertissement, un échange des rôles sexuels et genrés, à la manière d'un carnaval (cf. Verdeil, 1998). Les autres anomalies du texte, en matière de passivité des femmes, sont dans les conseils pour qu'une jeune fille se trouve elle-même un époux (**3** : IV :

---

[661] Barthes, 1977 : 223; Hampiholi, 1988 : 138 (dans la littérature érotique indienne); Jeannière, 1969 : 78-79. Voir à ce sujet l'analyse scientifique du sperme comme actif et de l'ovule comme passif (décrite également par Jeannière, 1969 : 78), critiquée par Martin (1991).

[662] Cf. Daniélou, 1992 : 16; Doniger et Kakar, 2002 : xxxvii-xxxviii; Upadhyaya, 1965 : 37.

36-47) et dans le livre sur les courtisanes (**6**), où la femme gère elle-même ses affaires et ses amours. Par ailleurs, la section **4** : I est assez intéressant du point de vue de la séparation des tâches et des rôles dans le couple : si la femme est chargée de l'administration de la maison (tâches domestiques, budget, accueil des invités), elle devra parfois prendre en charge les activités commerciales de son mari (en l'absence de celui-ci). Par contre, on l'enjoint dès le départ à l'obéissance complète à son époux : « [1]An only wife, with deep, intimate trust, treats her husband like a god and always acts in ways compatible with him. [2]Following his thinking, she takes on herself his cares about the household. » (Vātsyāyana : **4** : I : 1-2. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Il faut bien que quelqu'un s'occupe du foyer pendant que monsieur vaque à ses occupations oisives... Par contre, dans mon corpus, on ne parle jamais du partage des tâches domestiques : en ce sens, la littérature kāmasūtraïenne ressemble un peu à la pornographie, dans laquelle le quotidien et la routine sont exclus (sauf lorsque les femmes au foyer sont « en chaleur », cf. Arcand, 1991).

On peut voir une certaine logique entre ce que le texte de Vātsyāyana présente comme un comportement sexuel féminin normal (soumise, inexpérimentée, puérile), comme l'âge idéal de la partenaire et son état (cadette, vierge[663]), et comme conduite de la part de l'épouse (docile, efficace, subalterne du mari auprès des serviteurs). Pour l'homme, la femme est son complément : il est certes incomplet sans elle, mais le mariage lui apporte avant tout des avantages tangibles et indiscutables.

Dans mon corpus, certains auteurs reprennent, sans la remettre en question, cette idée de la séparation des rôles masculins et féminins en actif et passif[664]. Pour quelques-uns, il s'agit d'un emprunt à Vātsyāyana (Barua, 2001 : 13; Basu, 2001 : 55H; Doniger et Kakar, 2002 : lxviii; Upadhyaya, 1965 : 39). Par contre, d'autres remarquent (avec un certain plaisir) dans le *Kāmasūtra* une égalité entre les hommes et les femmes : « On [Vātsyāyana] insiste sur le fait que chaque amant doit faire à l'autre ce que celui-ci lui a fait : baiser pour baiser, caresse pour caresse, coup pour coup. » (Pilon, 2001 : 27. Cf. Comfort, 1963 : 127).

Par contre, il s'agit d'un thème qui reste souvent sous-entendu (donc, plus difficile à détecter et à critiquer). Il faut ainsi analyser les textes avec un certain soin pour y voir des présupposés sexistes. Par exemple, dans ses conseils sur la séduction, Hooper (2002 : 24-27), afin de « donner de soi une

---

[663] Hooper (2002 : 142-143) propose d'ailleurs une mise en scène où la femme joue l'innocente vierge (avec des habits blancs) et se laisse faire l'amour par l'homme « expérimenté ».

[664] Jeannière (1969 : 136) notait aussi le comportement sexuel centré sur le pénis chez les hommes et diffus dans tout le corps chez les femmes, principe qu'on retrouve également dans mon corpus (cf. Hooper, 2002; Sussman, 2001, 2002; Wikoff et Romaine, 2003).

image sexy » (Hooper, 2002 : 24), recommande pour les femmes l'usage de talons hauts, de « robes, jupes et pantalons moulants » (Hooper, 2002 : 27), de parfum léger et de lingerie fine, tandis que les hommes se font suggérer des sous-vêtements « propres et en bon état [!] » (Hooper, 2002 : 27) et de vêtements de bonne coupe de style sport (en fait, les conseils pour les femmes sont plus nombreux que pour les hommes). On s'attend à ce que la femme se fasse belle, pour que l'homme la remarque et fasse les premiers pas. Des auteurs présentent des manières où la femme prend les devants dans la relation sexuelle, mais on doit d'abord y mettre beaucoup d'encouragements (cf. Dean, 2002; Hooper, 2002; Sussman, 2001).

De la même façon, on retrouve dans Basu un plaidoyer sur l'éternel féminin :

> Nous avons autant de mots, sinon plus, pour décrire la femme que l'amour car elle est toujours le pivot autour duquel tourne la quête de celui-ci. Simultanément, elle est cet horizon fuyant qu'il nous tarde d'atteindre. Éternel sujet de dissertation, elle a l'insigne privilège de symboliser intégralement, quoique imparfaitement dans son expression, le thème de l'amour lui-même.
> Est-ce la beauté de son visage et de ses courbes que l'homme recherche depuis le fond des âges? Ou est-ce l'intimité de son cœur et sa noblesse? Ou encore, est-ce son caractère enclin à tout embrasser?
> C'est là une question à laquelle l'homme n'est pas prêt de répondre, si jamais il y parvient, car beaucoup ont déjà essayé et peu ont réussi. (Basu, 2001 : 7F[665])

Étrangement, dans le même livre, mais dans la partie pour les hommes, on retrouve un rejet implicite de l'essentialisme féminin : « Connaître la femme. Cette courte phrase exprime un projet beaucoup plus aisé à concevoir qu'à réaliser, car la femme ne se ramène pas à une formule constituée d'éléments connus qui se combinent en une vérité absolue[666]. » (Basu, 2001 : 21H).

Certains fantasmes sont loin d'être innocents. Par exemple, Doniger et Kakar (2002 : xl-xli) font état d'une relation entre le pouvoir, le désir et le fantasme de possession :

> Without an imagined violence, however minimal, attenuated, and distant from awareness, many men fail to be gripped by powerful sexual excitement; aggressiveness towards the woman is as much a factor in their potency as are their loving feelings. One of the major fantasies of such men is of taking by force that which is not easily given; some imagine the woman not wishing to participate in the sexual experience but then being carried away by the man's forcefulness despite herself. (Doniger et Kakar, 2002 : xl-xli).

Hooper (2002 : 46-47, 54-55, 138-141) fait également état de divers jeux sexuels et des fantasmes basés sur la domination et la soumission : la femme dominatrice et tentatrice (mais qui refuse de se déshabiller et de faire l'amour); les mises en scène avec la femme en vêtements de cuir ou de

---

[665] Cf. Sussman, 2001, 2002

[666] Cf. les vertus féminines (ici aussi essentialistes) de l'époque victorienne décrites par Burton (1985 : 174) : « The subtlety of women, their wonderful perceptive powers, their knowledge, and their intuitive appreciation of men and things [...]. ».

plastique noirs, avec cravache et fouet, dans lequel l'homme est nu et soumis ou bien avec la femme nue (yeux bandés) et l'homme tout habillé; voire même d'un guide à l'intention de la femme pour faire des *stripteases*[667].

Dans son analyse des rôles de genre à travers les manuels de savoir-vivre, Picard (1995 : 35-42) parle d'identités « hiérarchiques », « symétriques », « complémentaires ». Le *Kāmasūtra* classique réclame également la stricte séparation des sexes et des classes sociales (castes). Par contre, les produits dérivés, par leur iconographie « hors du monde » (nudité, pas de décor, pas de temps, donc sans classes sociales) ne renferment plus qu'une séparation des sexes et des orientations sexuelles. Encore faut-il préciser que, dans certains cas (par exemple : Hooper, 2002), les rôles de genre (passivité/activité) peuvent être réversibles.

Les versions pour les gays sont à cet égard (pour les *Kāmasūtra* classiques et modernes) des exceptions : on y présente l'homosexualité, qui peut être considérée comme un défi à la séparation des sexes par rapport à la sexualité. Ces livres présentent tout simplement une norme autre, mais norme tout de même, puisqu'elle s'inscrit dans un univers culturel de plus en plus partagé (et de moins en moins permissif? Cf. Guillebaud, 1998 : 410-416).

Par contre, on se rappellera que certains auteurs n'hésitent pas à présenter les sexualités masculines et féminines comme irrémédiablement (voire même physiquement et littéralement) séparées : en témoignent les versions genrées (démarcation entre une partie pour les hommes et une pour les femmes) des Basu (2001), Joshi (1994) ou A. Taylor (2002) et celles pour les femmes de Sussman (2003) et Verma (1995). Plus spécifiquement, on retrouve dans Petersen et autres (1997 : 16-17) une liste des dix activités sexuelles préférées des hommes et des femmes, qui diffèrent passablement : à la question « Existe-t-il un guide général des préférences sexuelles? », on répond par le résultat d'un questionnaire de l'Association for Research Inc (compilé pour Gerber, 1981 : 67-69). On obtient donc, par ordre de préférence :

> [Pour les femmes hétérosexuelles] 1. Recevoir un léger cunnilingus par un homme sur le clitoris (on insiste bien sur "léger"); 2. Recevoir une légère stimulation du clitoris par le doigt d'un homme; 3. Se livrer à l'acte en étant à cheval sur l'homme; 4. Se livrer à l'acte en variant souvent les positions; 5. Se faire lécher (légèrement, bien entendu) le clitoris tout en pratiquant la fellation (soixante-neuf); 6. Pratiquer des massages sur tout le corps d'un homme; 7. Masturber un homme; 8. Être caressée, embrassée et stimulée – avec les mains ou la bouche – par deux hommes, puis passer à l'acte avec l'un d'eux pendant que l'autre caresse légèrement les seins et le clitoris; 9. Se masturber; 10. Pratiquer la fellation de base.
> Au cas où vous ne l'auriez pas compris, le mot clé, dans cette énumération, c'est "léger". [...]

[667] Cf. Spayde, 1996 : 57; Sussman, 2001 : 4e de couv.; Wikoff et Romaine, 2003 : 75.

> À titre de comparaison, la même très sérieuse association cite les dix activités sexuelles que préfèrent les hommes hétéro (par ordre de préférence) : 1. Fellation faite par une femme et menant jusqu'à l'orgasme; 2. Avoir des rapports avec une femme en variant, à intervalles réguliers, la position; 3. Avoir des rapports avec deux femmes nues en changeant, à intervalles réguliers, les activités; 4. Jouer avec la poitrine d'une femme; 5. Avoir un rapport anal avec une femme; 6. Pratiquer le cunnilingus à une femme pendant que celle-ci effectue une fellation (soixante-neuf); 7. Se livrer à des actes sadomasochistes (légers, pas trop sévères) avec une femme; 8. Se faire masturber par une femme; 9. Pratiquer le cunnilingus de base; 10. Se masturber.
> Les mots clés, vous l'aurez remarqué, sont "varier les positions" et "changer les activités", le tout à "intervalles réguliers". (Petersen et autres, 1997 : 16-17).

Que plusieurs personnes y trouvent leur compte ne me choque pas : par contre, l'idée que la relation sexuelle passe nécessairement (puisqu'on ne prend jamais la peine de réfléchir sur la question[668]) par la question du pouvoir et de qui en est détenteur me trouble. Il s'agit, lorsqu'on le propose, d'inverser les rôles « naturels » (où l'homme domine la femme) le temps d'un ébat ou de confirmer un « état de fait » en disant que, de toute façon, les hommes rêvent de violer les femmes qui, elles, rêvent de subir cet acte. Tant de simplifications me laissent songeuse. À moins qu'on ne fasse référence à cette éternelle « guerre des sexes », si chère à nos débats télévisés...

Certains résumeront la situation en déclarant que l'opposition entre les genres se traduit « autant sur le mode d'une lutte et d'un défi que d'une quête amoureuse[669] » (Jeannière, 1969 : 130) et mériterait des discussions pour construire une égalité qui ne soit pas la négation de l'un ou de l'autre[670]. De plus, il faut ajouter que la sexualité comme concept frôle presque constamment l'amour, en tant qu'émotion et en tant qu'une des valeurs dominantes dans les sociétés occidentales pour les rapports de genres. Mais que rajouter à l'analyse de l'amour, qui n'a pas déjà été dit ou écrit, comment saisir cet insaisissable moment de grâce et de douleur[671]? On voit encore poindre la nécessité de négocier cette égalité entre les hommes et les femmes : il existe encore un certain flou dans les rôles de genre (si la femme et l'homme travaillent à l'extérieur, comment prendre soin des enfants, qui fera le

---

[668] En fait, seul Spayde (1996 : 56) se prononce clairement contre le patriarcat et le sexisme. Peut-on le prendre au sérieux? J'en doute.

[669] Cf. Barthes, 1977 : 223 (italiques de Barthes) : « La langue (le vocabulaire) a posé depuis longtemps l'équivalence de l'amour et de la guerre : dans les deux cas, il s'agit de *conquérir*, de *ravir*, de *capturer*, etc. »

[670] Badinter, 1986; Debergé, 2001 : 14-16; Jeannière, 1969 : 130-160. Ajoutons à cette liste les « phénomènes révélateurs » de Debergé (2001 : 15) qui prouvent que notre société, si elle tend à l'égalité, ne reconnaît pas que les genres sont différents : « [...] la crise de la paternité qui conduit de plus en plus les femmes à jouer un double rôle paternel et maternel, un modèle unique de réussite sociale qui ajoute à la fragilisation du lien paternel l'écartèlement de certaines mères entre leurs obligations professionnelles et leurs responsabilités maternelles, la normalisation de l'homosexualité comme une "simple" variante de la sexualité, une éducation différenciée où la mixité est certes source de bienfaits mais où l'on aide peu les garçons et les filles à accueillir leur identité masculine ou féminine, enfin l'idée que la différence sexuelle n'a de portée ni spirituelle ni intellectuelle. » (Debergé, 2001 : 15). Si certaines de ces idées dénotent des préjugés implicites (par exemple au sujet de l'homosexualité), on peut en retenir quelques-unes, par exemple que les rôles féminins et masculins en général sont en reconstruction ou en renégociation.

[671] Cf. Alberoni, 1981; Barthes, 1977.

ménage?), d'où, probablement, une redéfinition possible des genres, dans laquelle une femme pourrait être séductrice sans subir de jugements péjoratifs[672], et où un homme pourrait décider de se faire beau en attendant la princesse charmante (ou le prince)... Cependant, il faut bien apprendre à supporter l'autre sexe, puisque la norme est encore au couple hétérosexuel, où le partenaire est l'ami, l'amant, le confident, et la personne avec qui on partage ses plaisirs…

4.2.2.3 Prestige des plaisirs

Dès le départ, j'ai indiqué mon intention de ne pas évacuer la question du plaisir, sujet souvent évité en sciences humaines, qui constitue pourtant un aspect primordial de la sexualité humaine, ainsi qu'un objet d'inquiétudes. Nous verrons ici comment cette importance se manifeste, tandis que l'utilisation du *Kāmasūtra* est justifiée par cette quête jamais achevée. Tout d'abord, du côté du *Kāmasūtra*, le plaisir sera traité en tant que but de l'Homme (*kāma*), tandis qu'on s'intéresse au plaisir sexuel chez les femmes et à sa portée pour les courtisanes. Pour l'Occident, le lien entre la fidélité et le plaisir sera examiné, ainsi que l'instrumentalisation de la sexualité en général, le plaisir comme obligation et l'orgasme féminin.

Avant de voir dans le détail le traitement du plaisir dans le *Kāmasūtra*, rappelons qu'il s'agit d'un livre sur *kāma*, le désir et le plaisir. On ne saurait s'étonner de l'importante place qu'occupe la notion de plaisir à travers tout le texte de Vātsyāyana! Ainsi, dès le départ, l'auteur salue les trois buts de l'Homme (*dharma, artha* et *kāma* : **1** : I : 1), puis s'engage dans une description de chacun d'eux (particulièrement pour leur rôle respectif) en **1** : II[673]. Si certains pragmatistes, comme l'explique Vātsyāyana (**1** : II : 32-41), sont contre un comportement qui s'approche de l'hédonisme et condamnent ceux qui font une priorité de *kāma*, l'auteur du *Kāmasūtra* considère que : « Pleasures are a means of sustaining the body, just like food, and they are rewards for religion [*dharma*] and power [*artha*]. » (Vātsyāyana, **1** : II : 37 (extrait). Trad. de Doniger et Kakar (2002). Termes entre crochets rajoutés par moi). Il fait cependant remarquer que les plaisirs ont des défauts et peuvent devenir problématiques (**1** : II : 38). Ainsi, *kāma*, comme but de l'Homme, doit être recherché après *dharma* et *artha*, alors que : « *Undertake any project that might achieve / the three aims of life, or two, or even just one, / but not one that achieves one / at the cost of the other two*[674]. » (Vātsyāyana, **1** ; II : 41. Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)). Rappelons aussi

---

[672] Ce qui nécessiterait l'élimination du double standard... (cf. Barua, 2001 : 13, 108; Basu, 2001 : 59H-61H; Giddens, 1992).

[673] Cf. p. 161 pour l'extrait de Vātsyāyana (**1** : II : 7-15).

[674] Cf. Vātsyāyana (**7** : II : 53) pour un autre appel à la tempérance.

que le trivarga est en fait une hiérarchie de valeurs, et que kāma s'y retrouve au dernier rang : il devrait donc être réalisé *après* les autres (cf. p. 159 et sqq,).

Dans le livre **2** (I : 9-33), nous avons droit à un long débat sur la question de l'orgasme des femmes : Vātsyāyana reprend les arguments de divers auteurs et les contredit[675]. Nous pouvons y apprendre que Vātsyāyana considère qu'il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme sur l'expérience sensuelle : tous deux éprouvent de la jouissance, qui n'arrive par contre pas nécessairement au même moment, ni avec les mêmes méthodes. En fin de compte, Vātsyāyana recommande de s'assurer que la femme ait un orgasme avant l'homme : « *Since there is no difference in the species / of a couple, they seek a similar sensual pleasure. / Therefore the woman should be treated in such a way / that she achieves her sexual climax first.* » (Vātsyāyana : **2** : I : 30. Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)). Voilà qui fera plaisir (c'est le cas de le dire!) aux tenants du féminisme... D'autant plus que Vātsyāyana (**2** : VIII : 17-18) donnera les signes annonciateurs de l'orgasme chez la femme, histoire d'être certain qu'elle soit satisfaite[676]. Vātsyāyana donnera divers conseils pour faire jouir la femme[677], tandis que plusieurs techniques sexuelles doivent se poursuivre jusqu'à l'orgasme[678]. Est-il étonnant, après cette insistance sur le plaisir des femmes, de lire le chapitre **7** avec ses aphrodisiaques et ses recettes contre l'impuissance masculine? On constate également l'idée (inquiétante par ses conséquences) que la femme est dirigée par ses désirs (et ses plaisirs : cf. **6** : VI : 52-53) : *kāma* sera la source de l'adultère féminin (**5** : III : 27), de pratiques lesbiennes pour les habitantes des harems (**5** : VI : 1), tandis que certaines

---

[675] Cet argument se fait en trois parties. Premièrement (**2** : I : 10-17), Auddalaki dit que les femmes ne peuvent pas atteindre l'orgasme, mais qu'elles éprouvent une démangeaison, calmée par l'acte sexuel. Vātsyāyana rétorque que, comme on ignore les sensations exactes de l'orgasme masculin, comment savoir qu'une femme n'éprouve pas d'orgasme? Parce qu'elle ne désire pas faire cesser l'acte sexuel (contrairement à l'homme), ce qui expliquerait la préférence féminine pour les hommes capables de faire l'amour longtemps (mais ce dernier argument n'est pas un signe d'orgasme chez la femme). Deuxièmement (**2** : I : 18-22), les disciples de Babhravya prétendent que la femme jouit continuellement, alors que l'homme doit attendre la fin de l'acte. Cependant, pour Vātsyāyana, la passion chez la femme grandit graduellement, et le désir d'arrêter l'acte sexuel survient lorsqu'il y a manque de lubrification. Troisièmement (**2** : I : 23-30), Vātsyāyana intervient pour donner son opinion : l'expérience sensuelle de la femme est la même que celle de l'homme (puisqu'ils sont de la même espèce). Par contre, on peut objecter que les méthodes pour parvenir à l'orgasme et que les désirs masculin et féminin diffèrent parce qu'ils sont de natures physiques différentes (il est actif, elle est passive, d'où des désirs différents).

[676] « [17]The signs that a woman is reaching her climax are that her limbs become limp, her eyes close, she loses all sense of shame, and she takes him deeper and deeper inside her. [18]She flails her hands about, sweats, bites, will not let him get up, kicks him, and continues to move over the man ever after he has finished making love. » (Vātsyāyana : 2 : VIII : 17-18. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

[677] Vātsyāyana : **2** : I : 37 [femmes délicates]; VI : 45-46 [plusieurs jeunes hommes pour une seule femme].

[678] Vātsyāyana : **2** : VII : 11-12 [gifles entre les seins]; VII : 20 [coups entre les cuisses de la femme et sur ses côtés]; IX : 23 [technique de fellation], X : 15-16, 21-25 [différentes catégories d'actes sexuels, qui ont le plaisir comme but avant toute autre considération].

courtisanes délaisseront toute pudeur pour un homme qui pratique le cunnilingus (**2** : IX : 39), pratiques hautement répréhensibles pour l'époque[679].

Mais la question se complique avec les courtisanes (et les prostitués [**2** : IX : 3-5]), qui se servent de *kāma* pour obtenir *artha* (richesse, possessions matérielles). Vātsyāyana déclare qu'elles prennent aussi du plaisir à leur art : « Courtesans find sexual pleasure and a natural way of making a living in their sexual relations with men. [2]Doing it for sexual pleasure is natural, and for gain is artificial, [3]but she makes the artificial, too, appear natural, [4]because men trust women who are driven by desire.» (Vātsyāyana : **6** : I : 1-4. Trad. de Doniger et Kakar (2002)). Elles se serviront donc du plaisir comme d'une arme, en usant tantôt pour convaincre les clients de leur amour pour eux et prétendre qu'elles aiment ce qu'ils préfèrent sexuellement (**6** : II : 22), tantôt pour s'en débarrasser, se refusant à eux et se montrant dégoûtées par l'acte sexuel[680] (**6** : III : 42). Cependant, au-delà de cette approche calculatrice, les courtisanes prendront en compte leur propre plaisir lorsque viendra le temps de choisir un amant (**6** : VI : 5, 23, 30).

D'un autre côté, dans mon corpus, on fait valoir le lien entre la satisfaction sexuelle et la fidélité du partenaire[681] ou, encore plus prosaïquement, la possibilité d'améliorer les performances sexuelles (surtout chez les hommes)[682]. Ce dernier élément pourrait expliquer la fascination pour la section du *Kāmasūtra* sur les aphrodisiaques (**7** : I)[683].

---

[679] Cf. p. 200 et sqq. sur l'amour oral peu moral. Plusieurs auteurs indiens considèrent les femmes comme de douces créatures qu'il faut protéger de leur propre bêtise en les empêchant de commettre des actes répréhensibles (lire « adultères » ou « subversions » [Chand, 1972 : 275-277]). De plus, on s'entend sur le fait que les femmes ont une insatiabilité sexuelle : elles auraient une sexualité plus forte que celle des hommes (jusqu'à huit fois selon l'*Anangaranga*) (Thomas (1960 : 48, 52, 54). Ainsi, on considère que l'amour du scandale et le désir sexuel de la femme en font un être impossible à contrôler et dont la passion est perpétuellement débridée. De plus, on prétend que peu importe le traitement qu'elle reçoit, une femme réclamera autre chose (Thomas, 1960 : 52). Une légende, celle de Bhangasvana, prétend qu'un homme changé en femme a refusé de reprendre sa nature originelle, puisque le sexe lui offrait plus de plaisir en tant que femme et que rien sur terre ne pouvait égaler cette jouissance (Thomas, 1960 : 54). Selon Chand (1972 : 278-279), une femme inassouvie, quelle que soit sa condition ou la situation, prendra invariablement un amant.

[680] « [42]She is upset by the things he does for her when they are making love. She does not offer him her mouth. She keeps him away from between her legs. She is disgusted by wounds made by nails or teeth. When he tries to hug her, she repels him by making a "needle" with her arms. Her limbs remain motionless. She crosses her thighs. She wants only to sleep. When she sees that he is exhausted, she urges him on. She laughs at him when he cannot do it, and she shows no pleasure when he can. When she notices that he is aroused, even in the daytime, she goes out to be with a crowd. » (Vātsyāyana : **6** : III : 42. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

[681] André Berry, cité dans Ramsay et autres 2002 : 229

[682] Bourgeron, 2001 : 67, Comfort, 1963 : 124, 125; Doillon, 2002 : 11; Doniger, 2004 : 21; Sinha, 1997 : 10.

[683] Barua, 2001; Bourgeron et autres, 2001; De, 1997; Dean, 2002; Doniger, 2004; Dutt et Vātsyāyana, s.d., Johnson, 2000; Pilon, 2001; Pinkney, 2002; Ramsay et autres, 2002; Sonntag, 2001, 2002; Wikoff et Romaine, 2003. Notons également que Dash et Ramaswamy (2001) ont écrit un livre entièrement sur le sujet des aphrodisiaques indiens, tandis que l'*Anangaranga*, selon Doniger et Kakar (2002 : liii) serait un condensé des livres **2** (sur les techniques sexuelles) et **7** (sur les aphrodisiaques) du *Kāmasūtra*. Cette combinaison se retrouve également chez Bourgeron (2001) et dans Vātsyāyana (2005).

On offre des listes d'actions à poser (« appuyez ici, faites cela » tout en nous garantissant le plaisir), qui contribuent à ou découlent de l'instrumentalisation de la sexualité. Je fais référence ici au phénomène identifié notamment par Charles Taylor (1992 : 15-20), qu'on appelle la « primauté de la raison instrumentale » (Taylor, C., 1992 : 15) et qui consiste en la recherche de moyens simples, efficaces et productifs pour atteindre un but : « La liberté vous permet de faire ce que vous voulez et un recours plus systématique à la raison instrumentale vous permet de satisfaire vos désirs quels qu'ils soient. » (Taylor, C., 1992 : 35). Ces moyens consistent la plupart du temps en l'utilisation de la technologie. Or les produits dérivés du *Kāmasūtra* offrent une vision très mécanisée de la sexualité : il suffit de stimuler convenablement (et le manuel est là pour nous dire comment) les organes sexuels de l'un ou de l'autre partenaire pour parvenir à l'orgasme, qui est le but ultime de toute relation sexuelle. On en vient presque à garantir la jouissance, sur un modèle marchand, tandis que le plaisir et la sexualité sont devenus des marchandises (Guillebaud, 1998 : 103-133).

Une sexualité sans jouissance est clairement ratée. Entre les tenants de la révolution sexuelle qui prône l'utilité du plaisir (Reich, 1968, 1970), les militant(e)s (à tendances) féministes qui en réclamaient (et le font encore) l'accès pour les femmes[684], on en serait même venu, selon Guillebaud (1998), à subir sa tyrannie – à tel point qu'on doive parfois rééduquer des obsédé(e)s de l'orgasme en leur disant qu'il est normal de ne pas toujours jouir[685]. Le plaisir est devenu une obligation (d'ailleurs leitmotiv dans la publicité) : « Le libre accès au plaisir a déjà cessé d'apparaître comme une simple *libération* pour devenir – aussi – une *injonction* constitutive de l'époque, une *sommation* de la bien-séance moderne. » (Guillebaud, 1998 : 136. Italiques de Guillebaud). Le droit à l'orgasme devient le devoir de l'orgasme (cf. Guillebaud, 1998 : 152-153).

Cependant, cette idée fixe repose sur un (triste) constat : il est plus facile pour un homme d'éprouver de la jouissance que pour une femme (même si celle-ci en obtiendrait davantage que celui-là) et l'orgasme féminin est devenu un enjeu, un but à atteindre absolument, bien qu'il soit dangereux[686]. Une importante majorité de femmes doit en effet à la stimulation du clitoris ses orgasmes[687]. Par contre, dans le *Kāmasūtra* lui-même, le clitoris n'est pas spécifiquement identifié :

---

[684] Cf. Bruckner et Finkielkraut, 1977; Van de Velde, 1972.

[685] Cf. Hooper, 2002; Wikoff et Romaine, 2003 : 194 (« Climax should be the outcome, not the goal, of sexual loving. » [Wikoff et Romaine, 2003 : 195]). Également, le discours sur la jouissance féminine sert à justifier notamment les attaques contre les mutilations génitales féminines, en faisant un lien entre l'absence de plaisir sexuel et l'ablation du clitoris (Cf. Erlich, 1986 et 1991; Hosken, 1983; Lefeuvre, 1988 et 1997).

[686] Cf. Hendrix, 2003 : xxi; Bruckner et Finkielkraut, 1977. Ce danger n'est pas vraiment défini de façon précise.

[687] Cf. Hite, 1977; Sussman, 2001, qui décrit même les positions de coït préférables pour exciter le clitoris; Upadhyaya, 1965 : 19-20; Wikoff et Romaine, 2003. Ce droit des femmes à la jouissance sexuelle est un renversement par rapport à Freud (1951, 1985a et 1985b) qui considérait le plaisir clitoridien comme puéril et inférieur au vaginal.

on ne parle que de l'ensemble des organes génitaux féminins, sous le terme de « yoni[688] » et le cunnilingus y est pratiquement absent (en tout cas, jamais détaillé).

Dans l'ensemble, dans mon corpus, et, je le souligne, contrairement à ce qu'on retrouve dans le *Kāmasūtra*, le plaisir prend la première place, est la raison principale de l'écriture de beaucoup des textes analysés ici, et devient une rhétorique servant à faire vendre des marchandises. Sans vouloir minimiser l'importance du plaisir dans le *Kāmasūtra*, j'aimerais souligner ici l'image hautement idéalisée de l'époque de Vātsyāyana qui est transmise par les produits dérivés. On dira par exemple que :

> Ancient Indians never hesitated to speak about sex and to discuss sex-problems. They knew that the pleasure arising from sexual sport is incomparable with any other pleasure. So men were trying to get the confidence of the women whom they desired. They were expressing their love towards them openly. Even women were requesting for sex-sport to those men whom they liked. They were wooing and beguiling those persons for sexual pleasure[689]. (Hampiholi, 1988 : 4).

Oui, le *Kāmasūtra* parle du plaisir. Non, il ne s'agit pas d'un livre qui prône la recherche à tout prix de l'orgasme ou une conception égoïste du plaisir personnel : si l'homme prend les moyens de faire jouir la femme, celle-ci n'y mettra pas moins d'efforts. Il s'agit même d'un des buts de faire lire le *Kāmasūtra* aux femmes, c'est-à-dire de faire d'elles des personnes accomplies, intéressantes, agréables et plaisantes pour les hommes. L'Occident a fait de la sexualité l'un de ses discours préférés, tout en insistant sur le plaisir comme unique but de la sexualité. En évacuant et en oubliant la reproduction dans celle-ci, nos sociétés contemporaines occidentales ont également éclipsé l'une des deux bases de la sexualité et il en résulte un certain nombre d'aberrations dans nos pratiques et nos conceptions des sexualités (dont je ne traiterai pas ici plus en détail). Justement, l'une de ces bizarreries consiste à déclarer que tout se vaut en matière de sexualité, ce qu'on peut nommer un relativisme sexuel, et qui fera l'objet de la prochaine section.

4.2.2.4 Un relativisme sexuel

On assiste depuis quelques années à une tendance au relativisme[690] (notamment avec la mode du « politiquement correct »). On retrouve dans la littérature kāmasūtraïenne d'étranges relents de cette

---

[688] Cf. p. 95 pour une critique de l'utilisation de ce terme.

[689] Cf. les statistiques de fréquence des références aux livres **2** et **7** du *Kāmasūtra* (Annexe 4, p. 329).

[690] Herskovits (1952 : 69-70) écrit : « Le véritable centre du relativisme culturel est la discipline sociale qui provient du respect des différences – du respect mutuel. Reconnaître la valeur de plusieurs modes de vie, c'est affirmer les valeurs de chaque culture. Cette reconnaissance vise à comprendre et à harmoniser les buts, non à juger et détruire ceux qui ne rejoignent pas le nôtre. L'histoire de la culture nous apprend que tout important qu'il soit d'étudier les parallélismes dans les civilisations humaines, il n'est pas moins essentiel de discerner les différents moyens que l'homme a mis en œuvre

tendance. Pour illustrer ce penchant, je toucherai quelques mots sur le langage érotique et ses caractéristiques, puis j'analyserai la présentation de la sexualité dans les produits dérivés et le relativisme dans les produits dérivés ainsi que dans le *Kāmasūtra*.

Nous avons vu brièvement (p. 150-151) l'analyse de Foucault (1976) sur les discours et les moyens de contrôle de la sexualité. Il faut ajouter qu'il existe une différence entre le discours médiatisé « ordinaire », dans lequel on cherche à ne choquer personne, et celui de la consommation pornographique de la sexualité[691]. Wald Lasowski (1998 : 10-13) décrivait la particularité du langage érotique en ce qu'il doit évoquer l'image, exciter le lecteur. On se retrouve pourtant alors avec des problèmes de censure, même au sein d'une époque jugée particulièrement permissive (cf. la mode du « politiquement correct »), comme le décrivait Diderot dans un plaidoyer contre l'hypocrisie didactique :

> Vilains hypocrites, laissez-moi en repos. Foutez comme des ânes débâtés; mais permettez-moi que je dise foutre; je vous passe l'action, passez-moi le mot. Vous prononcez hardiment tuer, voler, trahir, et l'autre vous ne l'oseriez qu'entre les dents! [...] Et que vous a fait l'action génitale, si naturelle, si nécessaire et si juste, pour en exclure le signe de vos entretiens, et pour imaginer que votre bouche, vos yeux et vos oreilles en seraient souillés? (Diderot, Denis (1771) : *Jacques le fataliste*, cité in Wald Lasowski, 1998 : 11).

Les produits dérivés du *Kāmasūtra* sont des livres destinés au grand public et cherchent surtout à ne pas choquer, à ne pas s'impliquer dans des débats sociaux. Le couple (hétérosexuel, de même âge, de même couleur de peau) y est présenté en dehors du contexte social : il n'y a pas de vêtements, pas de décor dans la plupart des cas, c'est-à-dire pas de repères socio-économiques (métier, richesse, occupations hors du contexte sexuel)[692]. On y retrouve une normalisation, qui s'insère parfaitement dans la sphère médiatique parce qu'elle véhicule les mêmes valeurs.

---

pour satisfaire ses besoins. » À partir de cette définition, le relativisme culturel absolu postule qu'il n'existe qu'un seul principe, soit l'égalité de toutes les cultures. Il est cependant difficile de soutenir cette position face à certaines pratiques (on donne souvent l'exemple des mutilations génitales féminines, telle l'excision) (Lefeuvre, 1997 : 277-278; Massé, 2000). Il faut également noter le relativisme éthique, qui « [...] soutient qu'il n'existe pas de normes morales "vraies" pour tous, ni de principes universels de devoir ou d'obligation morale. Toute vérité est contingente, inscrite dans un contexte social, culturel et historique. Face à l'indétermination des principes absolus, les jugements moraux sur le bien et le mal ne sont possibles qu'à l'intérieur d'une culture donnée. Ainsi, le seul critère permettant de porter un jugement sera celui de la conformité des comportements d'un individu aux normes acquises à travers les processus de socialisation et d'enculturation. » (Massé, 2000 : 15).

[691] J'ai d'ailleurs utilisé une petite partie de ce qui constitue la littérature érotique dans le cadre de cette analyse.

[692] Il s'agit d'un couple idéalisé, puisque le choix du partenaire se fait justement sur des bases comme l'âge, le genre, la parenté, l'ethnie et la classe sociale (Houseman et Bonte, 2004; Bonte, 2004).

Dans d'autres cas, le relativisme se dessine comme une remise en question de certaines implications dans la littérature kāmasūtraïenne. Ainsi, Spayde (1996) conteste les noms à saveur animale donnés aux positions de coït (cf. 4.2.1 : « Du côté de la nature : ... », p. 205 et sqq.). Il justifie sa démarche (écrire ou, tout au moins, souhaiter un « Politically Correct Kama Sutra ») par la nécessité d'enlever ce qui pourrait déplaire à certaines parties de la population. Ainsi, Spayde (1996 : 56) décrit la société occidentale comme « postpatriarcal, postcolonial, postgender, and perhaps even postcoital » et propose une lecture « neutralisée » du style kamasutraïen. Par exemple, il décrit la montée du désir masculin par cette métaphore : « The man's loins grow warm with desire, which as it mounts to his Heart chakra[693] is transformed into an awareness of the history of female subjugation. » (Spayde, 1996 : 56). Étrangement, toutes les transformations proposées par Spayde (contre le sexisme, contre la domination d'un genre sur l'autre ou de la nature, contre l'exploitation de la nature et contre l'intolérance religieuse) sauf une (la séduction) se terminent par quelque chose qui ressemble à un échec de la relation sexuelle : soit la méditation puis le sommeil, soit la perte de l'érection chez l'homme. Doit-on en conclure que la sexualité « politiquement correcte » est destinée au fiasco et qu'une dose d'inconvenance, de fautes, de grossièretés soit nécessaire à une « bonne » relation? Rajoutons que les pratiques sexuelles proposées dénotent un parti pris : ainsi, s'il mentionne l'homosexualité féminine, son pendant masculin reste absent. On reste encore et toujours avec l'idée d'une sexualité plus ou moins conventionnelle.

Au-delà de l'aspect cocasse de la démarche (et de ses résultats!), Spayde (1996) donne une démonstration du malaise provoqué par certains passages du *Kāmasūtra*. Le problème, à mon avis, serait plutôt du côté du manque de mise en contexte du texte lui-même. Doit-on tenir rigueur à un auteur d'être de son époque? Surtout qu'il fait preuve justement d'un relativisme éthique :

> *The sexual techniques cannot be used*
> *at all times and on all women.*
> *The methods must be chosen according to*

---

[693] *Chakra* : « "Roue, disque", nom sanskrit donné à de nombreux objets en forme de disque plat et parfois appliqué au soleil. Dans l'Inde ancienne, c'était un disque d'or, de cuivre ou de fer qui était le symbole de la puissance d'un roi "Chakravartin" (qui fait tourner la roue du devenir des hommes). C'est, dans l'iconographie hindoue, un des symboles de Vishnu, une arme divine ayant le pouvoir de détruire les ennemis comme l'éclair; alors représenté comme une roue à huit rayons il est aussi appelé Sudarshana "Splendide à regarder". Ce Chakra représente la puissance sans limites de l'esprit, ce qui tranche l'ignorance, les passions et les démons.

Dans la Kundalinî-yoga il y a six Chakra spirituels représentés souvent par des fleurs de lotus et qui marquent la progression de l'énergie sexuelle féminine (Kundalinî) le long de l'épine dorsale du corps spirituel de l'homme, à travers les "canaux" appelés *nadî* et *pingala* qui les relient entre eux. [...] *Anâhata* [le chakra du cœur] correspond à Îshâ, au Vent (*Vâyu*), au toucher. Il est gris et possède 12 pétales. Il se trouve derrière le cœur. » (« Chakra », in : Frédéric, 1987a : 262. Italiques de Frédéric. Termes entre crochets rajoutés par moi).

> *the part of the body, the region, and the time*[694]. (Vātsyāyana : **2** : VII : 35. Trad, et italiques de Doniger et Kakar (2002)).

Dans Johnson (2000 : 11), on poursuit sur le même thème : le travail de Vātsyāyana « [...] qui rend avant tout hommage aux valeurs humaines, est aussi un hymne à la tolérance et à la raison. » On souligne également à gros traits qu'il favorisait l'éducation chez les femmes, autre preuve de son absence [?] de sexisme et de sa modernité[695].

En soi, la rectitude politique dans le discours n'est pas nécessairement mauvaise : on s'en plaint, certes, mais le but de l'exercice n'est-il pas avant tout d'éviter de nuire à l'Autre? Les problèmes surviennent (comme souvent) dans les excès d'une telle démarche : langue de bois, refus de nommer les problèmes et les difficultés, voire de reconnaître la réalité... Que penser d'un *Kāmasūtra* relativiste? D'un texte qui évacue les stéréotypes, les préjugés sexistes, racistes ou homophobes? Voilà qui s'attaque à l'anthropologie et à son éthique... En plus, si on vise à rentre les rapports sexuels moins dangereux, comme il sera question dans la prochaine section, ne retire-t-on pas à la sexualité ce qui fait son charme (et qui la met aux limites de la dangerosité)?

4.2.2.5 Acte sexuel sécuritaire

Peut-on dire que la sexualité du *Kāmasūtra* et celle de l'Occident contemporain sont une seule et même chose? Je ne crois pas. Ainsi, une des préoccupations importantes de notre époque concerne les maladies liées à l'activité sexuelle, souci inconnu dans le *Kāmasūtra*. À ce titre, je voulais ici proposer un commentaire sur l'effet des I.T.S. sur la sexualité en Occident, d'abord par rapport aux conceptions, puis aux pratiques dans mon corpus.

La nouvelle donne de la nécessité de se protéger contre le SIDA (et les autres I.T.S.) a eu des répercussions importantes sur les pratiques sexuelles[696]. Guillebaud remarque que :

---

[694] En **2** : IX : 44 (Trad. et italiques de Doniger et Kakar (2002)), on obtient un autre exemple du relativisme de Vātsyāyana : « *Therefore, when a man has considered / the region, and the time, and the technique / and the textbook teachings, and himself, / he may – or may not – make use of these practices.* »

[695] Doniger, 2001 : 91; Doniger et Kakar, 2002 : xxix-xxxiii; Johnson, 2000 : 11; Vātsyāyana : **1** : III : 1-14.

[696] Vātsyāyana ne semble pas faire référence à des I.T.S. Par contre, dans sa traduction, Sinha (cf. Vātsyāyana et autres, 1997 : 84) déclare que l'amour oral est interdit et le justifie en déclarant que : « Men catch filthy diseases, they say, by kissing / women and eunuchs who have fellated them. » Cependant, les autres traducteurs parlent de souffrance au contact du pénis et de la bouche (Vātsyāyana et Nefzaoui [Burton], 1985 : 89; Vātsyāyana [Liseux], 1996 : 60), de dégoût (Vātsyāyana [Upadhyaya], 1965 : 130), de danger pour le pénis sans préciser lequel (Vātsyāyana [Papin], 1991 : 90) ou de souillure (Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî [Daniélou], 1992 : 218). Doniger et Kakar (in : Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002) traduisent ainsi l'extrait : « "Scholars say : But it should not be done, because it is opposed by the moral code and is not done in proper society, and because if a man has contact again with the mouth of these women, he himself may be troubled." » (Vātsyāyana : **2** : IX : 26. Trad. de Doniger et Kakar (2002)).

> De façon plus concrète encore, on se trouva conduit à insister sur les pratiques sans risque qu'il était urgent de recommander : masturbations collectives, fellations interrompues, caresses poussées ou « cybersexe », etc. Sans s'en rendre compte, on privilégia de la sorte – mais comment faire autrement? – une approche résolument fonctionnelle, solipsiste et hygiéniste de la sexualité; une approche assez peu en rapport avec, par exemple, la sensibilité des adolescents, qui étaient les principaux destinataires de cette pédagogie. L'urgence justifiait ainsi un lugubre appauvrissement des représentations du plaisir, ramené au rang d'une fonction, d'un geste ou, pire encore, d'une stratégie immunitaire. (Guillebaud, 1998 : 98-99)

Guillebaud (1998 : 95-98) note ainsi l'apparition d'une « pornographie sanitaire » (*ibid. :* 95) très crue et irréprochable (parce que la vie et la mort y sont en jeu) destinée à l'éducation et à la sensibilisation du public. Cette forme de pornographie vise à « [...] promouvoir une description des pratiques sexuelles plus minutieuse, plus précise et plus détaillée qu'aucune société n'en avait connue auparavant. » (*ibid. :* 97) Du sidéen « coupable » et « puni » des tenants (homophobes) de l'ordre moral au « héros » irresponsable et tyrannisé, « victime du destin » (*ibid. :* 96) d'une certaine gauche, le SIDA se charge d'une symbolique qui réintroduit la mort comme pendant au plaisir (*ibid. :* 91-98).

De façon directe, dans mon corpus, on met en garde le lecteur en lui conseillant d'adopter des comportements sexuels qui sont peu à risque pour la transmission des I.T.S.[697] : « Sachez qu'en raison de la fréquence du SIDA, et autres maladies sexuellement transmissibles, si vous ne vous protégez pas lors de vos rapports sexuels, vous mettez en danger votre vie et celle de votre partenaire. » (Sonntag, 2001 : 4). Sonntag (2001 : 37) a une approche spiritualiste et fait le rapprochement entre la sexualité et la mort. Quant à elle, Hooper (2001b : 319-321; 2002 : 152-153) donne même des indications pour utiliser sensuellement le condom [!].

Il y aurait beaucoup à dire à ce propos, mais je laisse à d'autres le soin de l'approfondir. N'oublions pas que mon thème de base est la sexualité comme plaisir : si on peut voir les I.T.S. comme une conséquence d'une surabondance d'activités sexuelles, je pencherais plutôt pour y constater un phénomène somme toute peu extraordinaire. Ce n'est pas d'avoir trop copulé qui a créé ces maladies, mais une forme de spécialisation de micro-organismes (virus et compagnie). Reste qu'il faut appeler à la prudence et que si le SIDA n'est pas une punition divine, il demeure mortel et incurable à ce jour. Je termine ce (trop) rapide tour d'horizon avec un hommage à l'influence de Freud sur la sexualité.

---

[697] Cressey, 1998 : 101-103; Dean, 2002 : position 1; Doniger et Kakar, 2002 : xix; Hooper, 1996 : 91-93; 1998 : 152-155; 2001b : 308-321; 2002 : 144-153; Latulippe, 2003 (publicité pour l'utilisation de condoms); Money, 1998 : 197; Sonntag, 2001 : 4; Sussman, 2001 : positions 74-80; Upadhyaya, 1965 : 62 (ne parle pas, bien sûr, du SIDA, plus récemment apparu); Wikoff et Romaine, 2003 : 169, 197-210, 306. Pinkney (2002 : 225, 232) ajoute les I.T.S. dans les préoccupations des courtisanes (alors que Vātsyāyana n'en parle pas). Les méthodes contraceptives sont souvent incluses dans ces discours sur les I.T.S. dans mon corpus.

4.2.3 Du côté de l'individu

J'ai souligné plus haut le lien inhérent entre la définition de la sexualité présentée dans le *Petit Robert* et l'étude de Freud sur celle-ci (cf. p. 10, note 14). Il est difficile de passer à côté de Freud lorsqu'on s'intéresse au domaine sexuel et je ne ferai pas exception à la règle. En premier lieu, j'aimerais montrer quelques généralités sur la sexualité liées à la conception de l'individu en Occident, avant de résumer l'héritage de Freud. Je me permets ici une caricature d'une partie de son œuvre, suivie de commentaires sur la sexualité infantile selon Freud, des critiques et un relevé des hommages à cet auteur dans mon corpus.

À nouveau, en vrac, on notera le dualisme entre le collectif (ou l'instinct sexuel de l'espèce humaine) et la pratique individuelle de la sexualité ou l'expression de la liberté de l'individu à travers sa sexualité (Jeannière, 1969 : 64-67); la contradiction fondamentale entre la relation amoureuse et la liberté individuelle[698]; l'impact de l'éducation sur la façon d'être sexué(e) (Jeannière, 1969 : 124-128); le lien entre « le libre choix sans l'intervention impérative des parents, une plus grande liberté sexuelle dans les relations prénuptiales et l'instabilité conjugale » (Jeannière, 1969 : 205); et, enfin, le lien entre l'individualisme et l'émancipation sexuelle (cf. Guillebaud, 1998 : 18).

En même temps, on retrouve l'idée, plus ou moins cachée selon les sources, que la sexualité est une expression de l'individualisme. Ainsi, selon cette idéologie, chaque individu aurait une sexualité différente, qu'il est le seul à savoir ce qui est bon (ou mauvais) pour lui, qu'il est seul à choisir dans tout le domaine sexuel. En fait, on retrouve ici l'« idéologie de l'épanouissement de soi[699] ». Pour mon sujet d'étude, cette idéologie pourrait expliquer en partie pourquoi le *Kāmasūtra* et ses produits dérivés sont classés dans les librairies à côté des livres de psychologie ou encore dans la section « santé », parfois avec l'identification « sexualité »[700]. Il importe donc d'offrir à chaque

---

[698] « Le projet d'aimer est contradictoire. Contradictoire dans le but : il faudrait posséder la liberté comme un objet en la laissant toutefois être liberté. Contradiction au cœur du projet : c'est à la fois un regard qui veut rester regard pour que l'autre reste sujet, et c'est encore le projet de conquérir cette liberté. La contradiction se redouble si je veux être aimé en retour, et il faut que je le veuille : aimer, c'est vouloir être aimé et c'est vouloir que l'autre veuille être aimé de moi. Projet de réciprocité qui tend à l'unification et me force à agir sur la liberté de l'autre; je désire à la fois rester un objet fascinant, unique, irremplaçable et ne plus l'être. Je veux être pour l'autre à la fois sujet et objet et je veux que l'autre soit pour moi à la fois sujet et objet, dans le même acte. » (Jeannière, 1969 : 102)

[699] Taylor, C., 1992 : 26. Par contre, rien ne permet d'affirmer que cette identité sexuelle est facile à vivre : Guillebaud (1998 : 395-396) s'étonne de cette tendance, en remarquant que : « [Cet] Individualisme [est] d'autant plus difficile à assumer concernant les mœurs que, dans leur incohérence désinvolte, nos sociétés continuent d'exhiber ce qu'elles répriment et de vendre à l'encan ce qu'elles prohibent. »

[700] Je n'ai rencontré qu'un seul contre-exemple à cette pratique, où la sous-section « littérature érotique » se trouvait dans la section « philosophie ». Étrangement, on ne retrouve cette particularité que dans une des deux succursales de cette librairie (*Pantoute*, au 286, rue St-Joseph Est à Québec).

individu un grand éventail de choix, au sein duquel il pourra sélectionner, à sa guise, ceux qu'il privilégiera. Par contre, il importe de se demander jusqu'à quel point ce choix est laissé à la discrétion de chacun, puisqu'on les propose en nombre limité, tandis que des facteurs socio-culturels et historiques les influencent.

L'individualisme suppose aussi une recherche de l'authenticité[701]. Si, par principe, « [...] chacun a le droit d'organiser sa propre vie en fonction de ce qu'il juge vraiment important et valable[702] », Charles Taylor (1992 : 25-45) remarque un paradoxe fondamental dans ce raisonnement : la recherche de ses propres critères (et en sous-entendu de l'originalité) conduit à la fois à rejeter les modèles sociaux extérieurs, tout en confinant au conformisme et en conduisant certains à la dépendance à des formes de spiritualité[703]. Tout le monde est unique, est soi-même, mais comme tout le monde. Or le *Kāmasūtra* s'inscrit également dans cette mouvance : on le retrouve couramment dans les boutiques spécialisées dans le *Nouvel Âge*; au sein même des textes, on retrouve une insistance sur le caractère immémorial, traditionnel de cette « sagesse orientale ».

De son côté, avec des thèmes comme la répression sexuelle comme mesure sociale, la vie sexuelle infantile, les rêves et leur symbolisme, ainsi que les déviances sexuelles (névroses et perversions) et leur traitement à l'aide de la psychanalyse, Freud (notamment 1951, 1985a et 1985b) a eu beaucoup d'influence sur l'imaginaire occidental en général, et sexuel en particulier. Il s'agit cependant d'une figure controversée et on peut caricaturer une grande part de son œuvre avec les points suivants : a) la sexualité est présente partout (surtout dans l'analyse psychanalytique)[704]; b) si vous croyez que ce n'est pas sexuel, c'est que vous refoulez votre sexualité; c) si vous refoulez votre sexualité, cela peut être dangereux; d) si vous ne refoulez pas votre sexualité, cela peut être dangereux; e) la sexualité est un mélange de biologique (au sens de l'héréditaire et de l'espèce humaine) et de psychique (donc, personne n'y échappe et tout le monde est sexualisé).

Également, les recherches de Freud tendent à démontrer l'existence de formes spécifiquement infantiles de sexualités. Que les enfants aient ou non une (des) sexualité(s) et que le développement sexuel se fasse tout au long de la vie humaine (y compris l'enfance) n'est pas ici soumis à la

---

[701] J'en tiens notamment pour preuve l'insistance sur les traductions complètes du *Kāmasūtra* et sur son côté traditionnel (cf. 2.2.3.2, partie b [« Raisons de l'utilisation du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés », p. 105 et sqq.]).

[702] Taylor, C., 1992 : 26

[703] Cf. l'explosion des nouvelles formes religieuses, en particulier de toute la dynamique du *Nouvel âge* (*New Age*).

[704] Cette affirmation est sujette à critique : avec Dadoun, on pourrait également traduire l'intérêt de la psychanalyse pour la sexualité en disant que le qualificatif de « pansexualisme » lui convient, ce « [...] qui ne veut pas dire que tout est sexuel, ce qui serait *noyer le poisson*, mais que le sexuel se retrouve partout et dans tout, et jusque dans la mort même. » (Dadoun, 2003 : 14. Italiques de Dadoun).

critique. Par contre, Freud (1951, 1985a et 1985b) établit, un peu à la mode évolutionniste anthropologique, une gradation des stades sexuels qui déprécie les premiers stades (c'est-à-dire oral et anal) au profit d'une sexualité génitale associée à la maturité et à la plénitude sexuelle.

Je vois deux aspects contestables dans cette théorie : (1) l'association des stades oral et anal avec l'enfance et (2) leur classification comme perversité si on les retrouve encore à l'âge adulte. Ces deux points étant intrinsèquement interdépendants, j'offrirai ici des pistes de réponses pour les deux en même temps. En premier lieu, Freud (1951; 1985a; 1985b) a tendance à proposer des théories universalistes : il fait, dans la plupart de ses écrits, abstraction des éléments sociaux et historiques. Il oscille entre des conceptions essentialistes, « naturalisantes » ou biologiques de la sexualité et des idées constructivistes, à partir de l'éducation et des expériences personnelles. Il développe un parallèle entre la « civilisation » et la sexualité, mais semble considérer cette « civilisation » comme caractéristique globale de l'Occident : il ne s'intéresse absolument pas aux différences en matière de sexualité basées sur les cultures, les lieux ou les époques. Par exemple, son complexe d'Œdipe, où le garçonnet désire tuer/écarter son père pour se marier/copuler avec sa mère, ne s'applique pas, notamment, à la société trobriandaise matrilinéaire, où la figure masculine dominante est l'oncle maternel plutôt que le père[705]. En fait, et cela ne devrait pas surprendre outre mesure, les analyses de Freud reflètent plutôt son propre contexte socioculturel et historique qu'une universalité humaine (Herskovits, 1952 : 40). En deuxième lieu, Freud néglige l'aspect des changements au niveau social (même s'il se concentre sur le développement individuel). Parmi d'autres, Elias (1973 : 371-418) a décrit la lente évolution d'une éducation sexuelle des enfants en Europe à partir du Moyen Âge. D'un état semblable à celui de l'adulte (et donc, d'une plus grande participation sociale), on est passé à une séparation très nette entre les enfants et les adultes. Dans le même temps, la sexualité est passée de sujet ordinaire, pouvant être abordé n'importe où, n'importe quand et avec n'importe qui, à une question plus ou moins taboue, exprimée sous forme d'euphémismes[706]. Cette analyse ne permet pas nécessairement de déterminer les habitudes sexuelles médiévales ou plus récentes, puisque Elias se basait sur des manuels de savoir-vivre, étude assez semblable à la mienne. Par contre, on peut en tirer les preuves de nombreuses transformations dans les conceptions sur la

[705] Herskovits, 1952 : 39-40; Malinowski, 2001. Girard (1978; 1982; 1990) analyse plutôt le mythe d'Œdipe comme l'histoire d'un bouc émissaire : l'inceste d'Œdipe se replace alors au second rang, alors que la violence, qu'on cherche à contrôler sans grand succès, devient essentielle dans cette tragédie. Œdipe doit payer pour son crime, bien qu'il n'en soit pas consciemment responsable : « Quelles que soient, en effet, leurs causes véritables, les crises [notamment : dans le mythe d'Œdipe, la peste envahit la ville de Thèbes] qui déclenchent les grandes persécutions collectives sont toujours vécues plus ou moins de la même façon par ceux qui les subissent. L'impression la plus vive est invariablement celle d'une perte radicale du social lui-même, la fin des règles et des "différences" qui définissent les ordres culturels. » (Girard, 1982 : 22). Pour expliquer la peste, on met de l'avant le crime incestueux d'Œdipe et on exile le responsable. Cette interprétation de l'histoire d'Œdipe me semble beaucoup plus féconde que celle mise de l'avant par Freud.

[706] Voir aussi Foucault et son *Histoire de la sexualité* (1976, 1984a et 1984b).

sexualité : Freud, à cet égard, pose un nouveau jalon, puisqu'il est devenu une référence sur la sexualité.

Quelques auteurs de mon corpus[707] font référence directement à Freud, mais sans jamais discuter réellement de ses théories, et, surtout, sans les remettre en question. Pour sa part, Comfort (1963) présente un texte très « psychologisant », où l'on constate une influence plus que probable de la psychanalyse. Comfort (1963 : 119) parle notamment de la sublimation sexuelle (thème cher à Freud) dans un commentaire sur Burton : « If Burton's exploring and swashbuckling, his fascination with erotica and pursuit of recondite languages were the results of a persistent infantile curiosity over sexual matters, then his own society should approve the sublimation. »

En général, Freud est présenté comme un fondateur des études sur la sexualité (ce qu'on ne peut nier), mais aussi comme une « valeur sûre », c'est-à-dire comme une référence en la matière (avec les Ellis, Kinsey, Adler et Reich, qui n'ont besoin, eux non plus, ni d'introduction, ni de renvoi précis à leurs travaux lorsqu'on en fait mention) : on ne cite jamais d'œuvres ou de théories particulières et la seule mention du nom semble suffire. Je ne saurais insister sur l'importance de remettre Freud dans son contexte historique et culturel, mais je laisse à d'autres le soin de le faire. Freud a jeté les jalons d'une analyse plus fine de la sexualité, où les actions individuelles (dans ce qu'elles ont de normalisées ou au contraire de dissidentes – sujet de la prochaine section) sont questionnées pour en comprendre notamment l'origine.

- **Paradoxe de la normalisation et de l'émancipation**

L'analyse des pratiques sexuelles pose certains problèmes concrets, comme je l'ai signalé dans la section Chapitre 11.1.3.1 (« Sexualité et anthropologie », p. 17 et sqq.). Flandrin (1986 : 13) disait : « Tout le monde a une vie sexuelle. Le problème est de savoir de quoi elle est faite, c'est-à-dire quelles formes prend la libido sous la double influence de la répression et de l'érotique qui, plus ou moins ouvertement, existent dans toutes les cultures; comment, donc, le désir sexuel est structuré, dans quelle mesure il atteint ses fins, ce qui en résulte pour le sujet et pour les objets de son désir[708]. » Nous aborderons ici la sexualité comme un sujet dérangeant, qui est avant tout subversif et qu'il faut contrôler, mais qui représente également dans nos sociétés occidentales un symbole d'émancipation, tempéré par sa normalisation.

---

[707] Doniger et Kakar, 2002 : xvi; Hooper, 2002 : 10; Hendrix, 2003 : xxi; Wikoff et Romaine, 2003 : 28, 56.

[708] Cf. Jeannière, 1969 : 7.

Tout au long de cette étude, j'ai pris garde de ne pas donner l'impression de faire l'équation simplifiée où les pratiques égalent les discours. C'est pourquoi j'ai précisé qu'il s'agissait ici d'une analyse basée sur un corpus d'écrits et non sur des observations. Il existe ainsi une distance entre la norme et la pratique (Guillebaud, 1998 : 313-342; Picard, D., 1995 : 16-17). De façon inverse, il est par contre possible que, dans certains cas, le discours soit effectivement un reflet des pratiques ou que le discours ait une influence concrète sur des pratiques. Picard (1995 : 13-15) compare par exemple les règles du savoir-vivre et les relations sociales à la nuance établie en linguistique par Ferdinand de Saussure entre la langue, système d'expression et de communication, et la parole, c'est-à-dire son actualisation par un individu.

La sexualité intéresse en partie parce qu'elle dérange, est chaotique et dangereuse. Loin de décrire la norme, sauf justement pour la baliser[709] ou la banaliser, on s'en tient trop souvent au « mythe du sexe » (Desjardins, 1997 : 11), dans un domaine sexuel difficile d'approche et « qu'il faudrait contraindre à parler[710] » (Desjardins, 1997 : 11). Ainsi, Desjardins (1997 : 10-11) remarque que beaucoup d'historiens du Québec se sont intéressés à la sexualité par le biais de pratiques marginales ou marginalisées telles que la prostitution, l'homosexualité ou les naissances hors mariage. On peut également appliquer cette critique à l'étude des pratiques sexuelles contemporaines, dans lesquelles certaines continuent de fasciner par leur caractère « anormal » : par exemple, les récents développements en matière de programmes de prévention contre le SIDA et la transmission du VIH[711] et l'intérêt soutenu pour l'orientation sexuelle[712] prouvent leur statut de sujets de débat dans notre société.

La littérature sur l'érotisme, en particulier, s'est longuement penchée sur l'aspect du « potentiel de subversion » (Dadoun, 2003 : 121) contenu dans la sexualité[713] : « Plus que l'expression d'une

---

[709] Cf. Saulnier et Le Groupe Léger & Léger, 1993

[710] Desjardins, 1997 : 11. Comme illustration de cette idée, rappelons la particularité du livre de Balmain (2002), qui possède une jaquette réversible, décrite comme « discrète et de bon goût, pour protéger votre intimité » (Balmain, 2002 : rabat de jaquette [recto]). Le revers offre un titre totalement différent (*Guide de la réussite au bureau : En dix étapes, du rêve à la réalité*), ainsi que des auteurs aux noms pour le moins farfelus : Vénus Avenante et Jocelyne Boncoup... D'un avis contraire, Léger (1993 : 3), dans son introduction, déclare : « Il me faut [...] constater que ce sondage, réalisé par téléphone, est l'un de ceux où le taux de réponse des participants a été le plus élevé parmi les nombreux sondages que nous avons effectués, et que nous effectuons [c'est-à-dire Le Groupe Léger & Léger]. Oui, les Québécois et les Québécoises sont non seulement à l'aise pour parler d'amour et de sexualité, mais ils en parlent abondamment, et avec précision. »

[711] Lévy et Maticka-Tyndale, 1992; Parker, 2001; Ramazanoglu, 1994; Brummelhuis et Herdt, 1995; Weston, 1993 : 344, 355.

[712] Caplan, 1987; Freud, 1951, 1985a; Lévy et Dupras, 1981; Ménard, 1985; Saladin d'Anglure, 1985; Weston, 1993.

[713] Cf. Bataille, 1995; Dadoun, 2003; Jeannière, 1969; Ramsay, 2002; Wald Lasowski, 1998. Bataille (1995) bâtit même sa conception de l'érotisme à travers deux principes, soit l'interdit et la transgression (cf. Dadoun, R., 2003 : 118).

sexualité qui, même farouchement revendicatrice, peut être domestiquée ou détournée, c'est le sentiment de puissance orgastique comme noyau vital infracassable [*sic*] de l'être de l'homme qui suscite les actions répressives, interdictions et persécutions des instances de pouvoir. » (Dadoun, 2003 : 120-121).

Foucault (1976) parlait lui aussi de l'encadrement et du contrôle par et sur la sexualité. Il faisait état, par exemple, de l'aveu obligatoire, dans un cadre chrétien, des pratiques sexuelles (modèle du confessionnal, très présent au Québec, où l'influence de l'Église catholique et de la pensée judéo-chrétienne a été très importante sur les pratiques et les conceptions des sexualités). Il touchait également à l'analyse par la médecine de l'anatomie féminine avec la création d'une pathologie particulière au début du 19^{e} siècle, au contrôle de la masturbation chez les enfants et de leur sexualité en général avec la pédagogie, à la régulation des naissances ainsi qu'à l'étude des méthodes contraceptives avec la démographie. Il s'agit, en gros, de ce qu'on peut appeler la production de discours sur la sexualité[714].

La sexualité prend entre autres le visage anticonformiste de l'émancipation. On pleure sur le désenchantement du monde, sur la fin des grands mythes[715]... mais il reste encore la révolution sexuelle : « Le sexe serait la dernière métaphore de l'insurrection[716]. » (Guillebaud, 1998 : 77-78). Par exemple, pour mon sujet, une édition du *Kāmasūtra* le décrivait comme de l'« érotisme pour adultes libérés » (Vātsyāyana, 1970 : 4^{e} de couv.). On peut également repenser aux affirmations selon lesquelles l'acte sexuel n'est soumis à aucune règle[717].

Cependant, Guillebaud (1998 : 18) constate que la signification réelle, « les conditions d'exercice et les limites éventuelles » (*ibid.*) ne sont pas questionnées au sujet de cette « emblématique conquête » (*ibid.*) de la liberté sexuelle. Guillebaud (1998) remarque de même que cette révolution sexuelle semble inachevée et imparfaite. Déjà en 1975, Falconnet et Lefaucheur (1975 : 14) notaient dans certaines revues spécialisées des manœuvres visant à déculpabiliser les lecteurs : « De façon limitée, bien sûr, mais on peut tout de même y voir (malgré bien des nuances et un respect intact

---

[714] Cf. Cotin, 2001.

[715] La postmodernité (tout comme la modernité) est caractérisée par une crise des valeurs et des référents. Les idéaux deviennent alors des utopies qui sont remises en cause comme systèmes explicatifs et comme modes de légitimation des sociétés. On n'accepte plus l'autorité, qu'elle soit morale, religieuse, politique, idéologique, etc. Les grands systèmes d'explication du monde sont critiqués, analysés, déconstruits (par exemple, on ne croit plus à l'Histoire finalisée, à la rationalité toute puissante, à la religion, à la politique (et à la démocratie), à l'État, au progrès, etc.). La modernité, notamment par son développement technologique, a amené ce qu'on appelle un « désenchantement » face au monde (Baré, 1999; Boisvert, 1995, 1996, 1998; Bonny, 1998; Corin, 1996; Giddens, 1993; Latour, 1991).

[716] Cf. Dadoun, 2003.

[717] Cf. 2.2.3.2 : « Réputation et utilité du *Kāmasūtra* pour le lecteur moderne », p. 102 et sqq.

pour le mariage) la masturbation, les rapports sexuels extra-conjugaux, les fantasmes, les perversions et la bisexualité présentés comme parfaitement légitimes. » Guillebaud (1998 : 17-18) se demande de plus si l'omniprésence du discours sur la sexualité ne cacherait pas le fait que la « révolution » n'aurait pas eu lieu définitivement.

Par rapport à la réalité de ce début du 21e siècle, on peut se demander jusqu'à quel point cette déculpabilisation a été réussie : on parle encore de la masturbation et des fantasmes comme ayant un caractère peu « naturel », tandis que l'adultère (ou l'infidélité), les perversions et la bisexualité sont encore négatifs ou, tout au moins, suscitent l'ambiguïté. La sexualité dans son ensemble est ainsi « [...] reconnue comme puissance de vie, destin, paradoxe et mystère, à la fois donnée irréductible, construction et projet toujours en cours, exigence inéluctable et poignante. » (Dadoun, 2003 : 124).

Par contre, il ne faut pas oublier que les cultures euro-américaines peuvent être considérées comme particulièrement soucieuses des questions de normes en matière sexuelle, tout en ayant adopté des mesures sévères pour renforcer la « normalité »[718]. Par exemple, le sondage du Groupe Léger et Léger, commenté par la sexologue Louise-Andrée Saulnier[719], pose des questions sur la fréquence et la durée des rapports, sur la fidélité au sein du couple, etc. Dans son introduction, Saulnier prévenait le lecteur contre le danger de trop se comparer à un standard de sondage :

> Parce que nous ne sommes pas toujours certains que notre comportement sexuel se situe dans la norme, nous sommes peut-être plus vulnérables à nous laisser manipuler par les chiffres. Cela peut être rassurant, en lisant des résultats, de constater que nous ne sommes pas uniques au monde puisque les chiffres reflètent notre propre réalité. Mais l'inverse est aussi vrai : l'inquiétude et la panique peuvent aussi s'installer dans l'esprit de ceux qui sont au-dessus ou au-dessous des résultats. La prudence devrait donc devenir notre postulat de base.
> Les sondages ne sont pas là pour instaurer des standards, mais plutôt pour nous indiquer certaines tendances. (Saulnier, 1993 : 7).

D'un côté, donc, la sexualité est présentée dans mon corpus comme un élément fondamental et universel de l'expérience humaine. En ce sens, on la revêt de règles et de prescriptions plus ou moins obligatoires. D'un autre côté, ce désir de la contrôler vient probablement de cet aspect sombre évoqué plus haut.

On a pu passer sous silence certains lieux communs (comme la monogamie en tant qu'institution dominante[720]), mais on ne saurait faire de même pour des sujets qui remettent en question certains

---

[718] Davis et Whitten, 1987 : 76; Debergé, 2001 : 11.

[719] Saulnier et Le Groupe Léger & Léger, 1993

[720] Jeannière, 1969 : 190

présupposés : ainsi, si la répression des crimes sexuels est en hausse (et non les crimes eux-mêmes), surtout par rapport aux enfants (inceste, pédophilie)[721], il s'agirait d'un recul, d'un retour du balancier par rapport à une trop grande « liberté » sexuelle.

* * *

Finalement, la séparation entre l'individu, la culture et la nature n'est, encore une fois, ni si simple, ni si réaliste. Elle n'a servi ici qu'à faciliter notre propos, en tentant de mettre un peu d'ordre dans un ensemble de considérations. Au-delà des sexualités diverses, l'analyse des conceptions occidentales du domaine sexuel fait encore couler beaucoup d'encre. Comme je l'ai dit plus haut (cf. p. 18), une des difficultés du sujet consiste à faire un tri dans tous les textes produits sur lui. Une autre organisation compliquée à mettre en place concerne les images contenues dans les livres de mon corpus, ce que j'ai nommé l'iconographie et qui touchera notre prochaine section.

4.3 Iconographie dans la littérature kāmasūtraïenne

L'un des classiques dans la présentation des produits dérivés du *Kāmasūtra* concerne l'utilisation d'illustrations. On fait souvent référence à ce texte en utilisant une iconographie particulière et passablement homogène, ce qui peut contribuer à construire et à renforcer un (des) imaginaire(s) sexuel(s) et genré(s) en Occident. C'est souvent d'ailleurs à partir des seules images que le lecteur appréhende le *Kāmasūtra* (lorsque sa lecture ne s'y limite pas…!)[722]. J'ai commencé une analyse de l'iconographie en observant la proportion d'images par rapport au texte et à la qualité de l'ouvrage, les légendes accompagnant les illustrations, leur mise en contexte, les types d'illustrations et leurs justifications selon les auteurs.

De façon générale, on peut constater que, selon la chronologie des éditions, on passe de documents contenant beaucoup de texte et peu d'éléments visuels à d'autres contenant beaucoup d'images et de moins en moins de texte. Par exemple, dans Vātsyāyana (1910-28), il n'y a aucune image, pas même sur la couverture, alors que Vātsyāyana (2001) est accompagné de 84 images sur un total de 175 pages, c'est-à-dire qu'environ une page sur deux est consacrée exclusivement à une illustration. À l'extrême, le texte et l'image sont complètement séparés : l'essai de Doniger (2004) est présenté

[721] Guillebaud, 1998 : 19-23

[722] Rappelons ici l'utilisation de la notion de paratexte (comme programme d'étude notamment) de Genette (1982; cf. p. 36 pour plus de détails).

comme un accessoire, une plus-value secondaire par rapport aux 40 miniatures indiennes reproduites après lui[723].

Ce phénomène iconographique est tel qu'on peut établir un parallèle entre la qualité du propos (et de la traduction utilisée dans le cas d'un *Kāmasūtra*) et la quantité d'illustrations dans les textes de fraîche date : le rapport est inversement proportionnel. Ainsi, un « vrai » *Kāmasūtra*, s'il s'agit d'une traduction récente (de Papin [Vātsyāyana, 1991], de Daniélou [Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992] ou de Doniger et Kakar [Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 2002]), a une iconographie minimale, réduite à la page couverture (et, pour Doniger et Kakar, à quatre reproductions de miniatures népalaises [choix étrange, s'il en est!] insérées entre deux pages). Par contre, pour donner un exemple extrême, De (1997), qui a écrit à peu près 500 mots (environ 2000 en incluant les légendes des illustrations), n'offre pas moins de 57 miniatures indiennes réparties sur 62 pages, chaque page ayant son ou ses images[724]. Doit-on en conclure pour autant que la population serait de moins en moins intéressée par la lecture? Sans vouloir avancer dans cette direction, on peut dire que l'image, dans la société occidentale, est tenue à la fois comme meilleure que le réel, c'est-à-dire plus objective, et comme un mensonge : « [...] [on] tend à survaloriser la figuration, à la considérer comme plus encore que la vision directe, comme étant une sur-narration et, parallèlement, à instruire avec une grande constance son procès, l'accusant de leurre, de trahison du réel, par singerie ou par fugacité, dans une nature indéfinie, quasi ectoplasmique. » (Gervereau, 1998 : 9). En fait, entre la relation d'équivalence entre l'image et la réalité (et vice-versa), et le contrôle plus ou moins conscient de ce qui est compris de l'image (comme dans la propagande), vient un moment où voir n'égale plus savoir (Ellul, 1990; Gervereau, 2003 : 45-71).

Si l'image en elle-même est insuffisante à montrer le réel (malgré le dicton qui veut qu'elle vaille mille mots), c'est parce qu'elle a besoin d'un contexte, d'une légende. S'établit alors entre l'image et sa légende un lien, qui oblige le lecteur à aller de l'une à l'autre, pour mieux revenir à la première. Gervereau explique ce processus d'aller-retour entre l'image et sa légende dans les photographies représentant la Première Guerre mondiale ainsi :

> Le *titre* du document fait véritablement corps avec lui. Même si le regard est happé par cette scène prenante, provoquant un malaise, il descend – justement parce qu'il est frappé, intrigué – vers la légende. Il a *besoin* de la légende. Alors, se conjuguent l'impression première de l'image et le récit. Un aller et retour s'opère. Le spectateur regarde à nouveau le cliché avec ce qu'il sait du récit. Puis il tourne la page pour en savoir plus, sorte d'"addict" au sensationnel, dépendant

[723] Cf. le titre même de l'ouvrage : *Le Kâma Sûtra de Bikaner avec un essai de Wendy Doniger*.

[724] Dans certains cas, l'image s'étale sur deux pages, ce qui explique les totaux différents entre le nombre d'images et celui des pages.

> de l'émotion. [...] Il existe donc une valeur corrective réciproque entre texte et image. Les deux "types" de lecture se complètent. Non seulement se complètent mais semblent indispensables, suivant les témoignages, l'un à l'autre : le lecteur "rebondit" et se sent violemment frustré par la disparition d'un des termes. Dans la presse, comme à la télévision, l'image est en fait toujours accompagnée de texte, sauf quand la lisibilité implicite est telle qu'une forme d'élégance sémantique fait sauter le commentaire. Dans pareil domaine, rares sont les images laissées à elles-mêmes, génératrices de confusion, de double sens, d'approximation mentale. (Gervereau, 2003 : 148. Italiques de Gervereau).

Rappelons également le changement de prééminence entre l'image et la légende : dans les films muets, le texte précédait la séquence qu'il expliquait, alors qu'à présent, on regarde d'abord l'illustration. Gervereau (2003) fait de plus remarquer que beaucoup d'images sont malheureusement sans « histoires », sans provenance : on ignore qui les a pris, quand, comment, dans quelles circonstances...[725]

Mais revenons au *Kāmasūtra*. Dans les produits dérivés tout comme dans le texte original, on insiste ainsi beaucoup sur les illustrations, bien que dans certains cas, on pourrait presque dire qu'il y a davantage d'informations pertinentes dans les légendes que dans le corps du texte (cf. De, 1997; Pinkney, 2002). Parmi les traductions du *Kāmasūtra* rassemblées pour mon projet, on retrouve quatre sortes d'images : (a) des miniatures hindoues, arabes ou népalaises datant entre le 15^{e} et le 20^{e} siècles[726]; (b) des photographies ou des dessins de sculptures de temples hindous (par exemple de Khajuraho)[727]; (c) des dessins d'artistes occidentaux[728]; et (d) des illustrations diverses[729].

Certains ont tenté d'expliquer le rapport entre l'art hindou (érotique), le *Kāmasūtra* et la société indienne[730]. On peut résumer l'attitude des auteurs de notre corpus avec cette idée : « Statues and

---

[725] Critique qu'on peut adresser également aux objets exposés dans les musées d'histoire, lesquels, selon Gervereau (2003 : 448-468), manquent de problématiques : il les qualifie même de « temples ».

[726] Vātsyāyana, 1966; 1991b, 1994, 1996, 1999, 2000, 2002a, 2003a; Vātsyāyana et autres, 1997; Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985; Vātsyāyana et Dane, 2003; Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1994, 2002. Cf. pour des détails sur les miniatures : Daniélou, 1992; Doniger, 2004; Pinkney, 2002; Sinha, 1997; Thomas, 1963.

[727] Vātsyāyana, 1965 (dessins de sculptures), 1982 (dessin et photographies de sculptures), 1999, 2003a; Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985; Vātsyāyana et Dane, 2003; Vātsyāyana, Yashodhara et Shâstrî, 1992 (dessin de sculpture). Cf. pour des détails sur les sculptures : Fouchet, 1957; Kramrisch, 1955; Pinkney, 2002.

[728] Vātsyāyana, 1966; 1970; 1982; 1992; 2001; 2002b.

[729] Il s'agit soit de photographies d'objets érotiques d'origine indienne (Vātsyāyana, 2003a; Vātsyāyana et Nefzaoui, 1985; Vātsyāyana et Dane, 2003), soit de dessins mobiles (« pop-up ») basés sur des miniatures indiennes (Vātsyāyana, 2003b). Les images des produits dérivés sont analysées plus bas.

[730] Cf. Archer, 1998 : 19-21; Comfort, 1998; Doniger, 2004; Doniger et Kakar, 2002; Fouchet, 1957; Kramrisch, 1955; Pande, 2001; Sinha, 1997; Spellman, 1962; Thomas, 1963. Dans l'art hindou, il existerait des codes pour exprimer les émotions, notamment dans les poses des personnages et dans les couleurs utilisées (cf. Sinha, 1997; Thomas, 1963). Je manque malheureusement de sources pour poursuivre plus loin dans cette voie. En parallèle, j'ai remarqué que les couvertures de la littérature « Kāmasūtraïenne » sont dans des tons de noir, de rouge, d'orangé, de jaune, et, dans une moindre mesure, de rose et de bleu. On utiliserait donc davantage des couleurs dites chaudes pour illustrer le *Kāmasūtra* et ses dérivés.

paintings considered erotic by modern Western standards adorned ancient Hindu temples and other public buildings. The *Kama Sutra* reflects this integration, too. What Western readers viewed as risqué and even pornographic by the time translations made their way to Europe was, in the context of the *Kama Sutra*'s place and time in history, perfectly ordinary. » (Wikoff et Romaine, 2003 : 7). Cela dit, Doniger (2004) tente une analyse plus sérieuse des images de son ouvrage : origine et histoire des tableaux reproduits, style des peintures, liens entre les positions des peintures et celles du *Kāmasūtra*, commentaires sur la dimension des organes sexuels, traitement de la nature et de l'architecture dans les peintures, étrangetés culturelles (l'homme porte toujours un chapeau et jamais la femme, critères de beauté illustrés, présence d'autres personnages que le couple d'amants dans le tableau).

Notons qu'aucune de ces traductions du *Kāmasūtra* ne présente des photographies de couples ou de femmes nues. Il s'agit pourtant d'images fréquentes pour les produits dérivés[731]. On retrouve par ailleurs, dans ce même corpus, des représentations de miniatures indiennes[732], de sculptures indiennes[733] et de dessins divers[734], tandis que quelques-uns n'ont aucune illustration[735] ou encore des images d'origines très diverses[736]. De plus, on retrouve souvent les mêmes images dans des

---

[731] Anonyme du XIVe siècle, 2000; Bourgeron, 2001; Dean, 2002; Fessou, 2002; Hérisson et autres, 2002; Hooper, 1996, 1998, 2001a, 2001b, 2002, 2003a; 2003b; Imagination in Motion Belgique N.V., 1995; Lacroix, 2003; McKenzie, 2004; Petersen et autres, 1997; Sanderson, 2003; Sonntag, 2001, 2002; Verrière, 2002.

[732] Anonyme, s.d., 2001, 2003; Alexandrian, 1995; Alter et Cherchève, 2004; Barua, 1997, 2001; Basu, 2001; Bishop, 1996; Bonafoux, 2003; Bourgeron, 2001; Comfort, 1998; Cotin, 2001; Cucchi, 1997; David, 2001; De, 1997; Dash et Ramaswamy, 2001; Dervos, 2000; Doniger, 2004; Hérisson et autres, 2002; Hooper, 1996, 1998, 2001a, 2001b, 2003b; Kakar, 2001; Johnson, 2000, 2001; Joshi, 1994; Lacroix, 2003; McKenzie, 2004; Pande, 2001; Pilon, 2001; Pinkney, 2002; Rati, 2003; Sanderson, 2003; Shrinivasan, 1999; Sonntag, 2001, 2002.

[733] Alter et Cherchève, 2004; Bishop, 1996; Bourgeron, 2001; Cucchi, 1997; Daniélou, 2002; Goldenson et Anderson, 1989 (dessin de sculpture); Hooper, 1996, 1998, 2001a, 2003b; Joshi, 1994; McKenzie, 2004; Pande, 2001; Pinkney, 2002; Rati, 2003.

[734] Anonyme, 1999 (1989); Balmain, 2002; Douglas et Slinger, 1995; Gaboury, 2002; Gotlib, 2000; Hérausse, 1994; Hérisson et autres, 2002; Hooper, 1998, 2001b, 2002, 2003b; Joanne, 2002; Koechlin, 2000; Latulippe, s.d.; Lime Street Studios, s.d.; Manara, 1997; Mo CDM, 2001; Rati, 2003; Sanderson, 2003; Spayde, 1996; Spencer, 1996; Sussman, 2001; Thomas, 1963; Tolputt, 1998; Verrière, 2002; Wikoff et Romaine, 2003.

[735] Anonyme, 1995; Banerji, 1980; Bhattacharyya, 1975; Chand, 1972; Clarac, 1961 (pour cet article); Cohen, 1974; Comfort, 1963; Cressey, 1998 (pour cet article); Demougin, 1985; Doniger, 2001; Dutt et Vātsyāyana, s.d.; Fezas, 1994; Frédéric, 1987 (pour cet article); Gato, 2003; Hampiholi, 1988; Laffont et Bompiani, 1958 (pour cet article); Malamoud, 1995 (pour cet article); Martel, 1979; Mohanty, 1995; Money, 1998; Prévert, 1994; Renou, 1951, 1961; Renou et Filliozat, 1947-; Rivière, 1995; Rocher, 1985; Roy et Gidwani, 1984; Saint-Ange, 2003; Saletore, 1982; Smith, 2002; Tieghem, 1984; Westheimer, 1994.

[736] Photographies d'objets érotiques d'origine indienne : Comfort, 1998; Pande, 2001; Pinkney, 2002; Shrinivasan, 1999. Photographies de divers objets érotiques d'origines variées : Alter et Cherchève, 2004; Bourgeron, 2001; Bishop, 1996; Ramsay, 2002; Sanderson, 2003. Photographies diverses : Bayley, 2002; Daniélou, 2002 (temples); Dash et Ramaswamy, 2001 (plantes, gens faisant du yoga); Dening, 1996 (objets indiens); Doillon, 2002; Hooper, 2001b; Meunier, 2000 (de l'auteur); Taylor, 1996 (poupées masculine et féminine); Viau, 2002. Divers : Compère, 2001 (montages en papier journal illustrant des positions); Jaye, 2005 (personnages en pain d'épices pour illustrer des positions); Mackay, 1995 (graphiques d'études statistiques).

livres différents, entre autres la collection de Lance Dane[737]. Le choix des illustrations n'est pas toujours gratuit : ainsi, Sonntag (2001, 2002) se base sur des miniatures indiennes pour présenter (inventer?) des positions de coït. Or, ces postures sont très acrobatiques, bien qu'il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'œuvres d'art (miniatures, sculptures) qui ne peuvent être prises pour des preuves de ce qu'elles montrent (ou démontrent, pour paraphraser Gervereau[738]). Elles ne doivent pas être sorties d'un rapport entre l'artiste et le public. Plus, il faudrait considérer l'option de ne les analyser qu'en parallèle avec leurs légendes, comme l'explique Gervereau pour les photographies de guerre : « Il s'agit bien de figures stéréotypées, instrumentalisées, à forte implication, alors que *seule la légende importe*[739]. »

Le passage par l'illustration est quasiment une obligation, comme le remarque Doniger :

> Un traducteur assez fou pour confier à ses amis qu'il travaille sur le *Kâma Sûtra* se verra automatiquement demander : « Est-ce qu'il y aura des illustrations? » La question est posée, en partie, parce que la sécheresse des descriptions textuelles fait que les positions sont parfois difficiles à visualiser sans l'aide d'une image (ou d'un partenaire coopératif). Voilà qui permet sans doute de comprendre pourquoi sont illustrées certaines positions qui, sans être assez évidentes pour se passer de visualisation, ne sont pas non plus si alambiquées qu'elles ne puissent susciter un début de description verbale : les illustrations qui peuvent servir de guide au spectateur qui, les voyant en pointillé, pour ainsi dire, n'a plus qu'à compléter le dessin de lui-même. (Doniger, 2004 : 76)

De plus, on justifie l'utilisation d'images par certains arguments : on vise à rendre le livre « instructif et agréable » (Barua, 2001 : 2e de couv.) ou beau[740], on évoque le lien entre la littérature et l'art (Comfort, 1963 : 119, 123) ou encore l'usage d'illustrer le *Kāmasūtra* dès ses débuts (bien qu'on n'ait retrouvé aucune trace de ces manuscrits anciens) (Doniger, 2004 : 10). On explique l'existence même des miniatures comme un amusement pour les rois, les riches[741], tandis que des raisons religieuses sont esquissées pour les sculptures[742].

---

[737] Pinkney, 2002; Shrinivasan, 1999; Vātsyāyana et Dane, 2003.

[738] « [...] montrer, c'est toujours démontrer d'une certaine manière. » (Gervereau, 2003 : 467). La peinture hindoue est bien sûr construite à partir de codes, qu'on ne saurait ignorer sans perdre une partie de leurs significations. J'ai à ce propos émis l'hypothèse, en référence à la peinture égyptienne ancienne (« Une convention constante impose aux personnages une frontalité absolue avec les épaules de face, la tête de profil mais l'œil de face, le bassin de trois quarts, et les jambes de profil. » [Debicki, Fabre et autres, 1995 : 22]), que certaines miniatures pourraient représenter des personnages allongés (et non dans une position debout), ce qui éliminerait certaines manœuvres acrobatiques.

[739] Gervereau, 2003 : 172. Italiques de Gervereau.

[740] Barua, 2001 : 2e de couverture; Johnson, 2001 : 4e de couverture; Doillon, 2002 : 11; Papin, 1991 : 11.

[741] Doniger, 2004 : 9, 42; Pinkney, 2002 : 88.

[742] Comfort, 1963 : 122. Cf. Arcand, 1991.

> Les peintures représentant des accouplements ont toujours fait partie de l'art populaire. On peut en voir encore aujourd'hui sur les murs de terre des maisons des villages ou sur les poteries utilisées lors des mariages car ils sont considérés comme de bon augure.
> Par contre il me paraît erroné d'illustrer le *Kâma Sûtra* de dessins pornographiques de l'époque musulmane en particulier de miniatures qui, quel que soit leur mérite artistique, montrent un état d'esprit complètement étranger à celui du texte sacré[743]. (Daniélou, 1992 : 17).

Enfin, on peut rappeler que l'érotisme a souvent été mis en lien avec les images[744] :

> Il existe de fortes et mystérieuses accointances entre l'image et l'érotisme, et il n'y a guère de culture qui n'ait cherché à interdire, mutiler ou trafiquer l'image pour barrer l'accès à l'Éros (vandalisme, destruction des œuvres, défiguration, feuilles de vigne, rhabillages et camouflages), ou à l'exploiter pour en faire une force d'impact susceptible d'innerver, par-delà l'Éros ou l'amour, les corps politiques, religieux ou institutionnels. (Dadoun, 2003 : 35).

On pourrait aussi rajouter l'idée du potentiel d'excitation pouvant être éveillé par l'image plus ou moins explicite, apparemment surtout chez l'homme (d'où une pornographie visuelle pour la gent masculine, alors que les femmes préfèrent du texte) (Arcand, 1991). Par ailleurs, il existe également des images originales dans la littérature kāmasūtraïenne qu'il est bien difficile de voir comme des modèles à imiter, par exemple les hommes-arbres androgynes en papier journal, les doigts en éventails, de Maja Polackova (in : Compère, 2000), les fantaisies glaciales et sadomasochistes de Georges Pichard (in : Vātsyāyana, 2001), ou encore les scènes colorées et caricaturales d'Albert Dubout (in : Vātsyāyana, 1992).

Le lien entre le texte (surtout les légendes) et l'image ne saurait être négligé dans une analyse sérieuse de l'iconographie. Étant donné que les illustrations ne faisaient pas partie du programme d'étude proposé, je me suis contentée de montrer quelques pistes ici. Il reste qu'une analyse plus poussée des iconographies des diverses versions du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés reste à faire, surtout si on adhère à l'idée que ceux-ci ne sont pas lus (ou alors, très rarement), mais bien feuilleté pour leurs images[745]. Je termine ce mémoire par une justification de la littérature kāmasūtraïenne basée sur le concept de scientificité.

---

[743] Par contre, Sinha (1997 : 14), qui reconnaît que les miniatures reproduites dans son livre sont plus récentes que le texte, dit que « curiously, this does not affect their aptness », sous prétexte que le contexte culturel a très peu changé entre ces représentations artistiques et le *Kāmasūtra*.

[744] Bataille, 1995; Dadoun, 2003 : 91-92; Wald Lasowski, 1998. Cf. Wald Lasowski (1998 : 25), qui déclare que : « L'imagination libidinale partage son empire : ce qui tient à la langue est issu de Piron ou de Gervaise. Poses, attitudes : l'image doit tout à l'Arétin. » Pour des détails sur ces auteurs, on se référera entre autres à Alexandrian (1995 : 61-70 pour l'Arétin [de son vrai nom, Pietro Bacci, ?-1556 – cf. Wald Lasowski, 1998 : 27-29], 148-150 pour Jean-Charles Gervaise de Latouche [18e siècle], 164-165 pour Alexis Piron [1689-1773]).

[745] Cf. l'Annexe 1 (p. 306 et sqq.) pour un résumé des types d'iconographie dans mon corpus.

4.4 *Kāmasūtra* et « Scientia sexualis » : Sur la scientificité du *Kāmasūtra*

Dans ce chapitre, j'ai utilisé les connaissances bâties au cours de cette analyse pour élever le niveau d'abstraction. J'obtiens comme résultat une réflexion sur le lien entre le *Kāmasūtra* et le concept de scientificité, ainsi que des observations sur l'importance des plaisirs (et comment ils se manifestent) qui justifie, en quelque sorte, l'existence de la littérature kāmasūtraïenne. En effet, comme on le verra, si on classe le *Kāmasūtra* comme autre chose que de la science (par exemple comme un art), il devient nettement moins intéressant à consulter pour le public occidental. Il s'agit ici d'une rhétorique qui contribue à sa circulation dans l'univers occidental.

Je me penche donc sur une question intéressante, à savoir si on peut considérer le *Kāmasūtra* comme un ouvrage scientifique (ou un texte d'« ethnoscience » [cf. Friedberg, 2004 : 252-255]) ou si on doit plutôt le voir comme de la littérature, de l'érudition érotique. Pour entamer cette réflexion, j'utilise Foucault comme appui, notamment avec son concept de « scientia sexualis[746] ». Par la suite, j'ai établi une liste des ressemblances et des différences entre le *Kāmasūtra* et la science occidentale, avant de proposer une critique de l'hégémonie occidentale en matière de savoir. Finalement, nous verrons que le *Kāmasūtra* est un classique également en Occident.

Si on prend pour point de départ la réflexion intéressante de Foucault (1976) à propos de la construction d'un savoir sur la sexualité, on sépare les œuvres érotiques en deux catégories, l'« *ars erotica* » et la « *scientia sexualis* », associées à des sociétés bien précises.

> Il y a historiquement deux grandes procédures pour produire la vérité du sexe.
> D'un côté, les sociétés – et elles ont été nombreuses : la Chine, le Japon, l'Inde, Rome, les sociétés arabo-musulmanes – qui se sont dotées d'une *ars erotica*. Dans l'art érotique, la vérité est extraite du plaisir lui-même, pris comme pratique et recueilli comme expérience; ce n'est pas par rapport à une loi absolue du permis et du défendu, ce n'est point par référence à un critère d'utilité, que le plaisir est pris en compte; mais, d'abord et avant tout par rapport à lui-même, il y est à connaître comme plaisir, donc selon son intensité, sa qualité spécifique, sa durée, ses réverbérations dans le corps et l'âme. Mieux : ce savoir doit être reversé, à mesure, dans la pratique sexuelle elle-même, pour la travailler comme de l'intérieur et amplifier ses effets. Ainsi, se constitue un savoir qui doit demeurer secret, non point à cause d'un soupçon d'infamie qui marquerait son objet, mais par la nécessité de le tenir dans la plus grande réserve, puisque, selon la tradition, il perdrait à être divulgué son efficace et sa vertu. Le rapport au maître détenteur des secrets est donc fondamental; seul, celui-ci peut le transmettre sur le mode ésotérique et au terme d'une initiation où il guide, avec un savoir et une sévérité sans faille, le cheminement du disciple. De cet art magistral, les effets, bien plus généreux que ne le laisserait supposer la sécheresse de ses recettes, doivent transfigurer celui sur qui il fait tomber ses privilèges : maîtrise absolue du corps, jouissance unique, oubli du temps et des limites, élixir de longue vie, exil de la mort et de ses menaces.

[746] Je fais référence ici au chapitre de Foucault dans son *Histoire de la sexualité (vol.1)* (1976 : 69-98).

> Notre civilisation, en première approche du moins, n'a pas d'*ars erotica*. En revanche, elle est la seule, sans doute, à pratiquer une *scientia sexualis*. Ou plutôt, à avoir développé au cours des siècles, pour dire la vérité du sexe, des procédures qui s'ordonnent pour l'essentiel à une forme de pouvoir-savoir rigoureusement opposée à l'art des initiations et au secret magistral : il s'agit de l'aveu[747]. (Foucault, 1976 : 76-78).

Or, comme l'expliquent Doniger et Kakar (2002 : xv-xvi), le *Kāmasūtra* peut être inclus dans les deux catégories[748] : en tant qu'*ars erotica*, d'abord, pour la prééminence du plaisir (présent dans le concept même de *kāma*), pour le rapport étroit avec la religion et pour la nécessité d'un maître pour expliquer les idées qui y sont condensées et ambiguës[749]; mais aussi en tant que *scientia sexualis*, pour son côté logique et systématique, didactique, ses citations d'auteurs anciens, ses prescriptions, conseils et interdictions.

Pour trancher la question, il faudrait s'attaquer à l'épineuse définition de la science, sur laquelle je ne souhaite pas m'étendre. Disons simplement que le style d'écriture du *Kāmasūtra*, avec ses controverses, mais aussi par son côté systématique, est semblable aux processus et aux documents scientifiques tels que décrits par Latour (1995). On y retrouve également le paradoxe entre « la science toute faite » et celle « en train de se faire » (Latour, 1995 : 28). Dans la première, on accepte un certain nombre de « faits » ou de théories qu'il serait trop long de remettre en question à chaque fois qu'on entreprend une recherche ou une publication et qui englobent les résultats présentés[750], alors que dans la deuxième, la recherche scientifique effectue une inévitable sortie des sentiers battus pour se réinventer encore et toujours.

Cependant, le *Kāmasūtra* présente certaines différences plus ou moins importantes avec la science occidentale. Ainsi, Comfort (1963 : 120) remarque que : « The scientific attitude tends to look for quality to the most recent source – Indian scholarship, like medieval European, looks to the most ancient. » Comme autre différence, on peut nommer la question des droits d'auteur, cruciale en Occident, alors que Vātsyāyana ne présente pas son texte comme une œuvre originale[751] : il

---

[747] J'ai reproduit l'extrait au complet pour ne pas modifier la pensée de l'auteur. Cet extrait de Foucault (1976) est également cité dans Doniger et Kakar (2002 : xv)

[748] Cf. Cotin, 2001 : 19-20; Papin, 1991.

[749] L'ensemble des arts et des sciences (comme la médecine, la grammaire, la phonétique) étaient en Inde des disciplines, au sens de savoirs transmis par des maîtres (André Couture, comm. pers.).

[750] Cf. Doniger, 2001 : 82; Doniger et Kakar, 2002 : xv-xvi.

[751] Daniélou, 1992 : 11; Papin, 1991 : 13. Les auteurs hindous ont tendance à se présenter comme les porte-parole de leurs prédécesseurs. On remarque également que dans les éditions modernes des produits dérivés du *Kāmasūtra*, il est parfois difficile d'identifier l'auteur, comme si on se réfugiait derrière la réputation du livre pour s'autoriser ce type de discours.

participe à l'élaboration d'une science sur la sexualité, à la mesure des connaissances de son époque[752].

Il faut ici se débarrasser d'une vision ethnocentrique qui ferait de la science, en tant qu'ensemble organisé de connaissances et méthodes pour construire ce savoir, la propriété exclusive des sociétés euro-américaines. Les critères de scientificité indiens sont, bien sûr, différents de ceux appliqués en Occident. Par exemple, pour la littérature indienne, Fezas faisait état dans la première partie de son article d'un dramaturge sanskrit qui voulait « placer la poétique au rang des sciences (*śāstra*), et son ouvrage dans la catégorie des traités » (Fezas, 1994 : 123. Italiques de Fezas) et utilisait deux procédés pour y parvenir, soit « l'argumentation et la mise en forme de l'ouvrage » (Fezas, 1994 : 123. Cf. Doniger et Kakar, 2002 : xvi). Vātsyāyana constitue également, en ce sens, un spécimen de ce que d'autres traditions peuvent produire en termes d'ethnoscience[753].

Par contre, il arrive qu'on traduise un peu rapidement le terme de « sūtra » par « science », alors qu'il s'agirait plutôt d'un savoir « bien établi, systématisé sous forme de séries d'énumérations et qui se transmet à des fins pratiques. Le but est de "faire" quelque chose. » (André Couture, comm. pers.). Considérer l'érotologie en Inde ancienne comme une science pose donc certains problèmes : il s'agirait peut-être davantage d'une sorte d'enseignement des applications du savoir[754]. On ne cherche pas nécessairement ici à innover ou à faire avancer les connaissances, mais à se rattacher à une tradition.

Que ces considérations n'enlèvent rien au mérite et à la valeur du *Kāmasūtra* est évident : les résultats de cette approche des sexualités ne doivent pas être si mauvais, puisqu'on utilise encore de nos jours le *Kāmasūtra* en Inde et qu'on l'ait trouvé intéressant en Occident au point de multiplier éditions et copies (de plus ou moins bonne qualité). À ce chapitre, il est étrange de constater que, à l'image du passage forcé par Vātsyāyana pour les écrivains indiens, le *Kāmasūtra* est devenu une norme en Occident. Bon nombre d'auteurs[755] proclament dès le départ, voire même sur la couverture de leur ouvrage, quelque chose du genre : « The Kama Sutra is justly famed as the most ancient and greatest of treatises on the art of love [...]. » (Spayde, 1996 : 56). Ce qui n'est pas

---

[752] Comfort, 1963 : 125; De, 1997 : 7; Doniger, 2001 : 82; Johnson, 2000 : 7; Pinkney, 2002 : 21, 40, 50; Renou, 1961 : 341; Sinha, 1997 : 8, 11; Sonntag, 2001 : 6; Upadhyaya, 1965 : 1, 7.

[753] Il ne s'agit pas ici d'exposer ce que le *Kāmasūtra* représente exactement dans son contexte d'origine (vaste question qui demande énormément d'érudition et va au-delà des limites de mon analyse).

[754] Par contre, certains auteurs n'hésitent pas à faire de l'érotique une science dans le cadre du *Kāmasūtra* (cf. Doniger et Kakar, 2002 : xii-xiii, xv-xxi). Doniger et Kakar (2002 : xv) affirment de plus que : « The very style in which most of the text [le *Kāmasūtra*] is composed, aphoristic prose passages, or sutras, has associations with both religion and science. »

[755] Sauf Doniger et Kakar (2002), ainsi que Pilon (2001) et Pinkney (2002).

rien[756]! Par contre, Pinkney (2002 : 47) remarque que : « Le texte des *Kâma Sûtra* est parvenu jusqu'à nous et a acquis sa notoriété précisément en raison des passages traitant d'aspects explicitement sexuels, et non pas à cause de son statut de science universellement reconnue. » Faire référence au *Kāmasūtra* a alors valeur de raccourci pour signifier les positions de coït (Doniger, 2004 : 7). Mais l'utilisation du *Kāmasūtra* permet également d'établir une légitimité par deux moyens : premièrement en marquant sa fidélité au texte original du *Kāmasūtra*; et, deuxièmement, en contestant la version (surtout celles de Burton [1985] et de Daniélou [1992]) ou l'interprétation des autres, sérieux et légers confondus. On pourra poser l'hypothèse qu'on vise ainsi à justifier une nouvelle traduction[757]. La seconde méthode venant appuyer la précédente, on en arrive à une situation enviable pour les auteurs : finalement personne n'a de comptes à rendre à propos de son texte.

La question de la scientificité du *Kāmasūtra* n'est pas innocente : il s'agit de déterminer, sur l'échiquier du pouvoir appuyé par la possession et la construction (légitime) de savoirs, la place du *Kāmasūtra* par rapport à la sexualité. Peut-on s'y fier? Peut-on s'en servir comme référence? Est-ce qu'une filiation autoproclamée avec le *Kāmasūtra* donne une respectabilité et une crédibilité à un texte quelconque? Au-delà de ces préoccupations, existe-t-il une science autre qu'occidentale? Quel(s) mérite(s) et valeur(s) accorde-t-on aux ethnosciences (en tant que constructions locales du savoir)? Rappelons que l'anthropologie s'interroge depuis un certain temps déjà sur l'autorité dans la représentation des cultures et dans sa contestation (entre autres, Clifford [1983] et Kilani [1993]) et qu'il ne serait pas inutile de faire le même exercice pour la littérature « scientifique » hindoue. Ne dit-on pas d'ailleurs qu'elle est de tradition beaucoup plus ancienne que celle de l'Occident, notamment avec la grammaire de Panini[758]? Finalement, peut-on dire que, dans l'optique de Vātsyāyana, le savoir sur *kāma* est une capacité, celle de séduire ses partenaires, de les satisfaire et de combler ses propres désirs (ce qui peut être assimilé à une forme de pouvoir)?

* * *

L'analyse qui a été faite des représentations de la sexualité dans la littérature sur le sujet aurait eu avantage à être plus rigoureuse : on notera que les approches utilisées par certains auteurs manquent

---

[756] Dans le même ordre d'idées, Rivière (1995 : 261) termine son livre avec la déclaration suivante : « Le plaisir de l'auteur, après avoir écrit un ouvrage, est d'en commencer un autre, sur un sujet différent, pour ne pas se faire piéger par des idées fixes, et sans regretter de n'avoir écrit ni la Bible, ni *Le Capital*, ni le *Kama-Sutra*. »

[757] Barua, 2001 : 17; Comfort, 1963 : 120; Doniger et Kakar, 2002; Papin, 1991 : 10-11; Pinkney, 2002 : 30-31; Sinha, 1997 : 12.

[758] Il s'agit de la première grammaire normative du sanskrit préclassique.

de précision. La sexualité n'est pas, à mon avis, un sujet frivole : en tout cas, elle ne doit pas *nécessairement* ou *ontologiquement* l'être. Il reste beaucoup à écrire. Je n'ai pas voulu ici discuter des problèmes de couple, sujet amplement traité ailleurs et qui trace les contours d'un certain désarroi sexuel dans l'Occident contemporain : la peur de s'engager (et l'attente de l'intimité plutôt que de la sexualité), la perfection recherchée dans le couple à tel point que la moindre difficulté est cause de rupture[759], la conciliation laborieuse entre notre égoïsme, notre désir de liberté ainsi que nos besoins affectifs et sexuels (Badinter, 1986; Giddens, 1992; Guillebaud, 1998; Wikoff et Romaine, 2003). Les défis actuels de la parenté en Occident y seraient même directement liés : harmoniser les relations humaines entre la conjugalité et la filiation (cf. Guillebaud, 1998 : 455).

En terminant, je voulais signaler un détail intéressant. Dans mon analyse, en partant de ce qu'on dit du *Kāmasūtra* dans mon corpus jusqu'au traitement de la sexualité, j'ai suivi le même principe qui m'a servi à la catégorisation de mes sources, soit des références étendues à celles qui sont réduites...

[759] Badinter (1986 : 306) voit dans la monogamie à répétition le signe de cette quête de perfection et non une preuve de la légèreté des sentiments amoureux contemporains : « C'est parce que l'unité recherchée est bien plus exigeante que jadis que nous avons tant de mal à la réaliser et à la faire durer. »

Conclusion (provisoire)

Cette recherche a un sujet principal, le *Kāmasūtra* en Occident, inconnu jusqu'alors dans les disciplines de sciences humaines. J'ai voulu répondre à la question suivante : comment le *Kāmasūtra* est-il présenté et véhiculé dans l'Occident depuis sa première traduction? J'ai employé principalement des théories anthropologiques, sur la sexualité, sur la mondialisation, et sur l'économie, mais aussi des théories littéraires (puisqu'il s'agissait de données provenant d'un corpus écrit). J'ai entrepris une analyse documentaire (pour la place du texte et de ses dérivés dans les sociétés occidentales) et une analyse de contenu thématique (pour évaluer ce qui est dit exactement dans ces ouvrages). Cette conclusion propose les grandes lignes de mes résultats, pour continuer sur une ouverture (traitant du *Kāmasūtra* et de la sexualité en général dans l'Occident) et sur des variantes de pistes théoriques et méthodologiques pour de futures recherches sur ce sujet.

Le *Kāmasūtra* est au cœur d'une situation culturelle particulière : livre hindou, mais devenu un objet culturel utilisé par l'Occident; pont entre plusieurs cultures, sans qu'on puisse prétendre pour autant qu'il contribue à la compréhension de l'une par les autres. Il a fallu définir le *Kāmasūtra*, afin de circonscrire de quoi on parle exactement. Il jouit d'une grande renommée, sans pour autant être connu autrement que par ouï-dire ou par son iconographie. Cependant, résumer le texte à la seule question des positions de coït est pour le moins réducteur!

Nous avons vu qu'une imposante littérature (que j'ai nommée kāmasūtraïenne) s'inspire, directement ou non, du *Kāmasūtra*. Des copies, des pastiches, des réécritures, des traductions diverses, des références au détour d'une phrase : seul le titre importe, tandis que le contenu est laissé à la discrétion de son auteur. La justification de cette utilisation du *Kāmasūtra* par des auteurs étrangers historiquement et géographiquement fait appel à une équation, celle qui veut que le *Kāmasūtra* égale les positions de coït : ce présupposé évacue presque totalement les significations hindoues pour réinventer le texte.

Comprendre la relation entre l'Occident et le *Kāmasūtra* (et sa réputation charnelle), il faut se demander comment ce dernier a été diffusé : autrement dit, retracer une histoire critique du texte dans les sociétés euro-américaines. Pour mieux comprendre, nous avons remonté aux premières traductions du *Kāmasūtra* en anglais et en français (le rendant ainsi disponible pour le public occidental, probablement dans une version plus complète que celle en sanskrit de la même époque), datant de la fin du 19^{e} siècle, et publiées dans un climat de répression de la littérature érotique. D'où son interdiction jusqu'aux années 1960 et son retour en force par la suite : il est toujours plus

intéressant de lire un texte subversif qu'une œuvre que l'éducation rend obligatoire. Ce qui a nui au texte (pour rendre sa diffusion légale), dans ce cas, c'est qu'il y a effectivement une partie traitant de la sexualité dans le *Kāmasūtra* et qu'on ne peut pas contredire tout simplement la rumeur. Il y a eu de la censure, d'abord pour le contenu écrit, mais aussi pour les illustrations employées.

L'histoire de la diffusion du *Kāmasūtra* est étroitement liée à notre façon de traiter la littérature à connotation sexuelle. Entre autres, on remarquera l'important rôle joué par le traducteur « officiel » du *Kāmasūtra*, sir Richard Burton (1821-1890), et les narrations dramatiques des auteurs de mon corpus par rapport à l'arrivée du texte en Occident. Les déboires avec les autorités prennent alors une couleur bien particulière lorsqu'on se targue de posséder une sexualité aujourd'hui supposément libérée. Par la suite, à la fin du 20^{e} siècle jusqu'à aujourd'hui, le *Kāmasūtra* est devenu un objet commun et publié abondamment, dans sa forme originale ou dans ses dérivés. À cause en grande partie de la censure et des stratégies pour l'éviter, l'histoire du *Kāmasūtra* est difficile à déchiffrer.

Il ne suffit pas de retracer le chemin effectué par le *Kāmasūtra*, mais aussi de cerner la façon dont il a été compris et interprété par ses lecteurs. Outre les publications secrètes et les clubs de lecture spécialisés de l'époque victorienne, le *Kāmasūtra* (et, plus encore, ses variantes) a été largement distribué pour un public qui cherche manifestement à s'informer sur la sexualité. Qu'on le voie comme traditionnel ou moderne, périmé ou d'actualité, les raisons ne manquent pas pour continuer son utilisation, même si le contexte a changé et que le nouveau public visé est à présent segmenté en catégories plus précises que dans l'Inde ancienne (par exemple par genre, par culture ou par orientation sexuelle).

Par ailleurs, toujours dans le but d'éclaircir le phénomène du *Kāmasūtra*, je me suis intéressée à la façon dont il est reçu et comment il est interprété. On entre ici directement dans le texte, en parlant de son contenu (pas uniquement sexuel), de sa structure (en vers et en prose), de son style général (systématique et par listes). Il a aussi fallu analyser les expressions utilisées pour décrire rapidement le *Kāmasūtra* (par exemple en termes d'amour et d'érotisme), mais aussi sur les traductions des termes, qui, elles aussi, résument bien ce qu'on considère comme important dans mon corpus à son propos. Et on a conclu qu'il s'agissait, encore et toujours, de la sexualité.

Certains auteurs prennent la peine de remettre en contexte le *Kāmasūtra*. Ici aussi, les choix effectués pour décrire la société indienne ancienne impliquent des présupposés. Une vision idéalisée de l'époque permet de fournir un décor exotique aux textes post-modernes, tout en ayant une allure plus sérieuse. Qu'on ne se trompe pas : les idées fournies dans mon mémoire ne suffisent pas à

tracer un portrait réaliste de la culture et de l'époque qui ont vu naître le *Kāmasūtra* (sans compter les difficultés à identifier clairement et sans aucun doute lesdites circonstances). Cependant, ce détour par l'Inde est obligatoire si on espère comprendre les raisons de l'existence même du *Kāmasūtra* (même si ces raisons sont dans mon corpus partielles). J'ai donc examiné les connaissances fragmentaires que nous possédons sur l'auteur, Vātsyāyana, sur la date et le lieu d'écriture (entre le 3^{e} et le 4^{e} siècle apr. J.-C., dans le nord de l'Inde), et j'ai exposé des données socioculturelles, comme le public visé (enfants des classes supérieures), les enseignements qui y sont contenus (les 64 arts, témoin d'une civilisation riche et pacifique) et le mythe d'origine du *Kāmasūtra* (qui le relie au divin et au mythe). En outre, sa place dans une classification des activités humaines (le *trivarga*, où *kāma* est soumis à la réalisation de *dharma* et d'*artha*) et littéraire (l'érotologie, dans laquelle le *Kāmasūtra* est un modèle et un classique) a été examinée.

Le dernier chapitre fait le lien entre la sexualité occidentale et le *Kāmasūtra*. Toute la réputation du *Kāmasūtra* comme sexuel autorise un tel lien, même si, pour cette partie, j'ai utilisé des sources extérieures à mon corpus pour mieux replacer le texte de Vātsyāyana dans le contexte occidental, que ce soit du côté des pratiques sexuelles ou de leurs conceptions. La question des positions de coït y a été longuement discutée, tant pour savoir combien il y en a (ce qui suppose une classification cohérente de ces positions) que pour analyser comment elles sont décrites dans mon corpus et leur valeur dans la vie sexuelle. Également, d'autres pratiques, nommément l'importance du changement ainsi que la sodomie et l'amour oral, ont été comparées entre le *Kāmasūtra* et le corpus d'analyse.

C'est dans les conceptions des sexualités, séparées selon le modèle de Jeannière (1969 : nature, culture, individu), que je m'écarte le plus de mon analyse de contenu pour garder l'étape ultime de l'analyse documentaire, celle où le discours est replacé dans son contexte. En effet, l'ensemble de mon corpus ne propose en définitive que des idées sur la sexualité (que ce soit dans sa réalisation ou dans ses représentations) : rien n'oblige à concrétiser ce qui y est proposé. Le détour par d'autres auteurs que ceux de mon corpus permet d'identifier des idées implicites dans mon corpus, même si ce travail mériterait d'être continué. Ainsi, la sexualité a tendance à y être naturalisée (en sous-entendu : on peut utiliser le *Kāmasūtra* parce que la sexualité n'est pas affectée par les changements culturels et sociaux) : celle-ci y est vue comme universelle, alors qu'il s'agit d'une grossière extrapolation de nos pratiques et conceptions sexuelles. J'ai relevé quelques éléments qui rendent justement nos sexualités historiquement et culturellement enracinées, comme les rapports de genre, le rapport au plaisir, le relativisme sexuel et les précautions actuelles prises par rapport à l'acte sexuel. Il faut rajouter à ce tableau l'aspect individuel, d'importance dans nos sociétés

individualistes, qui se mêle avec la psychanalyse de Freud (au point que notre définition même de sexualité a été changée).

Pour terminer, j'ai proposé une analyse préliminaire des images et illustrations contenues dans la littérature kāmasūtraïenne. Elles sont variées, d'un choix pas toujours expliqué ni pertinent, même si elles constituent le premier contact que le public occidental établit avec le *Kāmasūtra* (ou ce qu'il croit l'être). En outre, j'ai exploré le lien entre le *Kāmasūtra* et une certaine scientificité, étant donné que cette relation est mise de l'avant pour promouvoir les textes de la littérature kāmasūtraïenne.

Après tout ce chemin, j'espère avoir répondu à une question importante : pourquoi faudrait-il lire le *Kāmasūtra*? Et que chacun tente sa réponse, pour convaincre le lecteur (acheteur et consommateur avant tout) de préférer *sa* version, de se procurer le « dernier-plus complet-enrichissant-moderne-individuellement-adapté » des produits dérivés. On voit ici aussi poindre le spectre de la sexualité « à la carte », sur demande et toujours renouvelée... En voyant la sexualité en termes économiques (maximisation des gains, etc.) dans le *Kāmasūtra*, construit-on le principe d'un capitalisme sexuel? Le *Kāmasūtra* ne serait-il donc plus qu'un bien de consommation? Un gadget supplémentaire censé nous apporter le bonheur (éphémère) procuré par les achats compulsifs? J'ose espérer que non. Par contre, il s'insère dans la logique du marché, puisque sa forme doit être changée régulièrement (et qu'on nous refile le même contenu dans un nouvel emballage sans que personne n'y voie d'inconvénient – cf. la version anonyme publiée chez Librairie Médicis puis chez EDL appelée *Le Kama Soutra de Vatsyayana*).

Un des arguments de vente qui semble bien marcher est celui du *Kāmasūtra* « sauveur du sexe occidental » :

> Le *Kama Sûtra* se veut donc une lanterne, un manuel d'éducation, qui correspond certes à un certain type de société mais dont le message peut encore nous apporter beaucoup : finesse des sentiments, douces voluptés préliminaires, variété des postures partagées esquissent une véritable esthétique du plaisir. Un romantisme de la jouissance qui prend tout son sens quand il se trouve mêlé aux merveilleuses miniatures que nous vous proposons. Traité de l'amour, voici un *Kama Sûtra* tel qu'il n'en a encore jamais été publié : hommage à la magie amoureuse, guide de savoir-faire et parade de séduction, vieil art de vivre à la féerique, morale et chant à l'existence, puisse ce choix de textes et d'illustrations faire comprendre cette sagesse d'un temps ancien qui voulait que l'érotisme débouche sur un au-delà, sur la fusion avec cette énergie cosmique qui nous meut comme elle meut et la vie et la course des étoiles. (Smedt, 2003 : 6)

Et qui pourrait refuser cette vision d'une sexualité épanouissante, sans plus de déceptions, qui lie enfin nos esprits et nos corps avec ceux de l'être aimé? Rien ne peut par contre garantir un tel résultat...

Ce qui différencie peut-être le plus la sexualité d'aujourd'hui de celle vécue à l'époque (bénie?) de la révolution sexuelle, c'est le fait qu'elle n'est plus gratuite. Nous avons l'épée de Damoclès du SIDA et des I.T.S., les jeux de pouvoirs entre les genres et les partenaires, ainsi que de séduction, la responsabilité financière (et paternelle!) des grossesses possibles, le compromis de deux (ou plusieurs) individualités, l'instrumentalisation des corps et des plaisirs, etc. Bref, entre le sexe marchandise et la sexualité épurée, sans passé ni avenir, spirituelle des beaux jours du *flower power*, il y a un immense gouffre.

Vide créé par un certain désarroi (cf. Guillebaud, 1998), une peur implicite, celle du pédophile, de la mort, de la fin du désir, peut-être... Par exemple, Falconnet et Lefaucheur (1975 : 15) dressaient déjà ce portrait inquiétant et d'une étonnante actualité :

> Dans le même temps, on ne fait rien, bien sûr, pour changer les conditions désastreuses dans lesquelles les adolescents vivent leur sexualité : manque de lieux adaptés, d'information réelle sur le plaisir, maintien des valeurs du couple, de la fidélité et de la famille. La frustration sexuelle reste la règle, alors que les images érotiques et pornographiques deviennent de plus en plus envahissantes. La masturbation, même réhabilitée, demeure bien souvent la seule compensation. Trouver un partenaire sexuel adéquat est toujours aussi difficile. Les lieux et les occasions de rencontre se font de plus en plus rares dans un paysage urbain de tours de luxe ou de HLM. Les individus, de plus en plus seuls et incapables de sortir de leur solitude, n'arrivent pas à satisfaire leurs besoins d'échanges et de communication. (Falconnet et Lefaucheur, 1975 : 15)

Un désordre auquel on fait face tant bien que mal, en cherchant l'amour idéal, l'âme sœur, l'amant(e) / ami(e) / frère (sœur) (cf. Badinter, 1986 : 328-329), parce qu'on n'accepte plus le déchirement et qu'on cherche plutôt le confort, le semblable à soi-même.

Dans un cadre, également, où les modèles comportementaux de genres ont été remis en question depuis quelques années (notamment grâce aux mouvements féministes), on a parfois besoin de se faire rassurer : il est normal de se questionner sur la sexualité et sur les relations de couple. Wikoff et Romaine (2003 : 2^{e} de couv.) font remonter le problème sexuel et relationnel à la nuit des temps : « Though this seems like a contemporary challenge [bien vivre un partenariat sexuel], it's really as ancient as humankind. »

Dans tous ces cas, dans toutes ces situations épineuses, pas de panique! Lisez le *Kāmasūtra*! Soit. C'est du moins ce que nous conseille l'ensemble de la littérature kāmasūtraïenne. Encore faut-il

préciser que l'original est d'une lecture aussi érotique que celle de l'*Encyclopédie Universalis*. Lisons-le puisque c'est un classique. Tellement classique, en fait, que personne ne désire le lire[760]. Au fait, on connaît déjà le fin mot de l'affaire : il s'agit d'un livre de positions de coït acrobatiques. À cela, il faudrait probablement suggérer aux libraires et aux bibliothécaires de toujours mettre à côté des produits dérivés du *Kāmasūtra* des livres sur le yoga. Il y a d'ailleurs un parallèle intéressant à faire entre les positions de coït et les positions de yoga (qui portent parfois le même nom et semblent se répondre les unes les autres).

Mais y a-t-il un contenu réellement érotique au *Kāmasūtra*? Encore faudrait-il s'interroger sur une définition même d'« érotisme ». À côté, et parfois en travers, de la sexualité, on retrouve en effet des concepts connexes comme la séduction, le désir et l'érotisme. Domaines majoritairement d'auteurs français, écrivains et psychanalystes, il s'agit en quelque sorte d'essais philosophiques dans lesquels il est malaisé de se retrouver[761]. Je n'ai pas souhaité m'étendre ici sur la question, bien qu'il s'agisse de pistes pertinentes pour comprendre l'attrait du *Kāmasūtra* (cf. Arcand, 1991).

Au-delà d'un truisme qui affirmerait qu'il reflète un contexte social et culturel éloigné dans le temps et l'espace pour son lecteur occidental, l'intérêt pour le *Kāmasūtra* en Occident pourrait-il venir de caractéristiques communes (texte « scientifique », obsession des nombres, etc.)? On semble à la fois gommer et exacerber les différences entre le *Kāmasūtra* de Vātsyāyana et ses versions modernes dans les produits dérivés. Cependant, des auteurs de mon corpus ont choisi d'y lire l'intemporalité du texte, qui traduirait la *vraie* sexualité (puisque, dans leur logique, le *Kāmasūtra* serait éternel).

Et que dire de l'impact du *Kāmasūtra*? Une étude sérieuse reste à faire par rapport à sa lecture et à son utilisation. Mais je peux vous parler dès maintenant de mon expérience personnelle. Combiner le fait d'être une (jeune) femme et l'étude du *Kāmasūtra* permet d'acquérir un certain nombre d'expériences en matière de rapports de genres au Québec. Il y a tout d'abord l'annonce même du sujet de maîtrise, qui accroche aussitôt l'intérêt des interlocuteurs (en particulier de ceux de la gent masculine). On obtient une réaction immédiate de surprise et de curiosité (« Ah oui? Parle-moi de ça! »). Après le choc initial, j'avais à présenter des preuves du sérieux de la démarche. Sans oublier l'inévitable question sur d'éventuels tests pratiques (en sous-entendu : des positions de coït et

---

[760] On peut reprendre à ce sujet deux citations de Mark Twain, soit : « A classic is something that everybody wants to have read and nobody wants to read. » (in : *The Disappearance of Literature* [discours de 1900]) et aussi : « Classic : a book which people praise and don't read. » (in : *Following the Equator, Pudd'nhead Wilson's New Calendar*) (citations tirées du site de Schmidt [consulté le 6 juillet 2005]).

[761] Notamment : Bataille, 1995; Baudrillard, 1979; Bruckner et Finkielkraut, 1977; Chebel, 2002 et 2003; Dadoun, 2003; Guillebaud, 1998; Tiger, 2003; Vaniegem, 1993.

parfois des avances sexuelles) et sur ma flexibilité. Le fait que je pratique aussi le yoga est alors identifié comme une volonté de réaliser dans la vie sexuelle les enseignements du *Kāmasūtra*. Dans le domaine des rencontres amoureuses, l'étude du *Kāmasūtra* constitue malheureusement un handicap. En effet, plusieurs Québécois ressentent un inconfort face à une femme qui « maîtrise » la sexualité ou qui, en apparence, en connaît plus qu'eux à ce sujet. Notons également la réputation d'être une « fille facile » ou qui « aime le sexe » liée à la situation d'étudiante du *Kāmasūtra*.

D'une part (non négligeable) marchandise, le *Kāmasūtra* est donc présenté comme *la* solution aux problèmes sexuels : la sexualité a un prix (parfois coûteux) et elle inquiète. De plus, les changements des modèles de genre ont fait perdre plusieurs repères. Le *Kāmasūtra* arrive dans cette situation à point nommé : un contenu érotique (ce qui ne peut pas nuire), un lien historique pertinent, un impact (qui sera présenté à un niveau très personnel) font qu'il s'insère dans une logique de manuels sexuels, à l'image de ceux de savoir-vivre.

Mon intime conviction est en effet que le *Kāmasūtra* remplit la même fonction dans le couple d'aujourd'hui que les manuels de savoir-vivre d'il n'y a pas si longtemps : on y apprend la politesse, de la plus élémentaire à la plus exquise, que faire pour améliorer sa pratique sexuelle, comment se comporter selon les partenaires... Sous-jacente se retrouve l'idée décrite par Guillebaud (1998 : 159) en ces termes :

> Nous partageons désormais la conviction qu'à l'instar de la santé, la sexualité est – techniquement – améliorable à l'infini, et qu'il y va de notre bonheur sur terre. La jouissance n'est plus véritablement le bénéfice d'une liberté mais l'objet d'un défi sportif qu'il s'agit, jour après jour, de relever. La hantise nouvelle n'est plus celle du jugement moral, mais de l'évaluation comparative. (Guillebaud, 1998 : 159).

Il faut aussi signaler que le manuel sexuel remplit un besoin d'informations (caractéristique d'une certaine société « branchée » sur la planète) sur la sexualité. Hendrix (2003) en fait un vibrant plaidoyer :

> Until the substantive challenge posed by the modern sexual revolution, and studies such as by Masters and Johnson, sex had been viewed as dangerous and bad in the West. But, according to those who study such matters, that revolution has been more talk than action. Sexual education in schools is still very controversial. Guilt about sexual curiosity is alive and well. Pornography is a political hot potato and a legal crime. The sex life of most couples is vastly overrated; experimental sex with one's partner is illegal in some states. The desire level of both sexes seems at an all-time low. And the idea that sex has anything to do with spirituality is a cutting-edge idea for an enlightened minority who subscribe to New Age values (whatever they are!). (Hendrix, 2003 : xxi).

On retrouve dans plusieurs textes du corpus l'idée que l'amour (ou, accessoirement, l'acte sexuel) est un art sous la forme de l'expression « l'art de l'amour[762] » (ou « l'art de faire l'amour[763] », « l'art de bien faire "la chose"[764] », « sexual intercourse [...] as an art[765] », etc.). Au niveau sémantique, l'utilisation du terme « art » peut nous aider à résumer plusieurs idées présentes dans l'ensemble analysé. Ainsi, l'art, considéré dans ses diverses définitions, rassemble trois dimensions, soit la technique (façon, moyen, manière), la connaissance (savoir, discipline) et l'esthétique (adresse, habileté, création). L'idéal promulgué ici, au point de vue sexuel, serait donc l'excellence et la performance (c'est-à-dire donner ou recevoir un orgasme ou, tout au moins, davantage de plaisir[s]). Comment y arriver? C'est là que les manuels entrent en jeu et d'où provient finalement l'intérêt entourant le *Kāmasūtra* : il faut connaître les méthodes sexuelles dans le but de les appliquer (ou peut-être pas[766]).

Pour en revenir au savoir-vivre, on pourrait ainsi le définir comme « [...] la dimension normative, codifiée et ritualisée des relations sociales. » (Picard, 1995 : 11). Pour Picard (1995), le savoir-vivre constitue la base de la vie sociale : il structure et favorise les rapports interpersonnels. En plus de légitimer sa position sociale (à nos yeux comme à ceux des autres) et de permettre d'être jugé favorablement par les autres, il protège notamment contre les fautes de goût.

> Le savoir-vivre sauve de la gêne, prévient les hésitations, rend les contacts plus fluides. Dans la communication, il assure ainsi un rôle de facilitation et de régulation. Il propose des modèles de conduites adaptés aux différentes situations sociales. Il prévoit ce qu'il faut faire en toutes circonstances.
> Enfin, il assume également une fonction sociale : en valorisant une certaine façon d'être et en faisant de la distinction une norme, il secrète des valeurs et une idéologie qui favorisent la cohésion du groupe et le renforcement de l'ordre social. (Picard, 1995 : 10-11)

Picard détermine deux avenues pour l'étude du savoir-vivre : soit à travers les textes qui le décrivent (les manuels de civilité et de savoir-vivre) dans leurs dimensions sémiotique, sociologique et historique (cf. Elias, 1973); soit à travers les conduites sociales elles-mêmes, dans une perspective sociologique (cf. Bourdieu, 1979) ou interactionniste (cf. Goffman, 1973a et 1973b). Avec l'idée qu'on a un rôle à tenir et son corollaire l'acteur social (Goffman, 1973a et 1973b; Picard, 1995), on en arrive rapidement à la notion de théâtralité dans l'univers social...

---

[762] Clarac, 1961 : 467; Comfort, 1963 : 119; De, 1997 : 7

[763] De, 1997 : 7

[764] Pilon, 2001 : 27

[765] Westheimer, 1994 : 160

[766] Cette analyse ne visait pas à déterminer les pratiques des Québécois en matière de sexualité. Ainsi, j'ignore si le *Kāmasūtra* ou ses dérivés sont directement employés dans les activités sexuelles.

Mon hypothèse à ce propos, qui restera à prouver, est que le *Kāmasūtra* sert de guide pour les relations sexuelles, ces interactions sociales qui obligent à partager l'intimité. Il s'agit alors de faciliter un contact dans une situation de vulnérabilité pour l'acteur : il est nu, dans tous les sens du terme, face à son interlocuteur (comment sauver la face et les apparences, comment éviter la gaffe?).

Pour résumer l'ensemble des idées émises ici, je dirai que le *Kāmasūtra* est un guide littéraire de techniques de genre. Guide car il est un manuel, voué à un but éducatif explicite, pour qui veut s'améliorer au niveau sexuel. Littéraire parce que, dans sa version originale, il peut être considéré comme une pièce de théâtre (Doniger, 2001; Doniger et Kakar, 2002) et donc comme une narration ou, à tout le moins, comme le récit d'une autre époque sur la vie quotidienne de certains personnages (*nāgaraka* ou citadin)[767]. Pour les techniques, on comprendra que je fais référence aux positions (d'ailleurs incluses par Mauss [2001] dans ses techniques du corps), aux diverses manipulations du corps que sont les préliminaires. Enfin, pour chaque genre, on propose des comportements, des attitudes, des relations (idéalisées / normalisées) avec l'autre. Je le répète : ce mémoire n'est pas le fin mot de l'histoire. À d'autres de poursuivre.

En effet, différentes bases théoriques et méthodologiques auraient été possibles et l'étude du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés n'en est qu'à ses débuts. Voici quelques pistes, en terminant, qui pourraient s'avérer intéressantes.

En premier lieu, une avenue possible pour l'étude de la sexualité réside dans l'anthropologie du corps. Dans un de ses textes fondateurs, « Les techniques du corps », Mauss (2001b : 363-386 – 1re publication en 1936) expose une théorie de l'utilisation et du traitement du corps liés à l'éducation sociale et culturelle, tout en abordant les « techniques de reproduction », plus spécifiquement les positions sexuelles. Il s'agissait à l'époque d'un programme d'études plutôt que de résultats. Mauss (2001b : 383) déplorait d'ailleurs que peu d'auteurs aient osé traiter des positions sexuelles. L'anthropologie du corps est un courant florissant aujourd'hui et la corporéité s'y inscrit notamment comme constructions sociales, représentations et savoirs, comme fondement et marque de l'identité, comme support de la mémoire personnelle et collective, etc.[768] On s'intéresse par contre

---

[767] Dans l'annexe 5 (p. 330), je propose aussi d'analyser le *Kāmasūtra* et sa littérature comme un mythe, sur la base des théories de Barthes (1970), autre forme narrative.

[768] Notamment : Csordas, 1994; Douglas, 2001; Haraway, 1991; Le Breton, 1992, 1993, 1998, 2000; Lefeuvre, 1988 et 1997; Lock, 1993; Okami et Pendleton, 1994 : 88; Sharp, 2000.

apparemment peu à l'aspect sexuel du corps[769], et cela même si on peut relier les sexualités, en tant que pratiques et conceptions, au domaine de l'anthropologie du corps.

Dans un autre ordre d'idées, selon des paradigmes méthodologiques, la sémiotique pourrait constituer un champ très fécond pour l'étude du *Kāmasūtra* et de ses produits dérivés. Celle-ci, comme « étude de la culture en tant que communication[770] » (Eco, 1972 : 13), a des liens très étroits avec la linguistique et analyse, par une démarche inductive, les rapports sociaux comme des « *processus de communication*[771] », au sein desquels existent des règles, des codes, des systèmes, déterminés culturellement, qui font sens pour qui les utilisent et les véhiculent[772]. La sémiotique est à rattacher au constructivisme, en tant que « [...] modèle possible de connaissance élaboré par des organismes cognitifs capables de construire pour eux-mêmes, à partir de leur propre expérience, un monde plus ou moins fiable[773]. » (Glasersfeld, 1991 : 42) En partant de l'idée que la connaissance est construite dans un processus où l'esprit humain est actif, et, par le fait même, qu'elle dépend du contexte historique et socioculturel, le constructivisme pose le langage comme « [...] a range of activities in which we express and realize a certain way of being in the world. » (Schwandt, 2000 : 198). Allant plus loin, on conçoit ici que le langage comme la base de l'être comme auto-interprétant, d'où l'importance de l'étudier, notamment à l'aide de la sémiotique[774]. Ainsi, il faut comprendre la sémiotique à la fois comme « recherche, méthode, discipline » (Eco, 1988 : 12), qui s'applique à une grande variété d'objets. Pour étudier la culture, la sémiotique pose comme postulats : a) qu'il existe une série de « langages » qui constituent des systèmes faisant partie de cet ensemble culturel; et b) que ces langages, qui permettent de communiquer, sont basés sur des codes[775] préexistants. À partir de ces postulats, la sémiotique tente d'identifier les significations de la culture à l'aide du concept du signe, qu'il faut rattacher à un code particulier nécessitant une connaissance pour le déchiffrer. Deux auteurs ont particulièrement marqué les études sur le signe, soit Ferdinand de Saussure, avec son signe dualiste (association d'un signifiant – le concept – et

---

[769] Sauf pour des problématiques telles que les mutilations sexuelles expliquées comme signe de l'identité sexuelle, voire comme sexualisation du corps (cf. Erlich, 1986 et 1991; Fainzang, 1985; Lefeuvre, 1988 et 1997; Morris, 1995 : 575).

[770] À noter que pour Eco (1972), la culture n'est pas que de la communication, alors que pour Singer (1978 : 202), « cultures are systems of symbols and meanings ». Pour leur part, Manning et Cullum-Swan (1994 : 466) définissent la sémiotique comme « the science of signs ».

[771] Eco, 1972 : 24. Italiques d'Eco.

[772] Barthes, 1970; Eco, 1972 et 1988; Lakoff et Johnson, 1985; Manning et Cullum-Swan, 1994; Sebeok, 1991; Singer, 1978; Sperber, 1974.

[773] Pour le constructivisme, cf. Guba et Lincoln, 1994; Lincoln et Guba, 2000; Schwandt, 2000.

[774] Schwandt, 2000 : 197-198

[775] Code est ici défini comme « tout système de symboles qui, par convention préalable, est destiné à représenter et à transmettre une information d'une source à un point de destination » (Miller, 1951, cité dans Eco, 1988 : 13).

d'un signifié – l'expression du signe[776]), et Charles S. Peirce, avec le signe comme relation triadique (entre un signe, son objet et l'interprétant[777]). Peirce ((vers 1897), cité in : Eco, 1988 : 40; et in Sebeok, 1991 : 17) décrit donc le signe comme « something which stands to somebody for something in some respect of capacity[778] ». Je proposerais d'analyser chaque référence au *Kāmasūtra* comme un signe, selon les trois dimensions proposées par Eco :

> *sémantique :* le signe est ici conçu dans sa relation à ce qu'il signifie;
> *syntaxique :* le signe est abordé en ce qu'il peut être inséré dans des séquences d'autres signes, selon certaines règles de combinaisons; on entend aussi par "syntaxique" l'étude de la structure interne de la face signifiante du signe (par exemple la division d'un mot en unités de rang immédiatement inférieur), indépendamment du signifié véhiculé par ce signe et même dans le cas où l'on supposerait qu'il existe des signes ne véhiculant aucun signifié.
> *pragmatique :* le signe est ici perçu en fonction de ses origines, et des effets qu'il a sur les destinataires, les usages que ceux-ci en font, etc. (Eco, 1988 : 41. Italiques de Eco)

Notons ici que les dimensions d'Eco ressemblent beaucoup aux étapes de recherche utilisées pour ce mémoire.

Enfin, il aurait été possible d'aller beaucoup plus loin dans l'analyse basée sur la théorie du don de Mauss (1968-1969, 2001a). Cette dernière est expliquée comme une action cyclique en trois temps (donner, recevoir et rendre), augmentant la valeur de l'objet et le prestige des partenaires. À première vue, mais cela reste à vérifier, le *Kāmasūtra* serait principalement un objet qu'on offre en cadeau, surtout au sein d'une relation de couple, dans des occasions comme les fêtes de Noël ou de la Saint-Valentin (cf. Nicolas, 1991). On remarque en effet à ces moments une recrudescence du nombre d'articles qui discutent de ce livre (par exemple : David, 2001; Fessou, 2002; Pilon, 2001; Viau, 2002) ainsi que celui des produits dérivés offerts au public. La théorie du don, qui n'a pas été utilisée ici parce que la méthodologie ne s'y prêtait guère, permettrait peut-être d'expliquer pourquoi le *Kāmasūtra* n'est pas lu : ce don, qu'on souhaite utiliser en commun avec l'être aimé, est plutôt feuilleté que lu, et les images serviraient d'inspiration pour des pratiques sexuelles. Cette utilisation du produit est d'ailleurs celle prescrite par Sonntag (2001, 2002) pour certaines positions de coït difficiles.

---

[776] Eco, 1988 : 21-22; Singer, 1978 : 216. Par contre, Barthes (1970 : 199) rajoute un troisième élément, le signe, comme relation entre le signifié et le signifiant.

[777] Peirce, 1978 : 29-30

[778] Cette théorie, qui est en fait une petite part d'une pensée philosophique beaucoup plus étendue, a l'avantage de prendre en considération une entité interprétante. Autrement dit, ce n'est pas seulement un objet abstrait qui est décrit, mais bien ce qu'on peut représenter comme partie prenante d'un rapport de communication, où le destinataire participe activement au processus.

Au final, il reste énormément de travail à faire sur le *Kāmasūtra*. Pour couronner le tout, loin de se tarir, les œuvres pouvant être analysées (surtout des produits dérivés) continuent de se multiplier. Une recherche rapide en librairie ou sur Internet donne encore beaucoup de textes que je n'ai pas utilisés pour mon corpus. Et, comme dans les meilleures séries, le reste est à suivre...

Grâce à mon analyse, la première dans son genre, on est en mesure d'arriver à une synthèse originale, certes incomplète, mais intéressante. Le *Kāmasūtra* est donc un sujet vaste et complexe, qui peut être analysé selon plusieurs théories pertinentes. Sans vouloir prétendre épuiser le thème avec une seule étude (ici, une maîtrise), je crois néanmoins qu'il sera nécessaire de la poursuivre afin d'apporter une contribution plus substantielle, ne serait-ce qu'au niveau ethnographique. J'ai voulu, sans bien sûr y parvenir parfaitement ni intégralement, rendre compte des richesses des pratiques et des conceptions sexuelles occidentales, y compris dans leur diversité et leurs contextes historiquement et géographiquement multiples. J'ai tenté de signaler les grandes tendances, les lignes directrices qui, en quelque sorte, chevauchent les sexualités, les organisent, les limitent et les diversifient. Projet plus qu'ambitieux, il va sans dire. J'espère simplement ici, non pas avoir enfoncé des portes ouvertes, mais avoir permis d'entrer par la fenêtre ou encore d'offrir une pluralité de portes dans des mondes (ou des points de vue) différents. Après tout, l'anthropologie ne répond pas aux questions existentielles, comme le dit si bien Geertz (1973 : 30) : « The essential vocation of interpretive anthropology is not to answer our deepest questions, but to make available to us answers that others, guarding other sheep in other valleys, have given, and thus to include them in the consultable record of what man has said. »

Bibliographie

s.d. *Le Kama Soutra de Vatsyayana.* Texte inspiré de la trad. angl. commandée par Richard Burton. Orsay : Librairie Médicis. 96 p. (même contenu que pour l'édition de EDL (2001)).

1884, 1891, 1930, 1948 *Index Librorum Prohibitorum.* L.v. : n.v.[779]

1980-... *Repère.* Index analytique d'articles de périodiques de langue française. Montréal : Services documentaires multimedia; Bibliothèque nationale du Québec. [En ligne] Adresse URL : repere.sdm.qc.ca/

1982-1985 « Frères du libre-esprit » : 4549 (vol. 3), in : *Grand dictionnaire encyclopédique Larousse.* Paris : Librairie Larousse. 10 vol.

1984-... *Francis.* Base de données en sciences humaines (multidisciplinaire, multilingue). Paris : Institut de l'information scientifique et technique; Centre national de la recherche scientifique. [En ligne] Adresse URL : webspirs.bibl.ulaval.ca : 8590

1995 « Kâma » : 699, in : *Encyclopaedia Britannica (vol. 6 du Micropaedia).* Chicago : Encyclopaedia Britannica.

1999 (1989) *Kama-Sutra the Game : The Art of Making Love.* Bruxelles : Brand X bvba. 1 plateau de jeu recto-verso, 6 boîtes, 42 cartes, 1 mode d'emploi (non paginé) et 1 livre de positions (non paginé).

1999 *Dictionnaire du Bouddhisme.* Paris : Albin Michel; Encyclopaedia Universalis. 657 p.

2001 *Le Kama Soutra de Vatsyayana.* Texte inspiré de la trad. angl. commandée par Richard Burton. Paris : EDL éditions. 96 p. (même contenu que pour l'édition de Librairie Médicis (s.d.)).

2003 *Kama Sutra, the Art of Love : 16 Month Calendar 2004.* Duisburg; London; Paris; Philadelphia : Tushita Calendars.

2006 *Aqua Kama Sutra.* Trad. de l'anglais par David Ramasseul. Paris : Scali. 65 p.

[779] Il n'y a malheureusement pas d'autres informations disponibles sur ces ouvrages. Je les ai consultés à la bibliothèque de l'Université Laval, à Québec. Il s'agit de listes d'ouvrages interdits par le clergé catholique au Québec. Le *Kāmasūtra* n'y figure pas.

Anonyme du XIV^{e} siècle

2000 *Le Kamasutra catalan : Le Miroir du foutre*. Trad. du catalan de Patrick Gifreu. Monaco : Anatolia; Le Rocher. 79 p.

ALBERONI, Francesco

1981 *Le choc amoureux. Recherches sur l'état naissant de l'amour*. Trad. de l'italien par Jacqueline Raoul-Duval et Teresa Matteucci-Lombardi. Paris : Ramsay. 185 p.

1987 *L'érotisme*. Trad. de l'italien par Raymonde Coudert. Paris : Ramsay. 261 p.

ALBERTINI, Thérèse, HELFER, Jean-Pierre et ORSONI, Jacques

2001 « Produit » : 127-135, in : *Dictionnaire de marketing*. Paris : Librairie Vuibert. 197 p.

ALEXANDRIAN, Sarane

1995 (1989) *Histoire de la littérature érotique*. Paris : Payot. 406 p.

ALTER, Anna et CHERCHÈVE, Perrine

2004 *Super positions : Une histoire des techniques amoureuses*. Paris : Hachette Littératures. 144 p.

AMEY, Lawrence, RASMUSSEN, Kent R. et autres

1997 « Kama Sutra » : 412 (vol. 2), in : *Censorship*. Pasadena (Calif.) : Salem Press. 3 vol.

ANAND, Margot

2002 « Introduction » : xiii-xxiv, in Vātsyāyana : *The Kama Sutra of Vatsyayana : Translated from the Sanskrit in Seven Parts, with Preface, Introduction, and Concluding Remarks*. Trad. angl. commandée par Richard Burton. New York : The Modern Library. 194 p.

ANGOT, Michel

2001 *L'Inde classique*. Paris : Les Belles Lettres. 297 p.

APPADURAI, Arjun

1986a (éd.). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge : Cambrige University Press. 329 p.

1986b « Introduction : Commodities and the Politics of Value » : 3-63, in Arjun Appadurai (éd.) : *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge : Cambrige University Press. 329 p.

1990 « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3, juin) : 295-310.

ARCAND, Bernard

1991 *Le Jaguar et le Tamanoir : Anthropologie de la pornographie*. Montréal; Paris : Boréal; Éd. Seuil. 399 p.

ARCAND, Bernard et BOUCHARD, Serge

1995 « Le dictionnaire » : 71-86, in : *Du pâté chinois, du baseball* et autres *lieux communs*. [Montréal] : Boréal. 211 p.

ARCHER, W.G.

1998 « Préface de WG Archer » : 6-21, in Alex Comfort : *Le Koka Shastra illustré : D'après le Kama Sutra, le plus vaste recueil d'instructions et conseils sur les techniques raffinées de l'amour oriental*. Trad. de l'angl. par Nathalie Caviglioli et Dominique Taralon. Rome : Gremese Editore s.r.l. 128 p.

AUGÉ, Marc

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Flammarion. 194 p.

BADINTER, Elisabeth

1986 *L'un est l'autre : Des relations entre hommes et femmes*. Paris : Odile Jacob. 365 p.

BAILEY, Nicole

2006 *Intense Kama Sutra*. Paris : Solar. 152 p.

BAILLY, Anatole

1901 « Muthos », p. 581, in : *Abrégé du dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette. [En ligne : page consultée le 26 août 2009] Adresse URL : home.scarlet.be/tabularium/bailly/index.html

BAILLARGEON, Normand

2005 *Petit cours d'autodéfense intellectuelle*. Montréal : Lux. 338 p.

BAKER, Robin

2006 (1996) *Sperm Wars : Infidelity, Sexual Conflict, and Other Bedroom Battles*. New York : Thunder's Mouth Press. 375 p.

BALMAIN, Julianne

2002 *Le Kama Sutra au bureau : Guide de l'extase & la félicité au travail*. Trad. de l'angl. par Marc Voline. Illustrations de Thorina Rose. Paris : Albin Michel. 112 p.

BANERJI, Sures Chandra

1980 *Crime and Sex in Ancient India*. Calcutta : Naya Prokash. 184 p.

BARDIN, Laurence

1993 (1977) *L'analyse de contenu* (7e édition corrigée). Paris : Presses Universitaires de France. 291 p.

BARÉ, Jean-François

1999 « "Déconstruire" le "postmodernisme" », *L'Homme*, 1999 (150) : 267-276.

BARTHES, Roland

1970 (1957) *Mythologies*. Paris : Éd. Seuil. 252 p.

1977 *Fragments d'un discours amoureux*. Paris : Éd. Seuil. 286 p.

BARUA, Shankar

1997 (1995) *L'art du Kama Sutra*. Trad. de l'angl. par Simone Honnorat. Paris : Celiv. 96 p.

2001 *L'art du Kama Sutra*. Trad. anonyme (probablement la même traductrice que pour Barua, S. (1997)). Paris : Guy Trédaniel Éditeur (reprend le texte dans l'édition de Celiv (1997)). 143 p.

BASHAM, A.L.

1976 *La civilisation de l'Inde ancienne*. Paris : Arthaud. 568 p.

BASU, Manjusri

2001 *Kama Sutra : L'homme sensuel. La femme aimante*. Trad. de l'angl. par Jean Brunet. Paris : Le Courrier du Livre. 64 p. + 64 p. (en deux parties[780])

BATAILLE, Georges

1995 (1957) *L'érotisme*. Paris : Éd. de Minuit. 306 p.

BAUDRILLARD, Jean

1979 *De la séduction*. Paris : Éd. Galilée. 248 p.

[780] Comme ce texte est littéralement séparé en deux parties, une pour l'homme et une pour la femme, je l'ai cité en faisant suivre le chiffre de la page de la lettre « H » (pour « homme ») ou « F » (pour « femme »).

BAYARD, Pierre

2007 *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?* Paris: Éd. de Minuit. 163 p.

2009 *Le plagiat par anticipation.* Paris: Éd. de Minuit. 154 p.

BAYLEY, Stephen (dir.)

2002 *Sexe.* Trad. de l'angl. par Olivier Versini. Paris : Éd. Autrement. 383 p.

BEAUD, Stéphane et WEBER, Florence

1998 (1997) *Guide de l'enquête de terrain.* Paris : La Découverte. 328 p.

BEAUVOIR, Simone de

1976 (1949) *Le deuxième sexe I.* Paris : Gallimard. 409 p.

1979 (1949) *Le deuxième sexe II.* Paris : Gallimard. 666 p.

BEHRENDT, Greg et TUCCILLO, Liz

2004 *He's Just Not That Into You : The No-Excuses Truth to Understanding Guys.* New York : Simon & Schuster. 167 p.

BERG, Bruce L.

1998 « An Introduction to Content Analysis » : 223-252, in : *Qualitative Research Methods for the Social Sciences.* Boston; Toronto : Allyn and Bacon.

BERNOS, Marcel, GUYON, Jean, RONCIÈRE, Charles de la, LÉCRIVAIN, Philippe

1985 *Le fruit défendu : Les Chrétiens et la sexualité de l'Antiquité à nos jours.* Paris : Le Centurion. 320 p.

BETHLÉEM, Louis

1908 et 1932 *Roman à lire et romans à proscrire.* Paris : Masson.

BHATTACHARYYA, Narendra Nath

1975 *History of Indian Erotic Literature.* New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 135 p.

BIARDEAU, Madeleine

1981 *L'Hindouisme : Anthropologie d'une civilisation.* Paris : Flammarion. 206 p.

BIDOU, Patrice

2004 (1991) « Mythe – 1. Nature du mythe » : 498-500, in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 842 p.

BISHOP, Clifford

1996 *Sex and Spirit : Ecstasy, Ritual and Taboo*. London : Ducan Baird Publishers Ltd. 184 p.

BLENKINSOPP, Joseph

1969 *Sexuality and the Christian Tradition*. Dayton (Ohio) : Pflaum Press. 127 p.

BOISVERT, Yves

1995 *Le Postmodernisme*. Montréal : Boréal. 124 p.

1996 *Le monde postmoderne : Analyse du discours sur la postmodernité*. Paris; Montréal : L'Harmattan. 151 p.

1998 (éd.) *Postmodernité et sciences humaines : Une notion pour comprendre notre temps*. Montréal : Liber. 195 p.

BOÎTE NOIRE et LÉVEILLÉE, Francis (illustrations)

2006 *Le kama-sutra de la Boîte Noire*. Dépliant sur les politiques de prêts du club vidéo *La Boîte Noire* (Montréal, 3 succursales). 8 feuillets.

BONAFOUX, Pascal

2003 « Art : Abstinence », *Magazine littéraire*, (419, avril) : 92.

BONNY, Yves

1998 « Modernité avancée ou postmodernité? Enjeux et controverses », *Société*, 1998 (18-19, été) : 87-121.

BONTE, Pierre

2004 (1991) « Parenté (système de) » : 552-558, in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 842 p.

BOREL, France

1992 *Le vêtement incarné : Les métamorphoses du corps*. Paris : Calmann-Lévy. 258 p.

BOURDIEU, Pierre

1979 *La distinction : Critique sociale du jugement.* Paris : Éd. de Minuit; Maison des sciences de l'homme. 670 p.

BOURGERON, Jean-Pierre (compilateur) et autres

2001 *Planète amoureuse.* S.l. : Hazan. 512 p.

BRIGGS, John et E. David PEAT

1991 *Un miroir turbulent : Guide illustré de la théorie du chaos.* Trad. de l'américain par Dimitri Stoquart. Paris : InterEditions.

BRUCKNER, Pascal et FINKIELKRAUT, Alain

1977 *Le nouveau désordre amoureux.* Paris : Éd. Seuil. 318 p.

BRUMMELHUIS, Han Ten et HERDT, Gilbert (éd.)

1995 *Culture and Sexual Risk : Anthropological Perspectives on AIDS.* Amsterdam : Gordon and Breach Publishers. 355 p.

BRUNNER, Philippe

2002 « Dérivé » : 67, in : *Dictionnaire des termes boursiers et financiers.* Paris : Éd. de Vecchi S.A. 207 p.

BULLOUGH, Vern L.

1994 « Hinduism » : 270-273, in Vern L. Bullough et Bonnie Bullough (éd.) : *Human Sexuality : An Encyclopedia.* New York : Garland Pub. 643 p.

BUITENEN, J.A.B. van

1995 « South Asia Arts : Literature » : 635-641, in : *Encyclopaedia Britannica* (vol. 27) . Chicago : Encyclopaedia Britannica.

BURTON, Isabel

1973 *The Life of Captain Sir Richard F. Burton* (2 volumes). Boston : Milford House (réimpression de l'édition de 1893 chez Chapman & Hall (Londres)).

BURTON, Richard (Sir) (même texte)

1966 « Préface » : 8-16, « Introduction » : 17-22, in Vātsyāyana : *Edition complète non expurgée des Kama Sutra de Vatsyayana : Livre sacré hindou rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne*. Trad. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Montréal : Éditions du Bélier. 332 p.

1982 « Préface » : IX-XV, « Introduction » : XVII-XXI, « Avant-propos de l'édition anglaise » : 217-218, in Vātsyāyana : *Le Kama Sutra : Manuel d'érotologie hindoue*. Trad. française anonyme d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Montréal : Éditions Le Nordais. 290 p.

1985 « Preface » : 5-9, « Introduction » : 11-14, « Introductory Remarks » : 173-174, « Concluding Remarks » : 229-234, in Vātsyāyana et Cheick Nefazoui : *Vatsyayana : The Kama Sutra; Cheikh Nefzaoui : The Perfumed Garden. Translated by Sir Richard Burton and F.F. Arbuthnot*. Hertfordshire, England : Omega. 464 p.

1991 « Préface – Introduction » : 7-18, « Avant propos de l'édition anglaise » : 179-180, in Vātsyāyana et Nefzaoui : *Le Kama Sutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne. Suivi du Livre du Cheick Nefzaoui*. Trad. par Isidore Liseux d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Paris : Diffusion J. Lazarus. 464 p.

1994 « Préface » : I-VII, « Introduction » : IX-XIII, in Vātsyāyana : *Les Kâma Sûtra : Manuel d'érotologie hindoue*. Trad. française anonyme d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Paris : Éditions 10/18. 266 p.

1996 « Avant propos de l'édition anglaise » : 123, in Vātsyāyana : *Les Kâma Sûtra*. Trad. française anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes, d'après la traduction de anglaise commandée par Richard Burton). Paris : Librio. 156 p.

1999 (1991) « Préface – Introduction » : 10-18, « Avant propos de l'édition anglaise » : 135, in Vātsyāyana : *Le Kama Sutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue. Rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne*. Trad. française par Isidore Liseux d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Paris : EDDL. 192 p.

Page consultée le 6 septembre 2002.

« Preface », « Introduction », in Vātsyāyana : *The Kamasutra*. Trad. anglaise commandée par Richard Burton. [En ligne]. Adresse URL : www.bibliomania.com

2003 « Preface » : 11-15, « Introduction » : 16-19, in Vātsyāyana et Dane, Lance (éd.) : *The Complete Illustrated Kama Sutra*. Trad. anglaise commandée par Richard Burton. Rochester : Inner Traditions. 320 p.

CAPLAN, Pat

1987a (éd.). *The Cultural Construction of Sexuality*. London; New York : Tavistock Publications. 304 p.

1987b « Introduction » : 1-30, in Pat Caplan (éd.) : *The Cultural Construction of Sexuality*. London; New York : Tavistock Publications. 304 p.

CELLARD, André

1997 « L'analyse documentaire » : 251-271, in J. Poupart, J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer, A.P. Pires (dir.) : *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville : Gaëtan Morin Éditeur. 405 p.

CHAMBARD, Jean-Luc et CLÉMENTIN-OJHA, Catherine

1994 *Bibliographie de l'hindouisme et de l'anthropologie religieuse en Inde : guide bibliographique sélectif et critique classé thématiquement et tenu à jour par ordinateur. Fascicule 1, février 1994*. Paris : Librairie de l'Inde. 211 p.

CHAND, Khazan

1972 *Indian Sexology*. New Delhi : S.Chand & Co. Ltd. 475 p.

CHEBEL, Malek

2002 *Le livre des séductions, suivi de Dix aphorismes sur l'amour*. Paris : Payot. 202 p.

2003 (2000) *Du désir*. Paris : Payot et Rivages. 169 p.

2006 *Le Kama-Sutra arabe : Deux mille ans de littérature érotique en Orient*. Paris : Pauvert. 452 p.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain et autres

1982 « Soixante-quatre » : 890-891, in : *Dictionnaire des symboles : Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres (éd. revue et augmentée)*. Paris : Robert Laffont; Jupiter. 1060 p.

CHEVRIER, Jacques

1992 « La spécification de la problématique » : 50-78, in Benoît Gauthier (dir.) : *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec. 584 p.

CLARAC, Pierre (dir.)

1961 « Kâma-Sûtra » : 467, in : *Dictionnaire universel des lettres*. Paris : S.E.D.E. 952 p.

CLIFFORD, James

1983 « De l'autorité en ethnographie », *L'ethnographie*, 79 (90-91) : 87-118.

COHEN, Jean (éd.)

1974 « Kama-sutra » : 133, in : *Dictionnaire de la vie affective et sexuelle*. Paris : Casterman. 272 p.

COLLECTIF CLIO, Le

1992 « Mais que veulent donc les femmes? » : 461-486, in : *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal : Le Jour, éditeur. 646 p.

COMFORT, Alex

1963 « Lessons of the Kâma Sûtra », *Twentieth Century*, 171 (1017, printemps) : 119-128.

1998 « Introduction de Alex Comfort » : 22-39, in Alex Comfort et autres : *Le Koka Shastra illustré : D'après le Kama Sutra, le plus vaste recueil d'instructions et conseils sur les techniques raffinées de l'amour oriental*. Trad. de l'angl. par Nathalie Caviglioli et Dominique Taralon. Rome : Gremese Editore s.r.l. 128 p.

COMPÈRE, Gaston

2001 *Kâma-Sûtra 2000 : Chants*. Illustrations de Maja Polackova. Bruxelles : La Lettre volée. 149 p.

CONNORS, Martin

1984 *La déesse du Kama-Soutra :* roman. Paris : Plon.

COPANS, Jean

2000 « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires? L'utopie d'une anthropologie sans frontières », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Terrains d'avenir »), 24(1) : 21-42.

CORIN, Ellen

1996 « Dérive des références et bricolages identitaires dans un contexte de postmodernité » : 254-269, in Mikhael Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (éd.) : *Les frontières de l'identité*. Québec; Paris : Presses de l'Université Laval; L'Harmattan. 374 p.

COTIN, Jacques (compilateur) et autres

2001 *Dictionnaire des postures amoureuses : Textes choisis et présentés par Jacques Cotin.* Arles : Éd. Philippe Picquier. 434 p.

CRESSEY, Carole

1998 « Kama-sutra » : 87, in : *La sexualité de A à Z.* Illustrations d'Isabelle Arslanian. Genève : Minerva. 188 p.

CSORDAS, Thomas J.

1994 « Introduction : The Body as Representation and Being-in-the-World » : 1-12, in Thomas J. Csordas (éd.) : *Embodiment and Experience : The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge : Cambridge University Press. 294 p.

CUCCHI, Bernard

1997 *Le grand livre du Kâma Sûtra*. Paris : Solar. 119 p.

DADOUN, Roger

2003 *L'érotisme*. Paris : Presses Universitaires de France. 128 p.

DAGENAIS, Huguette

1996 « Science et conscience dans l'action : La recherche féministe québécoise à l'aube de l'an 2000 » : 9-29, in Huguette Dagenais (dir.) : *Science, conscience et action. Vingt-cinq ans de recherche féministe au Québec*. Montréal : Éd. du remue-ménage. 300 p.

DANIÉLOU, Alain

1992 « Introduction » : 7-18, in Vātsyāyana, Yasodhara et Shâstrî : *Kâma Sûtra : Le bréviaire de l'amour. Commentaire* Jayamangalâ *en sanskrit de Yashodhara. Extraits d'un commentaire en hindi de Devadatta Shâstrî*. Trad. d'Alain Daniélou. Paris : Flammarion. 625 p.

2002 *L'Érotisme divinisé : Architecture et sculpture du temple hindou*. Paris : Éd. du Rocher. 204 p.

DARTIGUENAVE, Jean-Yves

2001 *Rites et ritualité : Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*. Paris : L'Harmattan. 255 p.

DASH, Bhagwan et RAMASWAMY, Suhasini

2001 *Le livre des aphrodisiaques indiens*. Paris : Guy Trédaniel Éditeur. 84 p.

DAVID, Catherine

2001 « Monsieur Kama Sutra : Le premier sexologue de l'humanité », *Le Nouvel Observateur*, (1892 : 8 au 14 février) : 58-60.

DAVIS, D.L. et WHITTEN, R.G.

1987 « The Cross-Cultural Study of Human Sexuality », *Annual Review of Anthropology*, 1987 (16) : 69-98.

DE, Jyoti

1997 *Kama Sutra*. Trad. par Laure Bar. Paris : Guy Trédaniel Éditeur. 62 p.

DEAN, Liz (éd.)

2002 *The Ultimate Kama Sutra in a Box : Sexual Secrets for Modern Lovers*. Londres : HarperCollins. Livre de 96 p. et 30 cartes.

DEBERGÉ, Pierre

2001 *L'amour et la sexualité dans la Bible*. Montrouge : Nouvelle Cité. 208 p.

DEBICKI, Jacek, FABRE, Jean-François, et autres

1995 *Histoire de l'art : Peinture, sculpture, architecture*. Paris : Hachette. 317 p.

DEMOUGIN, Jacques (dir.)

1985 « Kāmasūtra » : 821, in : *Dictionnaire historique, thématique et technique des littératures : Littératures françaises et étrangères, anciennes et modernes*. Paris : Larousse. 891 p.

DENING, Sarah

1996 « India : Home of the Love Deities » : 103-114, in : *The Mythology of Sex*. New York : McMillan USA. 224 p.

DERVOS, Madelyn Carol

2000 (1998) *Kama Sutra : The Ancient Art of Making Love for the New Millennium*. Westlake Village (Cal.) : Attar Incorporated. 157 p.

DESJARDINS, Gaston

1995 *L'amour en patience : La sexualité adolescente au Québec, 1940-1960*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec. 261 p.

1997 « Une mémoire hantée : L'histoire de la sexualité au Québec », *Cap-aux-Diamants* (thème du numéro : « La sexualité : Secrets d'alcôves et jeux interdits »), 1997 (49, printemps) : 10-14

DESCARRIES, Francine

1998 « Le projet féministe à l'aube du XXIe siècle : un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens », *Cahiers de recherche sociologique*, 1998 (30) : 179-208.

DOILLON, Albert

2002 « Avant-propos » : 9-11, in : *Le Dico du sexe*. Paris : Fayard. 413 p.

DOMENACH, Jean Marie

1979 *La propagande politique* (8e édition). Paris : PUF. 127 p.

DONIGER, Wendy (ou O'Flaherty comme nom de famille)

1980 « Sexual Fluids in Vedic et Post-Vedic India » : 17-61, in : *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*. Chicago : University of Chicago Press. 382 p.

2001 « On Translating the *Kamasutra :* A Gurudakshina for Daniel H.H. Ingalls », *Journal of Indian Philosophy*, 2001 (29, avril) : 81-94.

2004 « Le Kâma Sûtra de Bikaner » : 7-80, in Wendy Doniger et autres : *Le Kâma Sûtra de Bikaner avec un essai de Wendy Doniger*. Trad. de l'amér. par Fabienne Durand-Bogaert. Paris : Gallimard. 80 p. + 40 planches.

DONIGER, Wendy et KAKAR, Sudhir

2002 « Introduction » : xi-lxviii, in Vātsyāyana, Yasodhara et Shâstrî : *Kamasutra : A New, Complete English Translation of the Sanskrit Text with Excerpts from the Sanskrit* Jayamangala *Commentary of YASHODHARA INDRAPADA, the Hindi* Jaya *Commentary of DEVADATTA SHASTRI, and Explanatory Notes by the Translators.* Trad. du sanscrit par Wendy Doniger et Sudhir Kakar. Oxford : Oxford University Press. 231 p.

DOUGLAS, Mary

2001 (1971) *De la souillure : Essai sur les notions de pollution et de tabou.* Trad. de l'angl. par Anne Guérin. Paris : La Découverte. 207 p.

DOUGLAS, Nik et SLINGER, Penny[781]

1995 (1979) *Les secrets de l'extase : L'alchimie de la sexualité.* Trad. de l'angl. par Christian Allègre, Michel Bélair et autres Paris : Guy Trédaniel Éditeur. 380 p.

DUCASSE, Patrick

1988 *La volupté bizarre : Discours actuels de l'érotisme*. Le Mans : Éd. Cénomane. 151 p.

[781] Texte republié chez le même éditeur en 2001 sous un nouveau titre : *Les secrets du Kâma Sûtra dévoilés aux Occidentaux.*

DUMÉZIL, Georges

1958 *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*. Bruxelles (Berchem) : Latomus Revue d'Études Latines. 122 p.

1982 (3e éd.) *Mythe et épopée (vol 1 : L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens)*. [Paris] : Gallimard.

DUMONT, Louis

1966 *Homo Hierarchicus : Le système des castes et ses implications*. Paris : Gallimard. 449 p.

DUPÉ, Gilbert

1980 « Chine et Inde » : 11-27, in : *La sexualité et l'érotisme dans les religions*. Nice : A. Lefeuvre. 233 p.

DUPUIS, J.

1996 *Histoire de l'Inde*. Paris : Kailash Éditions. 417 p.

DURAND, Gilbert

1992 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod (1e édition chez Bordas en 1969). 536 p.

DURKHEIM, Émile

1967 (1897) *Le suicide : Étude de sociologie* (2e édition). Paris : Presses universitaires de France. 462 p. (Édition électronique réalisée par le groupe Les Classiques des Sciences sociales.) [En ligne] Adresse URL : classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide.html

DUTT, T.K. et VĀTSYĀYANA

s.d. *Vatsyayana's Kama-Sutra : The Hindu Art of Love*. Trad. par T.K. Dutt. Lucknow : The Upper India Publishing House Ltd. 202 p.

DUVERGER, Maurice

1964 *Introduction à la politique*. Paris : Gallimard. 382 p.

EAGLETON, Terry

1994 *Critique et théorie littéraires: Une introduction*. Trad. de l'anglais par Maryse Souchard et Jean-François Labouverie. Paris: Presses universitaires de France. 228 p.

ECO, Umberto

1972 « Introduction » : 11-35, in : *La structure absente*. Trad. de l'italien par Uccio Esposito. Paris : Mercure de France. 447 p.

1988 « Le processus sémiotique » : 31-46, in : *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*. Trad. de l'italien par Jean-Marie Klinkenberg. Bruxelles : Labor. 220 p.

ELIAS, Norbert

1991 (1969) *La civilisation des mœurs*. Trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer. Paris : Calmann-Lévy. 510 p.

ELLIS, Havelock

1937-42 *Studies in the Psychology of Sex*. 2 vol. New York : Random House.

ELLUL, Jacques

1990 *Propagandes*. (1e édition en 1962). Paris : Économica. 361 pp.

ERLICH, Michel

1986 *La femme blessée : Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. Paris : L'Harmattan. 321 p.

1991 *Les mutilations sexuelles*. Paris : Presses Universitaires de France. 128 p.

EVENE.fr

Page consultée en avril 2005

« Citations du monde » [En ligne]. Adresse URL : www.evene.fr/citations/index.php

FAINZANG, Sylvie

1985 « Circoncision, excision et rapports de domination », *Anthropologie et Sociétés*, 9 (1) : 117-127.

FALCONNET, Georges et LEFAUCHEUR, Nadine

1975 *La fabrication des mâles*. Paris : Éd. Seuil. 188 p.

FALUDI, Susan

1993 « La faute au féminisme » : 10-31, in : *Backlasch. La guerre froide contre les femmes*. Paris : Des femmes, Antoinette Fouque. 572 p.

FEATHERSTONE, Mike

1990 « Global Culture : An Introduction », *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3, juin) : 1-14.

FESSOU, Didier

2002 « Chocos ou haricots? », *Le Soleil*, dimanche 10 février 2002 : B1-B2.

FEZAS, Jean

1994 « Remarques sur la forme de deux traités de l'Inde ancienne : l'*Arthasastra* et le *Kamasutra* » : 123-150, in Nalini Balbur (éd.) : *Genres littéraires en Inde*. Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle. 426 p.

FILLIOZAT, Jean

1995 « Castes » : 43-47, in : *Encyclopaedia Universalis* (vol. 5). Paris : Encyclopaedia Universalis; Albin Michel.

FIŠET, Ivo

1997 « The Kâma-Sûtra of Vâtsyâyana : A Bibliographical Study » : 195-209, in Siegfried Lienhard et Irma Piovano (éd.) : *Lex et Litterae : Studies in Honour of Professor Oscar Botto*. Torino : Edizioni dell'Orso. 593 p.

FLANDRIN, Jean-Louis

1986 *Le sexe et l'Occident : évolution des attitudes et des comportements*. Paris : Éd. Seuil. 380 p.

FOUCAULT, Michel

1976 *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard. 211 p.

1984a *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard. 342 p.

1984b *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Paris : Gallimard. 334 p.

FOX, Robin

1982 « Les conditions de l'évolution sexuelle » : 9-25, in Philippe Ariès et André Béjin (dir.) : *Sexualités occidentale*. Paris : Éd. Seuil. 245 p.

FRANKLIN, Sarah et STACEY, Jackie

1991 « Le point de vue lesbien dans les études féministes », *Nouvelles questions féministes*, 1991 (16-17-18) : 119-136.

FRÉDÉRIC, Louis

1987a *Dictionnaire de la civilisation indienne*. Paris : Robert Laffont. 1276 p.

1987b « Kāmasūtra (ou Kâmashâstra) » : 589-590, in : *Dictionnaire de la civilisation indienne*. Paris : Robert Laffont. 1276 p.

FREUD, Sigmund

1951 (1931) *Introduction à la psychanalyse*. Trad. de l'allemand par S. Jankélévitch. Paris : Payot. 496 p.

1981 « Au-delà du principe de plaisir » : 41-115, in : *Essais de psychanalyse*. Trad. de l'allemand par André Bourguignon et autres Paris : Payot. 278 p.

1985a (1923) *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Trad. de l'allemand par B. Reverchon-Jouve. Paris : Gallimard. 182 p.

1985b (1969) *La vie sexuelle*. Trad. de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et autres Paris : Presses Universitaires de France. 159 p.

2002 (1948) *Le malaise dans la culture*. Trad. de l'allemand par Pierre Cotet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot. Paris : Quadrige; Presses Universitaires de France. 94 p.

FRIEDBERG, Claudine

2004 (1991) « Ethnoscience » : 252-255, in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 842 p.

FRIEDMAN, Jonathan

1990 « Being in the World : Globalization and Localization », *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3, juin) : 311-328.

FOUCHET, Max-Pol

1957 *L'art amoureux des Indes*. Paris : Gallimard. 186 p.

GABIN, Jean-Louis

2002 « Préface : Les pierres charnelles du temps » : 9-42, in Alain Daniélou : *L'érotisme divinisé : Architecture et sculpture du temple hindou*. Paris : Éd. du Rocher. 204 p.

GABOURY

2002 « Histoire d'humour », *Magazine Corps et Âme*, 4 (27 : mai) : 51.

GAGNÉ, Frédérick

2002 *La transmission et la ré-interprétation de la mémoire sociale chez les jeunes Juifs sépharades de Montréal : Sujet de recherche II, remis en guise de présentation pour la demande de passage accéléré au doctorat (description de l'élargissement du projet en post-face)*. Non publié, Département d'anthropologie, faculté des sciences sociales de l'Université Laval. XII-51 p.

GAGNÉ, Natacha

2001 « Théorisation et importance du terrain en anthropologie : Étude de la construction des notions d'"identité" et de "mondialisation" », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Politique, réflexivité, psychanalyse »), 25 (3) : 103-122.

GALLOIS, Dominique

2000 « Produits dérivés » : 462-463, in Pierre Bezbakh et Sophie Gherardi (dir.) : *Dictionnaire de l'économie*. Paris : Larousse. 638 p.

GATO, Michèle

2003 *Le Kama-sutra à la française*. Paris : Presses du Châtelet. 186 p.

GEERTZ, Clifford

1973 « Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture » : 3-30, in : *The Interpretation of Culture*. New York : Basic Books. 470 p.

GENEST, Serge et COPANS, Jean

2000 « Présentation : L'anthropologie et le millénaire : Fin de siècle? », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Terrains d'avenir »), 24 (1) : 5-13.

GENETTE, Gérard

1982 *Palimpsestes : La littérature au second degré*. Paris : Éd. Seuil. 576 p.

1987 *Seuils*. Paris : Éd. Seuil. 426 p.

GERBER, Albert B. (compilateur)

1981 *The Book of Sex Lists*. Secaucus, N.J. : Lyle Stuart. 319 p.

GERTZMAN, Jay A.

2001 « Samuel Roth » : 2067 (vol. 3), in Derek Jones (éd.) : *Censorship : A World Encyclopedia*. London; Chicago : Fitzroy Dearborn. 4 vol.

GERVEREAU, Laurent

2003 *Histoire du visuel au XX^e siècle*. Paris : Éd. Seuil. 536 p.

GIBBS, Graham R.

2002 *Qualitative Data Analysis : Explorations with NVivo*. Buckingham; Philadelphia : Open University Press. 257 p.

GIDDENS, Anthony

1992 *The Transformation of Intimacy : Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford : Stanford University Press. 212 p.

1993 « Une théorie critique de la modernité avancée » : 29-53, trad. de l'angl. par Michel Audet, in Michel Audet et Hamid Bouchiki (dir.) : *Structuration du social et modernité avancée : Autour des travaux de Anthony Giddens*. Ste-Foy : Presses de l'Université Laval. 537 p.

GIRARD, René

1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde : Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*. Paris : Grasset et Fasquelle. 605 p.

1982 *Le bouc émissaire*. Paris : Grasset et Fasquelle. 315 p.

1990 *La violence et le sacré*. Paris : Hachette Littératures (Albin Michel). (1^e édition en 1972 chez Grasset.) 487 p.

GIRAUD, Marc

2005 *Le Kama-sutra des demoiselles : La vie extraordinaire des animaux qui nous entourent*. Paris : Robert Laffont. 309 p.

GIROUX, Sylvain et TREMBLAY, Ginette

2002 *Méthodologie des sciences humaines : La recherche en action* (2^e édition). Saint-Laurent : ERPI. 262 p.

GLASERSFELD, Ernst von

1991 « Introduction à un constructivisme radical » : 19-43, in Paul Watzlawick (dir.) : *L'invention de la réalité : Contributions au constructivisme*. Trad. de l'allemand par Anne-Lise Hacker. Paris : Éd. Seuil. 373 p.

GODELIER, Maurice

1996 (1982) *La production des grands hommes*. Paris : Flammarion. 387 p.

GOFFMAN, Erving

1973a *La mise en scène de la vie quotidienne : 1. La présentation de soi.* Trad. de l'angl. par Alain Accardo. Paris : Éd. de Minuit. 253 p.

1973b *La mise en scène de la vie quotidienne : 2. Les relations en public.* Trad. de l'angl. par Alain Kihm. Paris : Éd. de Minuit. 372 p.

GOLDENSON, Robert M. et ANDERSON, Kenneth

1989 « Kama Sutra » : 142, in : *Sex A to Z.* New York : World Almanac. 314 p.

GOSSEZ, Catherine

1982 « Les femmes des ethnologues », *Nouvelles questions féministes*, 1982 (3) : 3-34

GOTLIB, Marcel

2000 (1972) « Avant-première » : 73-74, in : *Rubrique-à-brac (Tome 3).* Bande dessinée. Paris : Dargaud. 80 p.

GREEN, Jonathon

1990 *The Encyclopedia of Censorship.* New York : Facts on File. 388 p.

GRZYBOWSKI, Laurent

1998 « Kâma-Sûtra: le sexe dans le texte », *Actualité religieuse*, (166: 15 mai): 30-31.

GUBA, Egon G. et LINCOLN, Yvonna S.

1994 « Competing Paradigms in Qualitative Research » : 105-117, in Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (éd.) : *Handbook of Qualitative Research.* Thousand Oaks : Sage Publications. 643 p.

2000 « Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences » : 163-189, in K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (éd.) : *Handbook of Qualitative Research.* Thousand Oaks : Sage Publications. 1065 p.

GUILLEBAUD, Jean-Claude

1998 *La tyrannie du plaisir.* Paris : Éd. Seuil. 493 p.

GUIRAUD, Pierre

1978 « Introduction sur les structures étymologiques du vocabulaire érotique », in : *Dictionnaire historique, stylistique, rhétorique, étymologique de la littérature érotique.* Paris : Payot. 639 p.

HAMBRECHT, Kate

1999 « The Cosmo Kama Sutra 2 », *Cosmopolitan*, 227 (3 : septembre) : 256-259.

HAMPIHOLI, Vishwanath K.

1988 *Kâmashâstra in Classical Sanskrit Literature*. Delhi : Ajanta Publications. 291 p.

HANNERZ, Ulf

1987 « The World in Creolisation », *Africa*, 57 (4) : 546-559.

1990 « Cosmopolitans and Locals in World Culture », *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3, juin) : 237-251.

HARAWAY, Donna J.

1989 *Primate Visions : Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York; London : Routledge. 486 p.

1991 *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature*. New York; London : Routledge. 287 p.

HART, Christopher

2002 « Sexe et manuels anciens : Les arts sexuels de la Chine et de l'Inde » : 38-53, in Stephen Bayley (dir.) : *Sexe*. Trad. de l'angl. par Olivier Versini. Paris : Éd. Autrement. 383 p.

HÉBERT, Pierre et NICOL, Patrick

1997 « Introduction » : 7-22, in : *Censure et littérature au Québec : Le livre crucifié (1625-1919)*. Saint-Laurent (Qc) : Fides.

HÉBERT, Pierre et SALAÜN, Élise

1997 « Introduction : Solutions anciennes et problèmes nouveaux » : 11-18, « Propositions : Quand y a-t-il censure? » : 19-56, in : *Censure et littérature au Québec : Des vieux couvents au plaisir de vivre (1920-1959)*. Saint-Laurent (Qc) : Fides.

HEFNER, Robert W.

1998 « Multiple Modernities : Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age », *Annual Review of Anthropology*, 1998 (27) : 83-104.

HELPEY, bibliographe poitevin (pseudonyme pour Louis Perceau)

2001 (1991) « Introduction » : 11-14, in Vātsyāyana : *Le Kama Soutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue*. Trad. par Isidore Liseux d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Illustrations de Georges Pichard. s.l. : Éd. du Balcon. 175 p.

HENDRICKSON, Carol

1994 « Vendre le Guatemala : Des produits d'exportation maya dans les catalogues de vente par correspondance (Note de recherche) », trad. de l'angl. par Claire Vachon, *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Frontières culturelles et marchandises »), 18 (3) : 101-111.

HENDRIX, Herville

2003 « Foreword » : xxi-xxii, in Johanina Wikoff et Deborah S. Romaine : *The Complete Idiot's Guide to the Kama Sutra (Second Edition)*. New York : Alpha Books. 374 p.

HÉRAUSSE, François

1994 *Le Kama-Sutra moderne : ou comment faire tomber ses inhibitions*. Dessins de Frank Basset. Laval : Éd. Morisset. 144 p.

HÉRISSON, Denis, LACAN, Éric et autres

2002 *Kâma Sûtra : Plaisirs et positions amoureuses avec Clara Morgane*. Aix-en-Provence : Édition Adcan. 107 p.

HERSKOVITS, Melville J.

1952 *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Trad. de l'angl. par François Vaudou. Paris : Payot. 344 p.

HITE, Shere

1977 *Le rapport Hite*. Trad. de l'amér. par Théo Carlier. Paris : Robert Laffont. 559 p.

HOOPER, Anne

1996 *Kama Sutra : Un guide actuel sur l'art ancien de l'amour*. Trad. de l'angl. par Raymond Roy. Saint-Laurent : Trécarré. 96 p.

1998 *Kama Sutra : Les techniques classiques du plaisir pour les amants d'aujourd'hui*. Trad. de l'angl. par Jacques Collin. s.l. : Éd. Hors Collection. 160 p.

2001a *L'art du Kama Sutra*. Trad. de l'angl. par Maurice Soudeyns. Outremont : Éd. du Trécarré. 240 p.

2001b *K.I.S.S. Guide to the Kama Sutra (Keep It Simple Series)*. New York : Dorling Kindersley. 352 p.

2002 *Le grand livre du Kama Sutra : Le guide complet de la sexualité : techniques, réponses et conseils pour une relation amoureuse épanouie*. Trad. de l'angl. par Thierry Arson. s.l. : Éd. Hors Collection. 248 p.

2003a *Plaisirs sexuels : Le Kama Sutra d'aujourd'hui pour une sexualité épanouie*. Trad. de l'angl. par Liliane Charrier. Paris : Solar. 152 p.

HOOPER, Anne (suite)

2003b *Kama Sutra for 21st Century Lovers*. New York : DK Publishing. 160 p.

2006 *Le Petit Kama Sutra amoureux*. Paris : Hors Collection. 152 p.

HOSKEN, Fran

1983 *Les mutilations sexuelles féminines*. Préface de Benoîte Groult. Trad. de l'amér. par Danièle Neumann. Paris : Denoël / Gonthier. 293 p.

HOUEL, Annik, MERCADER, Patricia et SOBOTA, Helga

2003 *Crime passionnel, crime ordinaire*. Paris : Presses universitaires de France. 190 p.

HOUSEMAN, Michael et BONTE, Pierre

2004 (1991) « Parenté » : 548-552, in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 842 p.

HOWES, David

1994 « Présentation : Des mondes de biens », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Frontières culturelles et marchandises »), 18 (3) : 5-13.

IFRAH, Georges

1994 (1981) *Histoire universelle des chiffres : L'intelligence des Hommes racontée par les nombres et le calcul.* Paris : Robert Laffont. 2 volumes.

IMAGINATION IN MOTION BELGIQUE N.V. (conception et réalisation graphiques)

1995 *Kama Sutra 3D*. Boulogne : Éd. la Sirène. (pas de pagination).

IZARD, Michel

2004 (1991) « Méthode ethnographique – 1. L'enquête ethnographique » : 470-474, in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 842 p.

JAMES, Allison

1994 « Cuisiner les livres : Identités globales ou locales dans les cultures alimentaires? », trad. de l'angl. par Florence Piron, *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Frontières culturelles et marchandises »), 18 (3) : 39-56.

JAUSS, Hans Robert

1990 (1978) « L'histoire de la littérature : un défi à la théorie littéraire » : 21-80, « Histoire et histoire de l'art » : 81-122, in : *Pour une esthétique de la réception*. Trad. de l'allemand par Claude Maillard (révisé et corrigé par Jauss). Paris : Gallimard. 307 p.

JAYE, Edward

2005 *The Cookie Sutra*. New York : Workman Publishing. 60 p.

JEANNIÈRE, Abel

1969 (1964) *Anthropologie sexuelle*. Paris : Aubier-Montaigne. 223 p.

JOANNE

2002 Sans titre (bande dessinée) (« Quelle idée aussi d'acheter un ensemble 'Kâma Sûtra' chez IKEA! »), *Magazine Corps et Âme*, 4 (27 : mai) : 4.

JOHNSON, Anne

2000 *Kama Sutra d'après la traduction originale de sir Richard Burton*. Trad. de l'angl. par Anne Sauvêtre (du texte de Johnson [2001]). Montréal : Sélection du Reader's Digest. 192 p.

2001 (2000) *The Concise Kama Sutra : Based on the Original Translation by Sir Richard Burton*. London : Hamlyn. 192 p.

JOSHI, Rachna

1994 *Kama Sutra : L'homme amoureux et la femme sensuelle*. Trad. de l'angl. par Jean-Marc Jacot. Paris : Courrier du livre. 64 p. et 64 p.

JOUBERT, Bernard (compilateur et présentateur)

2001 *Anthologie érotique de la censure*. Paris : La Musardine. 371 p.

KAKAR, Sudhir

2001 *L'ascète du désir :* roman. Trad. de l'angl. (Inde) par Bernard Turle. Paris : Éd. Seuil. 333 p.

KALYÂNAMALLA, NEFZAOUI, VĀTSYĀYANA, et autres

1910-1928 *Le livre d'amour de l'Orient : 1re partie : Ananga-Ranga, traité hindou de l'amour conjugal, La fleur lascive orientale, Le livre de volupté – 2e partie : Le jardin parfumé du Cheikh Nefzaoui, manuel d'érotologie arabe – 3e partie : Les Kama Sutra de Vatsyayana, manuel d'érotologie hindoue – 4e partie : Le bréviaire de la courtisane par Ksemendra (XIe siècle), Les leçons de l'entremetteuse par Damadaragapta (VIIIe siècle).* Paris : Bibliothèque des curieux. 4 vol.

KEARNEY, M.

1995 « The Local and the Global : The Anthropology of Globalization and Transnationalism », *Annual Review of Anthropology*, 1995 (24) : 547-565.

KILANI, Mondher

1993 « Référence universaliste et modes de représentation dans le discours anthropologique » : 19-34, in G. Berthoud (dir.) : *Universalisme et relativisme : Contribution à un débat d'actualité*. Fribourg : Éditions universitaires. 187 p.

KINCHELOE, J.L. et McLAREN, P.L.

2000 « Rethinking Critical Theory and Qualitative Research » : 279-313, in N.K. Denzin et Y.S. Lincoln (dir.) : *Handbook of Qualitative Research*. California : Sage.

KINSEY, Alfred et l'INSTITUTE FOR SEX RESEARCH, INDIANA UNIVERSITY

1953 *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia : Saunders. 842 p.

KINSEY, Alfred, POMEROY, Wardell B. et MARTIN, Clyde E.

1948 *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia : W.B. Saunders Co. 804 p.

KIPLING, Rudyard (né 1865-mort en 1936)

1949 « Miss Youghal's Sais » : 27-36, in : *Plain Tales From the Hills :* recueil de nouvelles. Chicago : Fountain Press. 308 p. 1re édition en 1888.

2000 (1987) *Kim :* roman. London : Penguin. 365 p. 1re édition en 1901.

KIRSH, Chantal et BERNIER, Bernard

1988 « Le sens du discours écrit : propos méthodologiques à propos de deux recherches », *Culture*, 8 (1) : 35-47.

KOECHLIN, Lionel

2000 *Kamasutra Blues*. Illustrations de Lionel Koechlin. Paris : Éd. Seuil. Non paginé.

KOPYTOFF, Igor

1986 « The Cultural Biography of Things : Commodization as Process » : 64-91, in Arjun Appadurai (éd.) : *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge : Cambrige University Press. 329 p.

KRAFFT-EBING, Richard von (Dr) (1840-1902)

1999 *Psychopathia sexualis : Étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes* (Tome 1 : 389 p.; Tome 2 : 385 p.; Tome 3 : 357 p.). Édition refondue par le Dr Albert Moll. Trad. de l'allemand par René Lobstein. Paris : Éd. Pocket (reprise de l'édition de Payot de 1950, 1re édition allemande en 1886). 389 p.

KRAMRISCH, Stella

1955 « Introduction : Les traditions de l'art indien » : 9-48, in : *Arts de l'Inde : Traditions de la sculpture, de la peinture et de l'architecture indiennes.* Paris : Phaidon. 231 p.

LABERGE, Hélène et DUFRESNE, Jacques (éd.)

Page consultée en mars 2005

L'encyclopédie de l'Agora. [En ligne] Adresse URL : agora.qc.ca/encyclopedie.nsf

LACROIX, Nitya

2003 *Kama Sutra : A Modern Guide to the Ancient Art of Sex.* New York : Hylas Publishing. 192 p.

LAFFONT et BOMPIANI

1958 « Vâtsyâyana Mallanâga » : 658, in : *Dictionnaire biographique des auteurs de tous les temps et de tous les pays (tome 2).* Paris : S.E.D.E.

1994 « Kâma-Sûtra » : 3893-3894 (vol. 3) et « Vâtsyâyana » : 382 (vol. 7), in : *Le nouveau dictionnaire des œuvres de tous les temps et de tous les pays.* Paris : Laffont.

LAKOFF, George et JOHNSON, Mark

1985 *Les métaphores dans la vie quotidienne.* Trad. de l'amér. par Jean-Jacques Lecercle. Paris : Éd. de Minuit. 254 p.

LAMOUREUX, Diane

1998 « Agir sans "nous" » : 87-108, in Diane Lamoureux (dir.) : *Les limites de l'identité sexuelle.* Montréal : Éd. du remue-ménage. 195 p.

LATOUR, Bruno

1991 *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte. 213 p.

1995 (1989) *La science en action*. Trad. de l'angl. par Michel Biezunski. Paris : Gallimard. 663 p.

LATULIPPE, Luc

Page consultée le 19 mars 2003

« Contraception » [En ligne]. Adresse URL : www.luclatulippe.com/contraception_zoom.JPG (Publicité affichée dans les toilettes féminines au Cégep Limoilou à l'hiver 2003, préparée pour Zoom Media (Montréal) en août 2002.)

LAURIN, Ben

2005 *Kama-Sutra québécois : L'art de faire l'amour*. Montréal : Édimag. 141 p.

LEAVITT, John

2005 « Présentation : Le mythe aujourd'hui », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Le mythe aujourd'hui »), 29 (2) : 7-20. [En ligne]. Adresse URL : id.erudit.org/iderudit/011892ar

LE BRETON, David

1992 *La sociologie du corps*. Paris : Presses Universitaires de France. 127 p.

1993 « Introduction » : 9-24, in : *La chair à vif : Usages médicaux et mondains du corps humain*. Paris : Métailié. 336 p.

1998 *Les passions ordinaires : Anthropologie des émotions*. Paris : Armand Colin. 224 p.

2000 (1990) *Anthropologie du corps et modernité*. Paris : Presses Universitaires de France. 263 p.

LEFEUVRE, Martine

1988 « Le devoir d'excision », *Revue du M.A.U.S.S.*, (1, 3e trimestre) : 65-95.

1997 *L'excision en procès : Un différend culturel?* Paris : L'Harmattan. 337 p.

LÉGER, Jean-Marc

1993 « Avant-propos : Le vent chaud de l'amour » : 3-5, in Louise-Andrée Saulnier et Le Groupe Léger & Léger : *Les habitudes sexuelles des Québécois*. Montréal : Éd. 7 Jours. 126 p.

LENGELLÉ, Maurice

1998 (1955) *L'esclavage* (7e édition). Paris : Presses universitaires de France. 126 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton. 591 p.

LÉVY, Joseph Josy et DUPRAS, André (dir.)

1981 *La sexualité au Québec : Perspectives contemporaines*. Montréal : Éd. Iris. 539 p.

LÉVY, Joseph Josy et MATICKA-TYNDALE, Eleanor

1992 *Sexualité, contraception et SIDA chez les jeunes adultes : Variations ethno-culturelles*. Montréal : Éd. du Méridien. 258 p.

LIME STREET STUDIOS

Page consultée le 15 décembre 2003

« Farmer Sutra ». Bandes dessinées. [En ligne]. Adresse URL : www.blitzhumor.com/farmasutra.jpg (bande dessinée présente sur de très nombreuses pages du Web).

LINCOLN, Yvonna S. et GUBA, Egon G.

2000 « Paradigmatic Controversies, Contradictions and Emerging Confluences » : 163-189, in Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.) : *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks : Sage Publications. 1065 p.

LISEUX, Isidore (même texte) – orthographié parfois en « Lisieux »

1966 « Avant-propos du traducteur » : 5-7, « Note du traducteur » : 23-27, in Vātsyāyana : *Edition complète non expurgée des Kama Sutra de Vatsyayana : Livre sacré hindou rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne*. Trad. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Montréal : Éditions du Bélier. 332 p.

1982 « Note du traducteur » : XXII-XXV, in Vātsyāyana : *Le Kama Sutra : Manuel d'érotologie hindoue*. Trad. française anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Montréal : Éditions Le Nordais. 290 p.

1991 « Avant-propos du traducteur Isidore Liseux » : 5-6, « Note du traducteur » : 19-21, in VĀTSYĀYANA et Nefzaoui : *Le Kama Sutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne. Suivi du Livre du Cheick Nefzaoui*. Trad. par Isidore Liseux d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Paris : Diffusion J. Lazarus. 464 p.

LISEUX, Isidore (suite)

1994 « Note du traducteur » : XV-XVII, in Vātsyāyana : *Les Kâma Sûtra : Manuel d'érotologie hindoue*. Trad. française anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Paris : Éditions 10/18. 266 p.

1999 (1991) « Avant-propos du traducteur Isidore Liseux » : 9, « Note du traducteur » : 19-20, in Vātsyāyana : *Le Kama Sutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue. Rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne*. Trad. française par Isidore Liseux d'après la traduction anglaise commandée par Richard Burton. Paris : EDDL. 192 p.

LOCK, Margaret

1993 « Cultivating the Body : Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge », *Annual Review of Anthropology*, 1993 (22) : 133-155.

LO DUCA, Joseph Marie

2001 (1991) « Préface : Autour du Kama Soutra » : 9-10, in Vātsyāyana : *Le Kama Soutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue*. Trad. par Isidore Liseux d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. s.l. : Éd. du Balcon. 175 p. (illustrations de Georges Pichard).

LYONS, Andrew P. et LYONS, Harriet D.

2006 « The New Anthropology of Sexuality », *Anthropologica*, 48 (2) : 153-157.

MACKAY, Judith

2000 *Atlas de la sexualité dans le monde : Similitudes et différences dans les comportements et les valeurs*. Trad. de l'angl. : Françoise Vatin. Paris : Autrement.

MALAMOUD, Charles

1980 « Lumières indiennes sur la séduction », *Traverses*, 1980 (18, février) : 56-67.

1987 « Par cœur par cœur : Note sur le jeu de l'amour et de la mémoire dans la poésie de l'Inde ancienne », *Traverses*, 1987 (40) : 183-190.

1995 « Kama » : 249-252, in : *Encyclopaedia Universalis (vol. 13)*. Paris : Encyclopaedia Universalis : Albin Michel.

MALINOWSKI, Bronislaw

2001 (1932) *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Trad. de l'angl. par S. Jankélévitch. Paris : Petite bibliothèque Payot. 297 p.

2002 (1963) *Les argonautes du Pacifique occidental*. Trad. de l'angl. par André et Simonne Devyver. Paris : Gallimard. 606 p.

MANARA, Milo

1997 *Kama sutra* (bande dessinée). Trad. de l'italien par Marc Voline. Paris : L'écho des savanes; Albin Michel. 73 p.

MANDELBROT, Benoît

1995 (1975) *Les objets fractals : Forme, hasard et dimension* (4e édition). Paris : Flammarion. 212 p.

MANNING, Peter K. et CULLUM-SWAN, Betsy

1994 « Narrative, Content, and Semiotic Analysis » : 463-477, in Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.) : *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks : Sage Publications.

MARCUS, Steven

1966 *The Other Victorians : A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England*. London : Weidenfeld and Nicolson. 292 p.

MARTEL, Suzanne

1979 *Premières armes :* roman. Montréal : Fides. 390 p.

MARTIN, Emily

1991 « The Egg and the Sperm : How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-female Roles », *Journal of Women in Culture and Society*, 16 (3) : 485-501.

MARX, Karl

1985 *Le Capital (Livre 1)*. Trad. de l'allemand par J. Roy. Paris : Flammarion. 2 volumes.

MASSÉ, Raymond

2000 « Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques : Pour un relativisme éthique critique », *Anthropologie et sociétés*, 24 (2) : 13-33.

MASTERS, William H. et JOHNSON, Virginia E.

1966 *Human Sexual Response*. Boston : Little, Brown. 366 p.

MATHIEU, Nicole-Claude

2004 (1991) « Sexes (différenciation des) », in Pierre Bonte et Michel Izard (dir.) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 842 p.

MAUSS, Marcel

1968-69 « Don, contrat, échange » : 29-57, in : *Œuvres (Tome 3 : Cohésion sociale et divisions de la sociologie)*. Paris : Éd. de Minuit.

2001a (1950) « Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » : 143-279, in : *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 482 p.

2001b (1950) « Les techniques du corps » : 363-386, in : *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 482 p.

McKENZIE, Eleanor

2004 *Beyond the Kama Sutra : Discover and Experience the Secrets of Erotic Ecstasy*. London : Thorsons; Hamlyn. 128 p.

MÉNARD, Guy

1985 « Du berdache au *Berdache :* Lectures de l'homosexualité dans la culture québécoise », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Parentés au Québec »), 9 (3) : 115-138

MEUNIER, Claude

2000 « Le Viagra ou "Vitagro pour hommes" » : 90-92, in : *Journal d'un Ti-Mé : Propos et réflexions*. Montréal : Léméac. 127 p.

MILLER, D.

1995 « Consumption and Commodities », *Annual Review of Anthropology*, 1995 (24) : 141-161.

MO CDM

2001 « Philtrum », *Hors séries Fluide Glacial (Spécial Amour)* (bande dessinée), (14) : 35.

MOHANTY, J.N.

1995 « Indian Philosophy » : 191-212, in : *Encyclopaedia Britannica* (vol. 21). Chicago : Encyclopaedia Britannica.

MONEY, John

1998 « *Kama Sutra :* Women's Sexology versus Semen-Conservation Theory in Sanskrit Teachings » : 186-199, in : *Sin, Science and the Sex Police*. New York : Prometheus Books. 400 p.

MORRIS, Rosalind C.

1995 « All Made Up : Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender », *Annual Review of Anthropology*, 1995 (24) : 567-592.

NAIR, Mira (réalisation et scénario) et KRIEL, Helena (scénario)

1996 *Kama Sutra : A Tale of Love*. [DVD], Londres (R-U) : Channel Four Films. 117 min., coul.

NICOLAS, Guy

1991 « Le don rituel, face voilée de la modernité », *Revue du M.A.U.S.S.*, 1991 (12) : 7-29.

OKAMI, Paul et PENDLETON, Laura

1994 « Theorizing Sexuality : Seeds of a Transdisciplinary Paradigm Shift », *Current Anthropology*, 35 (1, février) : 85-91.

OVIDE (écrit en 43 av. J.-C.)

2000 *L'art d'aimer*. Trad. du latin, notes et postface par Joël Gayraud. Paris : Éd. Mille et une nuits (Fayard).127 p.

PADOUX, André

1984 « Le monde hindou et le sexe : Symbolisme, attitudes, pratiques », *Cahiers internationaux de sexologie*, 76 : 29-49.

PAILLÉ, Pierre

1996 « De l'analyse qualitative en général et de l'analyse thématique en particulier », *Recherches qualitatives*, 15 : 179-194.

PANDE, Alka (Dr)

2001 *Érotisme indien*. Trad. de l'angl. par Bernard Dubant. Paris : Guy Trédaniel Éditeur. 160 p.

PAPIN, Jean

1991 « Avertissement » : 7-8, « Introduction » 9-28, in Vātsyāyana : *Les Kâma-sûtra*. Trad. du sanscrit par Jean Papin. Paris : Zulma. 253 p.

2000 « Préface » : 5-7, in Vātsyāyana : *Les Kâma-sûtra : Figures de l'amour*. Trad. du sanscrit par Jean Papin. Paris : Zulma. 157 p. (note : il s'agit de la même trad. que pour Vātsyāyana (1991), mais avec une introduction différente)

PARKER, Richard

2001 « Sexuality, Culture, and Power in HIV / AIDS Research », *Annual Review of Anthropology*, 2001 (30) : 163-179

PARRINDER, Geoffrey

1986 « Le sexe sacré en Inde » : 26-45, in : *Le sexe dans les religions du monde*. Trad. de l'anglais par Joseph Feisthauer. Paris : Le Centurion. 274 p.

PEIRCE, Charles S.

1978 « Première partie : Lettres » : 19-66, in : *Écrits sur le signe : Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle*. Paris : Éd. Seuil. 268 p.

PELETZ, Michael G.

1995 « Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 1995 (24) : 343-372.

PELLAUMAIL, Marcelle Maugin

1979 *Le masochisme dit féminin*. Montréal : Stanké. 214 p.

PELLETIER, Julie

2002 « Vivre le Kâma Sûtra aujourd'hui », *Magazine Corps et Âme*, 27 (4, mai) : 5-9.

PERRON, Marie et PERRON, Jean

1981 *Amour et sexualité des Québécois*. Montréal : Québécor. 143 p.

PETERSEN, James R. et autres

1997 *Enflammez votre vie sexuelle : 365 idées pour un nouveau Kama Sutra*. Trad. de l'amér. par Tom Morrow. s.l. : Éd. Hors Collection. (1re édition chez Playboy en 1996). 298 p.

PIATON-HALLÉ, Véronique

2003 « La face cachée du père Noël : l'ogre dévoreur d'enfants », *Bulletin de psychologie*, tome 56, vol. 5 (no 467) : 717-724.

PICARD, Dominique

1983 *Du code au désir : Le corps dans la relation sociale*. Paris : Dunod. 226 p.

1995 *Les rituels du savoir-vivre*. Paris : Éd. Seuil. 271 p.

PILON, Louise

2001 « Les leçons du Kama Sutra », *Femme d'aujourd'hui* (thème du numéro : « Spécial Saint-Valentin : Les secrets du plaisir »), 6 (5, février) : 26-27.

PINKNEY, Andrea

2002 *L'art du Kâma Sûtra*. Trad. de l'angl. par Pierre-Richard Rouillon. Paris : Éd. de La Martinière. 256 p.

PIRES, Alvaro P.

1997a « De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales » : 3-54, in J. Poupart et autres : *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin. 405 p.

1997b « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique » : 113-169, in J. Poupart et autres : *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin. 405 p.

PIRON, Florence

1992 « Les enjeux de la production de connaissances : essai sur le pouvoir, le savoir et la solidarité féministe », *Culture*, 12 (2) : 63-83.

1994 « Production de savoir et effets de pouvoir : Le cas de la délinquance des Autochtones au Canada », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Localismes »), 18 (1) : 107-132.

POTTER, Karl H. (éd.)

1977 « The Hindu Theory of Value : Important Concepts » : 24-27, in : *Indian Metaphysics and Epistemology : The Tradition of Nyayavaisesika up to Gangesa*. Delhi : Motilal Banarsidass. 744 p.

PRÉVERT, Jacques

1994 (1949) « La gloire » : 218, in : *Paroles*. Paris : Gallimard. 254 p.

RADIGUET, Chloé

1999 « Victime provocante par excellence » : 189-194, in Leopold von Sacher-Masoch : *La Vénus à la fourrure* : roman. Trad. de l'allemand par Aude Willm. Paris : Éd. Mille et une nuits (reprise de l'édition de Minuit de 1967). 199 p.

RAMAZANOGLU, Caroline

1994 « Sexual Acts : Sexual Facts », *Anthropology Today*, 10 (2, avril) : 1-2.

RAMSAY, Richard (compilateur) et autres

2002 *Le dictionnaire érotique*. Montréal; Paris : Adage; Éd. Blanche. 432 p.

RATI, Kaya

2003 *Les cartes du Kâma Sûtra : Le livre de l'amour; séduction, positions, interprétations*. Paris : Éd. De Vecchi. 141 p. + 64 cartes symboliques.

RAU, Santha Rama

1991 (1962) « Foreword » : 5-6, in Vātsyāyana : *The Kama Sutra of Vatsyayana : The Classic Hindu Treatise on Love and Social Conduct*. Trad. angl. commandée par Richard Burton. New York : Penguin Books. 252 p.

REICH, Wilhem

1968 *La révolution sexuelle*. Trad. de l'angl. par Constantin Sinelnikoff. Paris : Plon. 384 p.

1970 *La fonction de l'orgasme* (2e édition). Trad. de l'angl. et corrigé par l'auteur. Paris : L'Arche. 300 p.

RENOU, Louis

1951 *Les littératures de l'Inde*. Paris : Presses Universitaires de France. 128 p.

1961 « L'érotique » : 341-346, in : *Anthologie sanscrite : Textes de l'Inde ancienne traduits du sanscrit*. Paris : Payot. 406 p.

1981 *La civilisation de l'Inde ancienne : d'après les textes sanskrits*. Paris : Flammarion. 206 p.

RENOU, Louis et FILLIOZAT, Jean

1947- « Érotique » : 133-137, in : *L'Inde classique : manuel des études indiennes*. Paris : Payot.

REY, Alain (dir.) et ROBERT, Paul

2001 *Le Grand Robert de la langue française : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française (6 vol.)*. Paris : Dictionnaires Le Robert.

RICE, Edward

1990 *Captain Sir Richard Francis Burton : The Secret Agent Who Made the Pilgrimage to Mecca, Discovered the* Kama Sutra, *and Brought the* Arabian Nights *to the West*. New York : Charles Scribner's Sons. 522 p.

RICOEUR, Paul

1986 « Qu'est-ce qu'un texte? » : 137-159, in : *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II.* Paris : Éd. Seuil. 409 p.

RIVIÈRE, Claude

1995 *Les rites profanes.* Paris : Presses universitaires de France. 261 p.

ROCHER, Ludo

1985 « The *Kāmasūtra* : Vâtsyâyana's Attitude Toward Dharma and Dharmasâstra », *Journal of the American Oriental Society*, 105 (3) : 521-529.

ROY, Ashim Kumar et DISWANI, N.N.

1984 « Kamasutra » : 263-264, « Kâmasâstra » : 263, in : *A Dictionary of Indology (vol. 2).* Atlantic Highlands, N.J. : Humanities Press.

RUFFIÉ, Jacques

1986 *Le sexe et la mort.* Paris : Éd. Seuil. 282 p.

SACHER-MASOCH, Leopold von (né en 1836-mort en 1895)

1999 *La Vénus à la fourrure :* roman. Trad. de l'allemand par Aude Willm. Paris : Éd. Mille et une nuits (Fayard) (reprise de l'édition de Minuit de 1967). 199 p. 1re édition en 1870.

SADE, Marquis de (Donatien Alphonse François dit Sade) (né en 1740-mort en 1814)[782]

1971 (1970) *Les infortunes de la vertu :* roman. Paris : Livre de poche. 316 p. 1re édition en 1787.

1994 (1981) *Justine ou Les malheurs de la vertu :* roman. Paris : Gallimard. 443 p. 1re édition en 1791.

SAÏD, Edward W.

1980 *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident.* Trad. de l'amér. par Catherine Malamoud. Paris : Éd. Seuil. 398 p.

SAINT-ANGE, Julie

2003 *302 techniques avancées pour rendre fou un homme.* Paris : Presses du Châtelet. 213 p.

[782] Textes disponibles sur Internet (pages consultées en avril 2005) : intersiderale.collectifs.net/article.php3?id_article=95

SALADIN D'ANGLURE, Bernard

1985 « Du projet "PAR.AD.I" au sexe des anges : Notes et débats autour d'un "troisième sexe" », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Parentés au Québec »), 9 (3) : 139-176

SALETORE, R.N.

1982 « Kamasutra » : 666, in : *Encyclopaedia of Indian Culture (vol. 2)*. New Delhi : Sterling Publishers Private Limited.

SANDERSON, Terry

2003 *Gay Kâma Sûtra*. Trad. de l'angl. par Christian Weiss. s.l. : Éd. Contre Dires. 144 p.

SAUL, John

2000 (1992) *Les bâtards de Voltaire : La dictature de la raison en Occident*. Trad. de l'anglais par Sabine Boulongne. Paris : Payot. 786 p.

SAULNIER, Louise-Andrée

1993 « Introduction : Les temps ont changé! » : 6-7, in Louise-Andrée Saulnier et Le Groupe Léger & Léger : *Les habitudes sexuelles des Québécois*. Montréal : Éd. 7 Jours. 126 p.

SAULNIER, Louise-Andrée et Le Groupe Léger & Léger

1993 *Les habitudes sexuelles des Québécois*. Montréal : Éd. 7 Jours. 126 p.

SCHMIDT, Barbara

Page consultée le 6 juillet 2005

« Mark Twain Quotations, Newspaper Collections, & Related Resources ». [En ligne] Adresse URL : www.twainquotes.com/index.html

SCHWANDT, Thomas A.

2000 « Three Epistemological Stances for Qualitative Inquiry : Interpretative, Hermeneutics and Social Constructivism » : 455-486, in Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.) : *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks : Sage Publications. 1065 p.

SCHWIMMER, Éric

1994 « Présentation », *Anthropologie et Sociétés* (thème du numéro : « Localismes »), 18 (1) : 5-7.

SEBEOK, Thomas

1991 « The Doctrine of Signs » : 11-21, in : *A Sign is Just a Sign.* Bloomington : Indiana University Press. 178 p.

SEN, S.N.

1988 *Ancient Indian History and Civilization.* New Delhi : Wiley Eastern Limited. 548 p.

SHARP, Lesley A.

2000 « The Commodification of the Body and its Parts », *Annual Review of Anthropology*, 2000 (29) : 287-328.

SHRINIVASAN, Ashok

1999 *Kâma Sûtra.* Trad. par Laure Cadier et Upamanyu. Paris : Guy Trédaniel Éditeur. 156 p. (Réédité en 2003, avec le même contenu mais une page couverture différente.)

SINGER, Milton

1978 « For a Semiotic Anthropology » : 202-231, in Thomas Sebeok (éd.) : *Sight, Sound and Sense.* Bloomington : Indiana University Press. 289 p.

SINHA, Indra

1997 (1980) « Introduction » : 8-15, in Vātsyāyana et autres : *The Love Teachings of Kama Sutra With Extracts from* Koka Shastra, Ananga Ranga *and Other Famous Indian Works on Love.* Trad. du sanscrit par Indra Sinha. New York : Marlowe and Company. 192 p.

SLYWOTZKY, Adrian J. et MORRISON, David J.

1998 « Onze modèles de rentabilité », *L'Expansion Management Review*, (89) : 25-32.

SMEDT, Marc de

2003 « Présentation » : 3-6, in Vātsyāyana : *Le Kama Sûtra.* Trad. de E. Lamairesse. Genève : Minerva. 111 p.

SMITH, Dinitia

2002 « Nouvelle position : Une vision radicalement différente du "Kama Sutra" », *Le Soleil*, dimanche 9 juin 2002 : B4.

SONNTAG, Linda

2001 *Vivre le Kâma Sûtra en plus de 100 photos : 23 positions inspirées du texte traditionnel indien*. Trad. de l'angl. par Jean Brunet. Paris : Guy Trédaniel Éditeur. 128 p.

2002 *Kâma Sûtra sur l'oreiller*. Trad. de l'angl. par Bernard Dubant. Paris : Guy Trédaniel éditeur. 128 p.

SORABJEE, Soli J.

2001 « Obscenity and Indecency : Indian Perspectives » : 1750-1754 (vol. 3), in Derek Jones (éd.) : *Censorship : A World Encyclopedia*. London; Chicago : Fitzroy Dearborn. 4 vol.

SORAL, Alain

1996 (2e édition) *Sociologie du dragueur*. Paris : Éd. Blanche. 257 p.

SPAYDE, Jon

1996 « The Politically Correct Kama Sutra », *The Utne Reader*, (novembre-décembre 1996) : 56-57.

SPELLMAN, John W.

1991 « Introduction » : 9-51, in Vātsyāyana : *The Kama Sutra of Vatsyayana : The Classic Hindu Treatise on Love and Social Conduct*. Trad. angl. commandée par Richard Burton. New York : Penguin Books. 252 p.

SPENCER, Colin

1996 *The Gay Kama Sutra*. New York : St. Martin's Press. 192 p.

SPERBER, Dan

1974 « Symbolisme et savoir » : 97-125, in : *Le symbolisme en général*. Paris : Hermann. 163 p.

STAROBINSKI, Jean

1990 (1978) « Préface » : 7-19, in Hans Robert Jauss : *Pour une esthétique de la réception*. Paris : Gallimard. 307 p.

STCHOUPAK, N., NITTI, L. et RENOU, L.

1980 (1932) *Dictionnaire sanskrit-français*. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient. 897 p.

STRATHERN, Marilyn

1992 *Reproducing the Future : Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. New York : Routledge. 200 p.

SUSSMAN, Lisa

2001 *Sexe, positions : Pour en finir avec le Kamasutra*. Trad. de l'angl. par Dominique Brotot et Philippe Rollet. Paris : Marabout. (s.numérotation de page, mais 121 informations (pour la plupart des positions de coït) numérotées).

TANNAHILL, Reay

1983 « L'Inde » : 152-175, in : *Le sexe dans l'histoire*. Trad. de l'anglais par René Brest. Paris : Marabout.

TAYLOR, Antoine

2002 *Maxi sexe : Ce que vous avez toujours voulu savoir est à l'intérieur... (Côté filles; Côté garçons)*. S.l. : Marabout. 286 p. et 286 p. (Livre séparé en deux, selon le modèle des publications bilingues du gouvernement canadien : le recto et le verso sont des pages couvertures).

TAYLOR, Charles

1992 *Grandeur et misère de la modernité*. Trad. de l'anglais par Charlotte Melançon. Montréal : Bellarmin. 150 p.

1996 « Les sources de l'identité moderne » : 254-269, in Mikhael Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (éd.) : *Les frontières de l'identité*. Québec; Paris : Presses de l'Université Laval; L'Harmattan. 374 p.

THOMAS, Paul

1963 (1960) *Kâma Kalpa, or, The Hindu Ritual of Love : A Survey of the Customs, Festivals, Rituals and Beliefs Concerning Marriage, Morals, Women, the Art and Science of Love and Sex Symbolism in Religion in India from Remote Antiquity to the Present Day; Based on Ancient Sanskrit Classics, Kama Sutra, Ananga Ranga, Rati Rahasya and Modern Works*. Bombay : D.B. Taraporevala Sons. 151 p.

TIEGHEM, Philippe van (dir.)

1984 « Kâmaçâstra » : 2081, in : *Dictionnaire des littératures (vol. 3)*. Paris : Presses Universitaires de France.

TIGER, Lionel

2003 *A la recherche des plaisirs*. Trad. de l'amér. par Catherine Ter-Sarkissian. Paris : Payot. 441 p.

TOLPUTT, Sherry

1998 *The Cartoon Kama Sutra* (bande dessinée). London : Knockabout Comics. Pas de pagination.

TURNER, Victor Witter

1967 *The Forest of Symbols : Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca (N.Y.) : Cornell University Press. 405 p.

UPADHYAYA, S.C.

1965 (1961) « Introduction » : 1-64, in Vātsyāyana : *Kama Sutra of Vatsyayana : Complete Translation from the Original Sanskrit by S.C. Upadhyaya*. Trad. de S.C. Upadhyaya. Bombay : D.B. Taraporevala Sons & Co. Private Ltd. 272 p.

VACHON, Anne

1998 « The Cosmo Kama Sutra », *Cosmopolitan*, 225 (3 : septembre) : 260-263.

VAL, Merry del (cardinal)

1930 « Préface » : V-XV, in : *Index Librorum Prohibitorum*. L.v. : n.v.

VAN DE VELDE, Theodor Hendrik

1972 (1954) *Le mariage parfait : Étude sur sa physiologie et sa technique*. Trad. du hollandais. Zürich : Éd. Albert Müller. 296 p.

VANEIGEM, Raoul

1993 *Le livre des plaisirs*. Bruxelles : Labor. 203 p.

VĀTSYĀYANA

1910-1928 « Les Kama Sutra de Vatsyayana, manuel d'érotologie hindoue » (vol. 3). Trad. anonyme d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton, in : Kalyânamalla, Nefzaoui, Vātsyāyana, Ksemendra et Damadaragapta [Dâmodaragupta] : *Le livre d'amour de l'Orient*. Paris : Bibliothèque des curieux. 4 vol.

1959 *Kama Soutra de Vatsyayana : Le livre d'amour de l'Orient*. Trad. franç. par Isidore Liseux d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Toulon : Pronvicea. 293 p.

VĀTSYĀYANA (suite)

1965 (1961) *Kama Sutra of Vatsyayana : Complete Translation from the Original Sanskrit by S.C. Upadhyaya.* Trad. de S.C. Upadhyaya. Bombay : D.B. Taraporevala Sons & Co. Private Ltd. 272 p.

1966 *Edition complète non expurgée des Kama Sutra de Vatsyayana : Livre sacré hindou rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne.* Trad. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Montréal : Éd. du Bélier. 332 p.

1970 *Les Kama Sutra : Les règles de l'Amour en Orient de Vatsyayana (édition complète non expurgée).* Trad. franç. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes, d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton). Montréal : Publications Avant-Gardistes. 247 p.

1982 *Le Kama Sutra : Manuel d'érotologie hindoue.* Trad. franç. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Montréal : Éd. Le Nordais. 290 p.

1991 (1962) *The Kama Sutra of Vatsyayana : The Classis Hindu Treatise on Love and Social Conduct.* Trad. angl. commandée par Richard Burton. New York : Penguin Books. 252 p.

1991 *Les Kâma-sûtra.* Trad. du sanscrit par Jean Papin. Paris : Zulma. 253 p.

1992 *Kama Soutra.* Trad. franç. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes, d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton). Illustrations d'Albert Dubout. s.l. : Éd. Michèle Trinckvel. 247 p.

1994 *Les Kâma Sûtra : Manuel d'érotologie hindoue.* Trad. franç. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Paris : Éd. 10/18. 266 p.

1996 *Les Kâma Sûtra.* Trad. franç. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Paris : Librio. 156 p.

1999 (1991) *Le Kama Sutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue. Rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne.* Trad. franç. par Isidore Liseux d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Paris : EDDL. 192 p.

2000 *Les Kâma-sûtra : Figures de l'amour.* Trad. du sanscrit par Jean Papin. Paris : Zulma. 157 p.

2001 (1991) *Le Kama Soutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue.* Trad. d'Isidore Liseux d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Illustrations de Georges Pichard. s.l. : Éd. du Balcon. 175 p.

2002a *The Kama Sutra of Vatsyayana : Translated from the Sanskrit in Seven Parts, with Preface, Introduction, and Concluding Remarks.* Trad. angl. commandée par Richard Burton. New York : The Modern Library. 194 p.

2002b *Extraits des Kama Sutra.* Trad. franç. anonyme (par Isidore Liseux si on compare les textes) d'après la trad. angl. anonyme (d'après Burton, selon les dates données). Dessins de Jean-François Charles. Bruxelles : Éd. Point Image-JVDH. Non paginé.

2003a *Le Kama Sûtra.* Trad. de E. Lamairesse. Présentation de Marc de Smedt. Genève : Minerva. 111 p.

VĀTSYĀYANA (suite)

2003b *The Pop-Up Kama Sutra : 6 Paper-Engineered Variations*. Trad. angl. commandée par Richard Burton. Dessins mobiles par Keith Finch et Andy Crowson. New York : Stewart, Tabori & Chang. 48 p.

2005 « The Love Teachings of Kama Sutra ». Extraits de la trad. de Indra Sinha. (Texte trouvé en de nombreux endroits sur le web, et présent au moins depuis 1997). Page consultée le 27 mai 2005. [En ligne] Adresse URL : tcoto.klaxo.net/rel/kama.htm

VĀTSYĀYANA et autres

1997 (1980) *The Love Teachings of Kama Sutra With Extracts from* Koka Shastra, Ananga Ranga *and Other Famous Indian Works on Love*. Trad. du sanscrit par Indra Sinha. New York : Marlowe and Company. 192 p.

VĀTSYĀYANA et NEFZAOUI

1985 *Vatsyayana : The Kama Sutra / Cheikh Nefzaoui : The Perfumed Garden.* Trad. commandée par Richard Burton. Hertfordshire, England : Omega. 464 p.

1991 *Le Kama Sutra de Vatsyayana. Manuel d'érotologie hindoue rédigé en sanscrit vers le cinquième siècle de l'ère chrétienne. Suivi du Livre du Cheick Nefzaoui : Le jardin parfumé*. Trad. par Isidore Liseux d'après la trad. angl. commandée par Richard Burton. Paris : Diffusion J. Lazarus. 464 p.

VĀTSYĀYANA et DANE, Lance (éd.)

2003 *The Complete Illustrated Kama Sutra.* Trad. angl. commandée par Richard Burton. Rochester : Inner Traditions. 320 p.

VĀTSYĀYANA, YASODHARA Indrapada et SHÂSTRÎ, Devadatta

1992 *Kâma Sûtra : Le bréviaire de l'amour. Commentaire* Jayamangalâ *en sanskrit de Yashodhara. Extraits d'un commentaire en hindi de Devadatta Shâstrî.* Trad. d'Alain Daniélou. Paris : Flammarion. 625 p.

1994 *The Complete Kâma Sûtra : The First Unabridged Modern Translation of the Classic Indian Text Including the* Jayamangalâ *commentary from the Sanskrit by Yashodhara and extracts from the Hindi commentary by Devadatta Shâstrâ.* Trad. du sanscrit par Alain Daniélou (trad. du franç. par Alain Daniélou et Kenneth Hurry). Rochester (Ver.) : Park Street Press. 567 p.

2002 *Kamasutra : A New, Complete English Translation of the Sanskrit Text with Excerpts from the Sanskrit* Jayamangala *Commentary of Yashodhara Indrapada, the Hindi* Jaya *Commentary of Devadatta Shastri, and Explanatory Notes by the Translators.* Trad. du sanscrit par Wendy Doniger et Sudhir Kakar. Oxford : Oxford University Press. 231 p.

VERDEIL, Jean

1998 *Dionysos au quotidien : Essai d'anthropologie théâtrale*. Lyon : Presses universitaires de Lyon. 213 p.

VERMA, Vinod

1995 *Le kamasutra des femmes*. Trad. de l'angl. par Arnaud Pozin. Paris : Les Deux Océans. 282 p.

VERNANT, Jean-Pierre

2004 (1974) « Raisons du mythe » : 195-250, in : *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris : La Découverte. 252 p.

VERRIÈRE, Coline

2002 *Le Sexe Zen : Kama-sutra, Tantra, Tao, Feng Shui : Les chemins qui mènent à l'extase*. Genève : Éd. Ambre. 255 p.

VEUILLE, Michel

1997 (1986) *La sociobiologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 126 p.

VIAN, Boris (publié sous le pseudonyme de Vernon Sullivan)

1953 *Elles se rendent pas compte :* roman. Paris : Éd. 10/18. 194 p.

VIAU, René

2002 « Littérature érotique : Le désir à la page », *Le Soleil*, dimanche 10 février 2002 : B1-B2.

VISWESWARAN, Kamala

1997 « Histories of Feminist Ethnographies », *Annual Review of Anthropology*, 1997 (26) : 591-621.

WALD LASOWSKI, Patrick

1998 « Anatomie de la posture (introduction) » : 7-45, in Patrick Wald Lasowski (présentation) et autres : *La science pratique de l'amour : Manuels révolutionnaires érotiques présentés par Patrick Wald Lasowski*. Arles : Éd. Philippe Picquier. 263 p.

WALD LASOWSKI, Patrick (présentation) et autres

1998 *La science pratique de l'amour : Manuels révolutionnaires érotiques présentés par Patrick Wald Lasowski*. Arles : Éd. Philippe Picquier. 263 p.

WALKER, Benjamin

1968 « Erotics » : 334-340; « Kâmasâstra » : 517-519, in : *Hindu World : An Encyclopedic Survey of Hinduism* (vol. 1). London : Allen & Unwin.

WESTHEIMER, Ruth Karola

1994 « Kamasutra » : 159-160, in : *Dr Ruth's Encyclopedia of Sex*. New York : Continuum. 319 p.

WESTON, Kath

1993 « Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 1993 (22) : 339-367.

WIKOFF, Johanina et ROMAINE, Deborah S.

2003 *The Complete Idiot's Guide to the Kama Sutra (Second Edition)*. New York : Alpha Books. 374 p.

WILLER, Ellen

2006 *Le Kama sûtra des paresseuses*. Paris : Marabout. 249 p.

WILSON, Edward O.

1975 « Man : From Sociobiology to Sociology » : 547-575, in : *Sociobiology : The New Synthesis*. Cambridge (Mass.); London : The Belknap Press of Harvard University Press. 697 p.

WRIGHT, Thomas

1906 *The Life of Sir Richard Burton*. (2 volumes). London : Everett & Co.

Texte disponible sur internet (page consultée le 1er mai 2005) [En ligne]. Adresse URL : public-library.net/eBooks/Adelaide/b/b97zw/

WORTHMAN, Carol M.

1995 « Hormones, Sex, and Gender », *Annual Review of Anthropology*, 1995 (24) : 593-617.

ZONABEND, Françoise

1986 « De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille » : 15-75, in A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen, et F. Zonabend (dir.) : *Histoire de la famille (vol.1)*. Paris : Armand Colin.

Annexe 1 : Informations sur le corpus étudié

Auteurs	Sexe des auteurs	Langue d'écriture	Endroit où se trouve le nom de l'auteur	Images	Traduction(s) du Kāmasūtra utilisée(s)	Classification du document
Barua (2001)	Homme	Français (traduction)	Page titre (à l'intérieur)	Miniatures hindoues	Burton (1883)	Réécritures du *Kāmasūtra*
Basu (2001)	?	Français (traduction)	Page couverture	Miniatures hindoues	?	Réécritures du *Kāmasūtra*
Bonafoux (2003)	Homme	Français	Début de l'article	Miniatures hindoues	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*
Bourgeron (2001)	Homme	Français	Page 4	Objets d'origines diverses	Lamairesse (1891)	Sélections du *Kāmasūtra*
Burton (1985)	Homme	Anglais	Page titre (à l'intérieur)	Divers objets hindous	Burton (1883)	Introductions au *Kāmasūtra*
Clarac (1961)	Homme	Français	Page titre (à l'intérieur)	aucune	?	Articles sur le *Kāmasūtra*
Cohen (1974)	Homme	Français	Page titre (à l'intérieur)	aucune	?	Articles sur le *Kāmasūtra*
Comfort (1963)	Homme	Anglais	Début de l'article	aucune	Burton (1883)	Érotologie hindoue
Cotin (2001)	Homme	Français	Page couverture	Miniatures hindoues et peintures d'origines diverses	Liseux (d'après Burton) (1885)	Sélections du *Kāmasūtra*
Cressey (1998)	Femme	Français	Page couverture	Objets d'origines diverses	?	Articles sur le *Kāmasūtra*
Daniélou (1992)	Homme	Français	Page couverture	Dessins de sculptures hindoues	Daniélou (1992)	Introductions au *Kāmasūtra*
De (1997)	?	Français (traduction)	Troisième de couverture	Miniatures hindoues	Burton (1883) (et Sinha (1980))	Sélections du *Kāmasūtra*
Dean (2002)	Femme	Anglais	Page 4	Photographies de couples	Burton (1883) (et Sinha (1980))	Sexologie à influence hindoue
Doillon (2002)	Homme	Français	Page couverture	?	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*
Doniger (2001)	Femme	Anglais	Début de l'article	aucune	Doniger et Kakar (2002)	Érotologie hindoue
Doniger (2004)	Femme	Français (traduction)	Page couverture	Miniatures hindoues	Daniélou (1992) (Doniger et Kakar (2002))	Érotologie hindoue
Doniger et Kakar (2002)	Femme et Homme	Anglais	Page couverture	Miniatures hindoues et népalaises	Doniger et Kakar (2002)	Introductions au *Kāmasūtra*
Fessou (2002)	Homme	Français	Début de l'article	Livre d'Isabel Allende	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*
Fezas (1994)	Homme	Français	Début de l'article	aucune	?	Érotologie hindoue
Frédéric (1987)	?	Français	Page couverture	aucune	Renou (1961)	Articles sur le *Kāmasūtra*
Gaboury (2002)	Homme	Français	Début de la page	Bandes dessinées	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*
Goldenson et Anderson (1989)	Hommes	Anglais	Page couverture	Dessins de sculptures hindoues	Burton (1883)	Articles sur le *Kāmasūtra*
Gotlib (2000)	Homme	Français	Page couverture	Bandes dessinées	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*

Auteurs	Sexe des auteurs	Langue d'écriture	Endroit où se trouve le nom de l'auteur	Images	Traduction(s) du Kāmasūtra utilisée(s)	Classification du document
Hooper (2002)	Femme	Français (traduction)	Page couverture	Photographies de couples	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*
Johnson (2000)	Femme	Français (traduction)	Page couverture	Miniatures hindoues	Burton (1883) et/ou Daniélou et Hurry (1994)	Réécritures du *Kāmasūtra*
Koechlin (2000)	Homme	Français	Page couverture	Dessins humoristiques	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*
Laffont et Bompiani (1958)	Hommes	Français	Page titre (à l'intérieur)	aucune	?	Articles sur le *Kāmasūtra*
Money (1998)	Homme	Anglais	Page couverture	aucune	Anand et Dane (1982)	Érotologie hindoue
Papin (1991)	Homme	Français	Page couverture	Miniatures hindoues	Papin (1991)	Introductions au *Kāmasūtra*
Pilon (2001)	Femme	Français	Début de l'article	Miniatures hindoues	?	Articles sur le *Kāmasūtra*
Pinkney (2002)	Femme	Français (traduction)	Page couverture	Divers objets hindous	Daniélou et Hurry (1994) (et Burton (1883))	Réécritures du *Kāmasūtra*
Ramsay (2002)	Homme	Français	Page couverture	Objets d'origines diverses	Papin (1991) et Lamairesse (1891)	Sélections du *Kāmasūtra*
Renou (1961)	Homme	Français	Page couverture	aucune	Renou (1961)	Sélections du *Kāmasūtra*
Rivière (1995)	Homme	Français	Page couverture	aucune	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*
Rocher (1985)	Homme	Anglais	Début de l'article	aucune	Burton (1883), Schmidt (1897), Upadhyaya (1961)	Érotologie hindoue
Roy et Gidwani (1984)	Hommes	Anglais	Page couverture	aucune	?	Articles sur le *Kāmasūtra*
Sinha (1997)	Homme	Anglais	Page couverture	Miniatures et sculptures hindoues	Sinha (1980)	Introductions au *Kāmasūtra*
Soontag (2001)	Femme	Français (traduction)	Page couverture	Photographies de couples et miniatures hindoues	Burton (1883)	Sexologie à influence hindoue
Soontag (2002)	Femme	Français (traduction)	Page couverture	Photographies de couples et miniatures hindoues	Burton (1883)	Sexologie à influence hindoue
Spayde (1996)	Homme	Anglais	Début de l'article	Dessins humoristiques	?	Articles sur le *Kāmasūtra*
Sussman (2001)	Femme	Français (traduction)	Page titre (à l'intérieur)	Dessins humoristiques	?	Utilisation du terme *Kāmasūtra*
Upadhyaya (1965)	Homme	Anglais	Page titre (à l'intérieur)	Dessins de sculptures hindoues	Upadhyaya (1961)	Introductions au *Kāmasūtra*
Westheimer (1994)	Femme	Anglais	Page couverture	aucune	?	Articles sur le *Kāmasūtra*
Wikoff et Romaine (2003)	Femmes	Anglais	Page couverture	dessins anatomiques ou humoristiques	Burton (1883); Daniélou et Hurry (1994)	Sexologie à influence hindoue

Annexe 2 : Codes de l'analyse de contenu et leurs ramifications[783]

1- Généralités, vie quotidienne	1- Mythe d'origine - Inde	Condensation des connaissances	Autres sources		
			Sources de Vātsyāyana		
		« Scientia sexualis » (Foucault)			
	2- Mythes occidentaux	Burton et autres	La traduction de Burton	Burton	
				Arbuthnot	
				Sur la 1ère publication du KS	Publication secrète
					Édition critique anglaise
					« Traduction complète - non expurgée »
					Respect du texte original
					Traducteurs
			Remarques sur contexte historique	Contexte victorien	
				Censure	
				Qualités et défauts du KS	Insistance sur la moralité du texte
					« Texte incontournable »
					Immortalité du texte
					Livre psychologique
					Livre sur relations H-F
					« Primitivité » du KS
					Exotisme = sexualité
				Éviter la censure	Hindoo Kama Shastra Society
		Résumé du KS	Fiche technique du KS	Auteur	
				Datation	
				Lieu d'origine du KS	
				Caractéristi-ques du KS	Structure et forme du KS
					Livre d'enseignement
					Style d'écriture
					Énumérations
					« Ars erotica » (Foucault)
					Commentaires sur le KS

[783] KS = *Kāmasūtra*; H-F = Hommes-femmes

			Contenu du KS	Tout traiter sur kāma			
				Ce dont le KS ne parle pas	Techniques sexuelles	Masturbation	
						Flagellation	
						Étapes du coït	
						Tirer les cheveux	
						Pressions sur les membres	
						Frottements et massages	
						Pénétration avec les doigts	
						Toucher - zones érogènes	
					Castes		
					Adultères des femmes		
					Souillure		
				Description et prescription	Ordre et moralité		
		Littérature occidentale	Définition et traduction	Définition du KS	Expression pour désigner le KS	« Le livre d'amour de l'Orient »	
						Recettes	
						« Traité sur l'amour »	
						« Ouvrage d'érotisme et de techniques »	
						« Manual on love and sex »	
						« Bible érotique »	
						« Chef-d'oeuvre de la littérature érotique »	
						« The standard work on love in Sanscrit »	
						« Textbook of erotic love »	
						« Grand livre indien du code amoureux »	
						« Le plus vieux manuel érotique »	
						« Traité de sexologie et de savoir-vivre »	
					Résumés en 1 paragraphe		
				Traduction	Traduction des termes KS	Kâma	
						Sûtra	
						Sâstra	
						Kâma et sûtra	« Science du plaisir »
							« Bréviaire de l'amour »
							« Aphorismes sur le plaisir »

							« Aphorismes sur l'amour »
							« Aphorismes sur le plaisir charnel »
							« Love precepts »
							« Aphorismes sur le désir »
					Traductions en langues européennes	Dévalorisation traductions	Daniélou
							Burton
					Langue sanskrite	Énergie sexuelle	
				Définitions diverses	Érotisme		
					Morale sexuelle		
					Sujets non sexuels		
			Réputation du KS	Célébrité			
				Exotisme			
				Contenu relatif à la sexualité	KS comme excitant		
					Psychologie sexuelle		
					Ouvrage pornographique		
					Pas de règles dans le sexe		
					Plaisir comme priorité la plus haute		
					« Astonishing variety »		
					Des acrobaties amoureuses		
					Positions de coït		
					« Contenu licencieux »		
					« Livre érotique »		
					« Texte lubrique »		
					« Manuel d'éducation sexuelle »		
					Maintenir le désir		
					Pas de fausse pudeur		
					Célébration du sexe		
				Caractéristiques du KS	Texte agréable à lire		
					Texte ennuyeux		
					Texte hilarant		
					Texte sexiste		
					Texte pédant		

					Livre de chevet		
					Tolérance dans le KS		
					Aperçu des moeurs de l'époque		
				Opposition modernité-tradition	Tradition	KS comme classique	
						KS comme livre sacré	
					Non validité pour le moderne	Mise en doute de la véracité du KS	
					Modernité du texte	KS valide pour tous, en tout temps	
					Mettre à jour le KS		
				KS jamais lu ou incompris	Rectification de la réputation		
					Liens bizarres	Taoïsme	Yin et Yang
						Tantrisme	chakra
							kundalini
							prana
						Bouddhisme	
						Yoga	
						Méditation	
						Sujets occidentaux	
					On conseille de lire le KS		
			Utilité du KS aujourd'hui	Comportements familiers	Posture du corps en général		
				Femmes libérées			
				Modèle pour la sexologie	Source d'informations sur la sexualité		
				Vie sexuelle et relation amoureuse	Plus de plaisir	Prolonger la satisfaction sexuelle	
					Utilité des positions		
					Sexualité aidant à l'épanouissement	Relation amoureuse valorisante	
						Relation amoureuse complète	
						Améliorer sa vie sexuelle	
						« Enflammez votre vie sexuelle »	
						Recherche de spiritualité	
						Créativité sexuelle	

			Présentation des textes du corpus	Images du KS	Temples avec sculptures érotiques			
					Peintures érotiques et miniatures			
				Publications	Effervescence des publications			
					Argument de vente			
					Produits dérivés			
					Présentation des auteurs			
					Texte humoristique	Importance du sens de l'humour		
	3- Contexte historique du KS	a- Philosophies	Trivarga	Buts de la vie	Textes sur les buts de la vie	Kâma-Shastra	*Kāmasūtra*	Similitudes avec l'*Arthaśāstra*
							Autres textes	
							Importance de la longueur du texte	
						Érotologie universelle	Manuels européens	
							Parfumed Garden	
						Textes sacrés ou classiques	Smirit (Tradition)	*Ramayana*
								Mahabharata
								Lois de Manu
								Purāṇas
							Kathasaritsagara	
							Shruti (Révélation)	*Védas*
					Moksha	Ascétisme	Opposition oral-écrit	
						Transmigration		
					Trivarga	Dharma	Hindouisme	Divinités
								Dieu Kâma
							Pour le KS	Laïcité du KS
								Opposition religion-science
								Opposition totalité-infinité
								Numérologie
								Mysticisme-spiritualité
							Base philosophique et religieuse	

						Artha
						Kâma
					Ashrama - 4 stades de la vie	
				Bonheur		
			Philosophies générales occidentales	Morale judéo-chrétienne	Opposition chasteté-débauche	
					Opposition ascétisme-érotisme	
				Relativisme		
				Vieillissement et sexualité		
				Ne pas montrer qu'on a une sexualité		
		b- Arts et sciences	Soixante-quatre arts	Poétique indienne	Protagonistes impersonnels	
					Théâtre sanskrit	KS comme pièce de théâtre
				Danseurs		
			Connaissance = réussite du sexe	Maîtriser les techniques		
				Expérimenter		
		c- Vie quotidienne de l'époque	Public visé	Public masculin	Commerçant ou fonctionnaire	
					Hommes de classes inférieures	
					Aristocratie	
					Public raffiné	
					Public citadin	
					Public fortuné	
					Chef de famille	
				Hommes et femmes		
				Alimentation		
				Public féminin		
				Public très savant		
				Qui devrait lire le KS - Occident	Plaidoyer pour l'érotologie	
					Pour un public scolarisé	
			Société	Utilisation d'oiseaux		
				Urbanité et cosmopolitisme		
				Ambiance oisive, légère		
				Politique		
				Prospérité		
				Parfums		

				Décor	Changer de décor		
				Bain			
			Justification adultère, messagers	Messagers, entremetteuses			
				Reasons for Taking Another Man's Wifes (1 : V)			
				Relations amicales			
		d- Autres périodes historiques	Inde moderne	Puritanisme Inde moderne			
				Tourisme sexuel			
			Immuabilité de l'Inde				
			Renaissance				
2- Sexualités	1. Typologies sexuelles	Conceptions du corps	Tête	Oreilles	Mots d'amour		
				Nez			
				Bouche	Lien nourriture - amour - sexe		
					Langue		
			Corps = sexe				
			Bras et mains				
			Seins				
			Ventre	Utérus			
			Jambes et pieds				
			Techniques respiratoires				
			Corps idéal	Mauvaise estime de son corps			
				Attraction physique			
			Connaître son/de l'autre corps				
			Maladies diverses				
		Dans le KS	Femmes ont plus de désir que les hommes				
			Classifications des hommes et des femmes	Classifications des femmes	Préférence pour la femme biche		
					Padmini, chitrini, shankini, hastrini		
					Cheval comme animal hypersexué		
					Femme comme animal	Opposition nature-culture	Sexualité = animalité
							Sexualité = culture
							Protection de l'environnement
							Rejet de la domination sur la nature
				Classification des hommes			
			Éveil du désir				

			Durée de l'acte sexuel		
	2. Techniques sexuelles	Techniques SM	Griffures		
			Morsures		
			Coups		
		Femme dominatrice et mouvements de l'homme	Mouvements de l'homme		
			Femme dominatrice		
		Sexe oral	Cunnilingus		
			Fellation		
			69		
		Préliminaires	Étreintes	Soixante-quatre arts sexuels	Sexe comme art
					Amour comme art
				Caresses	Zones érogènes
			Baisers		
			Autres	Excitation par les mots	
				Massage	
				Lubrifiant	
	3. Positions de coït	Raisons pour les préférences			
		Classification			
		Sodomie			
		Obsession pour les positions			
		Endroits où faire l'amour			
	Autres	Conceptions	Amour	Opposition amour-sexualité	
				Partout et toujours expression de l'amour	
			Sexualité négative	Querelles	Thérapie de couple
					Attitude passive-agressive
					Question de la jalousie
				Contre-indications	
				Perversions	Bestialité
					Exhibitionnisme
					Voyeurisme
			Orientations	Bisexualité	

			sexuelles	Homosexualité féminine	
				Homosexualité masculine	
				Troisième sexe	
				Opposition hétéro / homosexualité	
			Sexualité comme infinie	Importance de la variété	
				Repousser les limites	
				Tenir compte de l'instinct	
				Goûts des femmes	
		Pratiques		Problèmes sexuels	Avoir des attentes réalistes
				Technicalités	
				Crime passionnel	
				Exercices physiques pour sexe	
			Autres pratiques en lien avec sexualité	Importance du contact physique	Douleur et plaisir
				Hygiène	Protection contre ITS
					Protection contre grossesse
					Poils
					Lien sexe et mort
					Condoms
					Diète
			Début et fin		
			Orgasme	Orgasme féminin	Faire jouir la femme en premier
					Plaisir en lien avec grosseur du pénis
					Cul-de-sac
					Point G
					Clitoris
					Vagin – yoni
					Éjaculation féminine
				Importance de l'orgasme	Satisfaction = fidélité
					Plaisir doit être cultivé
					Améliorer performances
				Techniques pour augmenter	Ralentir = meilleur
					Respiration

				l'orgasme	Positions plus ou moins orgasmiques	
				Détente qui suit la jouissance		
				Plaisir mutuel		
				Orgasme masculin	Plaisirs masculins	
					Pénis et érection - lingam	Angoisse de l'homme sur la taille du pénis
						Envie de pénis des femmes ou des hommes
						Circoncision
					Éjaculation précoce	
					Retarder l'éjaculation	
					Conservation du sperme	
			Autres pratiques sexuelles	Masturbation	Conservation du sperme (Occident)	
					Rituel amoureux	
				Jeux sexuels		
				Utiliser les cinq sens		
				Fantasmes	Fantasme des positions	
					Fantasme de capture du pénis	
					Fantasme de viol - de possession	
					Visualisation, fantasme en général	
				Scénarios sexuels		
			Erotic esoterica (Livre 7)	Recettes et prescriptions	Recettes de l'Ananga Ranga	... De séduction
						... D'hygiène
						... Pour désir et orgasme
						... Pour la peau
						... Pour les seins
						... Sur la reproduction
						... Sur les poils
						... Sur les organes génitaux
					Recettes occidentales	
				Objets sexuels	Godemiché	
					Bijoux	
					Autres traditions de piercing	
					Habillement	

3- Rapports de genre	1. Vierges (livre 3)	Mariage	Mariages arrangés		
			Choix du partenaire	Durée du couple	
			Mariage et sexualité		
			Horoscope sexuel		
			Importance de l'amour réciproque		
			Enfants	Importance d'avoir des fils	
				Sexe durant la grossesse	
		Tabous sexuels			
		Séduction	Conquérir un homme		
			Conquérir une femme	Lettres d'amour	
		Consentement des partenaires			
	2. Épouses (livre 4)	Femmes	Concubine		
			Comportement de l'épouse		
			Jardins		
			Qualités féminines (époque victorienne)	Connaissance féminine	
				Intuition féminine	
				Perception	
		Patriarcat	Double standard		
			Refus du patriarcat et du sexisme		
			Polygamie		
		Relations de couple	Relations de pouvoir		
			Assurer permanence du désir		
			Valeurs	Confiance	Problème de la confiance
				Intimité	
				Fidélité	
				Communication	Incitation à la communication
					Comprendre l'autre par le sexe
					Type de communication selon le genre
					Communication non verbale
					Demander ce qu'on veut
				Sexualité = pivot du sexe	
				Tendresse	

				Respect
				Amitié
				Âme sœur
				Gestion du temps
				Aspect financier
				Maintenir sa propre identité
			Conceptions des genres	Égalité Homme – Femme
				Rejet de l'essentialisme féminin
				Opposition Hommes – Femmes
				Opposition passivité – activité
				Mentalité du violeur
				Éternel féminin
	3. Épouses des autres (livre 5)	Adultère	On the Characteristics Natures of Women and men (**5**:I)	
		Harems		
	4. Courtisanes (livre 6)	Courtisanes		
		Devadâsi		
		Prostitution		

Annexe 3 : Comparaison de la liste des 64 arts selon les traducteurs[774]

Vâtsyâyana (2002) / Burton	**Vâtsyâyana (1996) / Liseux, d'après Burton**	**Vâtsyâyana (1965) / Upadhyaya**	**Vâtsyâyana et al. (1997) / Sinha**	**Vâtsyâyana (1991) / Papin**	**Vâtsyâyana, Yashodhara et al. (1992) / Daniélou**	**Vâtsyâyana, Yashodhara et al. (2002) / Doniger et Kakar**
[...26] The following are the arts to be studied, together with the Kama Sutra:	**[...17]** Elle devra étudier les arts suivants, de concert avec les Kama Sutra:	**[...76]** *Sutras* 16. The Sixty-four Arts which are auxiliary to the Kama Sutra are enumerated below:	**[24.k]** There are, besides *Kama Sutra*, sixty-four important arts and sciences (quite distinct from Babhravya's sixty-four) which are essential to her education: ¶	**[...42]** Parallèlement à l'étude des kâma-sûtra, elle devra donc se familiariser avec les soixante-quatre arts, à savoir:	Les soixante-quatre arts d'agrément sont:	**[...14]** The sixty-four fine arts that should be studied along with the **[15]** *Kamasutra* are:
1. Singing	1. Le chant.	1. Vocal music.	[#1] Singing.	1. - Le chant.	1- La musique vocale (notes, modes, rythmes, tempo).	[#1] singing;
2. Playing on musical instruments	2. La musique instrumentale.	2. Instrumental music.	[#2] Performing on musical instruments.	2. - La musique instrumentale.	2- Les instruments (percussions, cordes, tambours, flûtes).	[#2] playing musical instruments;
3. Dancing	3. La danse.	3. Dancing.	[#3] Dancing.	3. - La danse.	3- La danse (mouvements des mains et du corps, expression, émotion, sentiment).	[#3] dancing;
5. Writing and drawing	5. L'écriture et le dessin.	4. Painting.	[#4] Painting on walls, palm leaves and smooth stones.	4. - La peinture. 13. - La décoration picturale.	4- Le dessin (différents styles et techniques, sentiment et charme, ressemblance).	[#4] painting;
X	X	5. Cutting of different designs on the Bhurja leaf for adorning the forehead.	[#5] Cutting letters into *bhurja* leaves. ¶	5. - La calligraphie et le découpage de silhouettes.	5- Le découpage.	[#5] cutting leaves into shapes;
8. Spreading and arranging beds or couches of flowers, or flowers upon the ground	8. La disposition et l'arrangement de lits ou couches de fleurs, ou de fleurs sur le sol.	6. Making various designs with rice-grains and flowers (in temples of Sarasvati, Kamadeva, etc., or on floors set with jewels).	[#6] Creating *mandalas* in flowers and rice.	6. - La parure à l'aide de grains de riz et de fleurs.	6- Les tapis de fleurs ou de grains de riz colorés.	[#6] making lines on the floor with rice-powder and flowers;
7. Arraying and adorning an idol with rice and flowers	7. L'habillement et la parure d'une idole avec du riz et des fleurs.	7. Arrangements of flowers (in temples and homes).	[#7] Decorating walls and floors with flowers.	7. - L'arrangement floral.	7- Les bouquets de fleurs.	[#7] arranging flowers;

[774] Les textes suivants sont des citations textuelles provenant des diverses traductions. Seuls la mise en page et l'ordre des listes ont (parfois) été modifiés pour en permettre la comparaison.

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou	Doniger et Kakar
6. Tattooing 9. Colouring the teeth, garments, hair, nails and bodies, i.e. staining, dyeing, colouring and painting the same	6. Le tatouage. 9. La coloration des dents, des vêtements, des cheveux, des ongles et des corps; c'est-à-dire leur teinture, leur coloris et leur peinture.	8. Colouring teeth, garments, hair, nails, body and other toiletries.	[#8] Colouring the body, hair, nails, teeth and clothes.	**[43]** 8. - La coloration des dents, des ongles, le tatouage des membres.	8- Les teintures et colorants du corps et des dents.	[#8] colouring the teeth, clothes, and limbs;
10. Fixing stained glass into a floor	10. La fixation de verres de couleur sur un plancher.	9. Fixing coloured tiles on the floor.	[#9] Making mosaics.	9. - La mosaïque des sols.	9- Les mosaïques.	[#9] making jewelled floors;
11. The art of making beds, and spreading out carpets and cushions for reclining	11. L'art de faire les lits et d'étendre les tapis et coussins pour reposer.	10. Arrangement of the bed, the settee, the divan (according to bedtime mood and food partaken).	[#10] Arranging couches, bed, cushions and carpets. ¶	10. - La disposition des lits et des tapis.	10- Arrangement des lits.	[#10] preparing beds;
12. Playing on musical glasses filled with water	12. Le jeu de verres musicaux remplis d'eau.	11. Creating sounds with water. *Jalataranga.*	[#11] Playing tunes on glass bowls filled with water.	11. - L'art des coupes à eau musicales.	11- L'instrument musical fait de bols pleins d'eau.	[#11] making music on the rims of glasses of water;
13. Storing and accumulating water in aqueducts, cisterns and reservoirs	13. L'emmagasinage et l'accumulation de l'eau dans les aqueducs, citernes et réservoirs.	12. Splashing and squirting with water. *Jalakrida.*	[#12] Swimming and water games.	12. - Les jeux d'eau.	12- Jeux aquatiques en s'envoyant de l'eau.	[#12] playing water sports;
X	X	X	[#13] Meditations using *mantra* and *yantra yogas.*	X	13- Usage des charmes, drogues, paroles magiques (Chîtrâ Yoga).	[#13] unusual techniques;
[27] 14. Picture making, trimming and decorating	14. La peinture, l'arrangement et la décoration.	14. Making various garlands (for worshipping deities and adorning one's self with).	[#14] Threading garlands, necklaces and rosaries.	14. - La confection de colliers et de guirlandes.	14- Art des guirlandes.	[#14] making garlands and stringing necklaces;
15. Stringing of rosaries, necklaces, garlands and wreaths	15. La confection de rosaires, colliers, guirlandes et couronnes.	15. Making head-decorations known as Shekharaka and Apida (the Shekharaka garland hangs down from the top of the head. The Apida is worn round the head and supported by a wooden frame).	[#15] Making flower head-dresses for weddings. ¶	15. - La fabrication de turbans et de diadèmes.	15- Couronnes et ornements de la tête.	[#15] making diadems and headbands;
16. Binding of turbans and chaplets, and making crests and top-knots of flowers	16. Le façonnage de turbans et de chapelets, d'aigrettes et nœuds de fleurs.	16. Dressing and decorating the body (according to time and place).	[#16] Dressing and wearing jewels with style.	19. - La confection des parures vestimentaires.	16- Art du vêtement.	[#16] making costumes;
18. Art of making ear ornaments	18. La confection d'ornements d'oreilles.	X	[#17] Making conch and ivory bangles and earrings.	17. - La fabrication d'ornements d'oreilles.	17- Ornements d'oreilles d'ivoire ou de nacre.	[#17] making various earrings;

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou	Doniger et Kakar
19. Art of preparing perfumes and odours	19. La préparation de parfums et d'odeurs.	18. The preparation and proper use of perfumes.	[#18] Blending perfumes.	18. - La préparation des parfums.	18- La préparation de parfums.	[#18] mixing perfumes;
20. Proper disposition of jewels and decorations, and adornment in dress	20. L'habile arrangement des bijoux et décorations, et la parure dans l'habillement.	19. Making ornaments (joined or stringed ones such as necklaces with jewels and pearls; whole ones such as bracelets, round earrings, etc.).	[#19] Inlaying with semi-precious stones.	X	19- Les bijoux.	[#19] putting on jewellery;
21. Magic	21. La magie	20. Magic and creating illusions.	[#20] Magic tricks and illusions. ¶	20. - Les tours de magie.	20- La prestidigitation (Indrajâla).	[#20] doing conjuring tricks;
[...21] or sorcery	[...21] ou sorcellerie.	[77] 21. Preparation of ointment (for additional physical charm and virility. These recipes are expounded by Kuchumara).	[#21] Preparing aphrodisiacs and herbal charms.	X	21- La magie (Kuchumâra).	[#21] practising sorcery;
22. Quickness of hand or manual skill	22. L'agilité ou adresse de la main.	22. Deftness in manual work (for instance, in games where throwing and snatching money and other things are included).	[#22] Sleight of hand.	22. - L'élégance des gestes.	X	[#22] sleight of hand;
23. Culinary art, i.e. cooking and cookery	23. L'art culinaire.	23. Cooking and similar culinary arts. [It is interesting to note that food and drink were divided into four sections, viz., Bhakshya (eating), Bhojya (chewing), Lahya (licking) and Peya (drinking)].	[#23] Cookery of several schools.	23. - La préparation de la nourriture végétarienne.	23- L'art de la cuisine.	[#23] preparing various forms of vegetables, soups, and other things to eat;
24. Making lemonades, sherbets, acidulated drinks, and spirituous extracts with proper flavour and colour	24. La préparation de limonades, sorbets, boissons acidulées et extraits spiritueux avec parfums et coloris convenables.	24. Preparing sherbats [sic] and drinks.	[#24] Mixing sherbets, fruit punches and cocktails.	24. - La préparation des boissons et jus de fruits.	24- Préparation des boissons.	[#24] preparing wines, fruit juices, and other things to drink;
25. Tailor's work and sewing	25. L'art du tailleur et la couture.	25. Needlework (including making new garments and mending of old ones, darning, making mats, etc.).	[#25] Sewing and embroidery. ¶	25. - La couture.	25- Les travaux d'aiguille.	[#25] needlework;

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou	Doniger et Kakar
26. Making parrots, flowers, tufts, tassels, bunches, bosses, knobs, etc., out of yarn or thread 63. Making artificial flowers	26. La confection de perroquets, fleurs, aigrettes, glands, bouquets, balles, nœuds, etc., en laine ou en fil. 63. La confection des fleurs artificielles.	26. Creating patterns from yarns or threads (such as the parrot motif, flower motif, tassels and so forth).	**[26]** [#26] Weaving birds and flowers in silks and wools.	26. - Le macramé.	26- La dentelle.	[#26] weaving;
X	X	27. Playing on the Veena and the drum called Damaruka.	[#27] Expertise in classical *raga* and *tala*.	27. - L'art de la vînâ (luth).	27- Art de jouer de la Vînâ et du Damaru (tambour).	[#27] playing the lute and the drum;
27. Solution of riddles, enigmas, covert speeches, verbal puzzles and enigmatical questions	**[18]** 27. La solution d'énigmes, logogriphes, mots couverts, jeux de mots et questions énigmatiques.	28. Composing and solving riddles and rhymes (for play and discussion).	[#28] Solving riddles.	52. - Les jeux de mots et des phrases à transformation.	28- Les devinettes. 53- Les jeux de mots.	[#28] telling jokes and riddles;
33. Drawing inferences, reasoning or inferring	33. L'art de tirer des inférences, de raisonner ou inférer.	29. A game in which one party recites a verse and the opposite party recites another which begins with the same letter as that on which the last verse ended.	[#29] The *antyakshari* game of capping verses.	28. - Le jeu des vers qui s'enchaînent (en commençant par la fin du précédent verset).	29- L'art de compléter une citation (Pratimâlâ).	[#29] completing words;
31. Study of sentences difficult to pronounce. It is played as a game chiefly by women, and children and consists of a difficult sentence being given, and when repeated quickly, the words are often transposed or badly pronounced	31. L'étude des phrases difficiles à prononcer. C'est un exercice qui sert d amusement surtout aux femmes et aux enfants : étant donné une phrase difficile, qu'il faut répéter rapidement, les mots sont souvent transposés ou mal prononcés.	30. Reciting verses difficult to repeat, tongue-twisters and so on.	[#30] Composing tonguetwisters. ¶	30. - L'habilité à prononcer des mots et des phrases difficiles.	30- Les énigmes.	[#30] reciting difficult words;
30. Reading, including chanting and intoning	30. La lecture, y compris le chant et l'intonation.	31. Recitation from books (generally from the Epics).	[#31] Chanting from sacred texts.	31. - La lecture et la déclamation.	32- L'art de raconter des histoires. 52- La récitation alternée des textes.	[#31] reading aloud;
17. Scenic representations, stage playing	17. Les représentations scéniques. Les exercices de théâtre.	32. Knowledge of dramas and stories.	[#32] Quoting aptly from epics and dramas.	16. - Les représentations théâtrales. La mise en scène.	33- La citation des classiques pour répondre à des questions.	[#32] staging plays and dialogues;

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou	Doniger et Kakar
28. A game, which consisted in repeating verses, and as one person finished, another person had to commence at once, repeating another verse, beginning with the same letter with which the last speaker's verse ended, whoever failed to repeat was considered to have lost, and to be subject to pay a forfeit or stake of some kind	28. Un jeu, qui consiste à répéter des vers: lorsqu'une personne a fini, une autre personne doit commencer aussitôt, en répétant un autre vers dont la première lettre doit être la même que la dernière du vers par où a fini le précédent récitateur; quiconque manque de répéter est considéré comme perdant et obligé de payer un forfait ou de laisser son enjeu.	33. Composing other lines when one is given (This takes the form of a game in which one person is given the last out of four lines and is challenged to compose the first three on the spot).	[#53] Composing a lyric from random letters / or by arranging petals.	33. - La composition poétique.	X	[#33] completing verses;
X	X	34. Caning of wood-frames of cots, chairs and so forth.	[#34] Basketwork with cane and reeds.	X	34- Tresser du rotin (paniers, etc.).	[#34] making things out of cloth, wood, and cane;
X	X	X	[#36] Woodcarving	35. - La menuiserie et la sculpture.	35- La menuiserie.	[#35] woodworking;
34. Carpentry, or the work of a carpenter	34. La menuiserie, ou l'art du menuisier.	36. Carpentry (making wooden furniture for sitting, reclining and sleeping).	[...#36] and carpentry.	36. - L'architecture.	36- La charpenterie.	[#36] carpentry;
35. Architecture, or the art of building	35. L'architecture, ou l'art de bâtir.	37. Knowledge of architecture and house-construction.	[#37] Architecture and the science of building.	37. - La minéralogie.	X	[#37] architecture;
[28] 36. Knowledge about gold and silver coins, and jewels and gems	36. La connaissance des monnaies d'or et d'argent, des bijoux et pierres précieuses.	38. Knowledge of precious metals and precious stones (especially the ability to distinguish between genuine and fake gems).	[#38] Assaying gems and precious metals.	38. - La numismatique.	38- L'expertise des pierres et des bijoux.	[#38] the ability to test gold and silver;
37. Chemistry and mineralogy	37. La chimie et la minéralogie.	39. Knowledge of metals (extracting, refining, alloying, etc.).	[#39] Ore refining and alloying.	39. - L'alchimie.	39- Le mélange et le polissage des métaux (dhatuvâda).	[#39] metallurgy;
38. Colouring jewels, gems and beads 39. Knowledge of mines and quarries	38. Le coloriage des bijoux, pierres précieuses et perles. 39. La connaissance des mines et carrières.	40. Knowledge of jewels, colours and mines (Crystals are coloured for sale, while knowledge of mines is considered important for purposes of income).	[#40] Mining, cutting and coloring gems. ¶	**[44]** 40. - La coloration des bijoux.	40- Évaluer la forme et la couleur des pierres.	[#40] knowledge of the colour and form of jewels;

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou	Doniger et Kakar
40. Gardening; knowledge of treating the diseases of trees and plants, of nourishing them, and determining their ages	40. Le jardinage; l'art de traiter les maladies des arbres et des plantes, de les entretenir et de déterminer leur âge.	41. Horticulture and gardening (This includes sowing and growing plants in a nursery).	[#41] Horticulture and plant medicine.	X	41- L'arboriculture, le soin des arbres.	[#41] skill at nurturing trees;
41. Art of cock fighting, quail fighting and ram fighting	41. La conduite des combats de coqs, de cailles, de béliers.	42. Art of cock fighting, ram fighting and quail fighting (This is one of the games of wagering where animate things are made use of).	[#42] Training fighting rams, cocks and quails.	42. - Les combats de coqs et de béliers.	42- L'élevage.	[#42] knowledge of ram-fights, cock-fights, and quail-fights;
42. Art of teaching parrots and starlings to speak	42. L'art d'instruire à parler les perroquets et les sansonnets.	**[78]** 43. Training parrots and mynas to speak and sing (If trained properly, these birds can memorise messages and carry them where their owner wishes).	[#43] Teaching parrots and mynahs to speak.	43. - L'art d'apprendre à parler aux perroquets et aux mainates.	43- Apprendre à parler aux perroquets et aux mainates.	[#43] teaching parrots and mynah birds to talk;
43. Art of applying perfumed ointments to the body, and of dressing the hair with unguents and perfumes and braiding it	43. L'art d'appliquer des onguents parfumés sur le corps, d'imprégner les cheveux de pommades et de parfums et de les tresser.	44. Proficiency in pressing, shampooing and dressing hair.	[#44] The art of scalp and body massage.	44. - L'application d'onguents, le massage, les frictions et les soins de la chevelure.	44- Les massages et soins du corps et des cheveux.	[#44] skill at rubbing, massaging, and hairdressing;
44. The art of understanding writing in cypher, and the writing of words in a peculiar way	44. L'intelligence des écritures chiffrées et l'écriture des mots sous différentes formes.	45. The art of understanding writing in cipher, and the writing of words in a peculiar way. 53. Deciphering by code (when a message or verse is left incomplete but with designs of flowers, etc.).	[#45] Code-breaking and a knowledge of ciphers. ¶	45. - L'art des mots et écritures diverses.	45- Savoir parler par signes.	[#45] the ability to speak in sign language;
45. The art of speaking by changing the forms of words. It is of various kinds. Some speak by changing the beginning and end of words, others by adding unnecessary letters between every syllable of a word, and so on	45. L'art de parler en changeant la forme des mots. Cela se fait de diverses manières. Les uns changent le commencement et la fin des mots; les autres intercalent des lettres parasites entre chaque syllabe d'un mot, etc.	46. Talking in a language with deliberate transposing of words or letters (This takes various forms: for instance, when the beginning and the end of words are interchanged, or when unnecessary letters are added in between syllables of a word and so on).	[#46] Inventing a private language.	X	X	[#46] understanding languages made to seem foreign;

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou	Doniger et Kakar
46. Knowledge of language and of the vernacular dialects	46. La connaissance des langues et des dialectes provinciaux.	47. Knowledge of languages of other provinces and of various dialects.	[#47] Fluency in dialects and foreign languages.	46. - La connaissance des langues étrangères (non aryennes). 47- La connaissance des dialectes vernaculaires.	46- Comprendre les langues des barbares étrangers (Mleccha). 47- Parler des langues régionales.	[#47] knowledge of local dialects;
47. Art of making flower carriages	47. L'art de dresser des chariots de fleurs.	48. Art of making flower-carriages. *Dolis, Palakhis*, etc.	[#48] Making flower chariots.	48. - La fabrication des chars fleuris.	48- Orner des chars avec des fleurs.	[#48] skill at making flower carts;
48. Art of framing mystical diagrams, of addressing spells and charms, and binding armlets	48. L'art de tracer des diagrammes mystiques, ou de préparer des charmes et enchantements, et de nouer des bracelets.	49. Art of addressing spells, charms, auspicious and bad omens, etc.	[#49] Reading omens and auguries.	49. - L'interprétation des présages.	49- Observer les augures.	[#49] knowledge of omens;
X	X	13. The various secret formulas and mantras and their application (other than those mentioned by Kuchumara).	X	50. - L'exercice des yantra (diagrammes) et autres signes magiques. 51. - La maîtrise des formules magiques (mantra).	X	[#50] alphabets for use in making magical diagrams;
X	X	51. Memory-training.	[#51] Memory training.	X	51- Développer la mémoire.	[#51] alphabets for memorizing;
X	X	52. Recitation of verse (This game is played in company with others. While one recites from a book, another recites it alongside him purely by hearing).	[#52] Flawless repetition of once-heard verses.	X	X	[#52] group recitation;
50. Composing poems	50. La composition des poèmes.	X	[#33] Improvising poetry.	53. - L'improvisation orale de poèmes.	X	[#53] improvising poetry;
51. Knowledge of dictionaries and vocabularies	51. La connaissance des dictionnaires et vocabulaires.	54. Knowledge of etymology (of Sanskrit, Prakrit and Apabhramsha).	[#54] Knowledge of dictionaries and thesauri. ¶	X	54- Connaître le dictionnaire.	[#54] dictionaries and thesauruses;
61. Knowledge of scanning or constructing verses	61. L'art de scander ou de construire des vers.	55. Knowledge of lexicography.	[#55] Facility with poetic metres.	X	55- Les mètres poétiques.	[#55] knowledge of metre;
X	X	56. Prosody and Rhetoric.	X	34. - La dialectique.	56- La versification et les formes littéraires.	[#56] literary work;

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou	Doniger et Kakar
29. The art of mimicry or imitation	29. L'art de la mimique ou imitation.	57. Art of Impersonation (Deceiving others by impersonating and assumed personality: Shurpanakha and Bhima did this successfully).	[#56] Disguise and the arts of Muladeva.	29. - L'imitation. 54. - L'art du déguisement.	57- L'art de tricher.	[#57] the art of impersonation;
52. Knowledge of ways of changing and disguising the appearance of persons 53. Knowledge of the art of changing the appearance of things, such as making cotton to appear as silk, coarse and common things to appear as fine and good	52. L'art de changer et de déguiser l'apparence des personnes. 53. L'art de changer l'apparence des choses, comme de faire prendre du coton pour de la soie, des objets grossiers et communs pour des objets fins et rares.	58. Wearing garments artfully (in a way that will conceal torn or ill-fitting garments).	[#57] The art of drapping cloth / and making cotton appear like fine silk.	55. - L'art de changer l'apparence des choses.	58- L'art du déguisement (Vastragopânam).	[#58] the art of using clothes for disguise;
54. Various ways of gambling	54. Les différentes sortes de jeu.	59. Various games to be played with the dice.	[#58] Gambling. ¶	59. - Les jeux de hasard.	59- L'art des jeux,	[#59] special forms of gambling;
X	X	60. The game of dice called Akarsha (Nala and Yudhisthira, history tells us, lost in this game because they did not know the niceties and intricacies of the game. It is to be played on a board).	[#59] Dice and chess.	60. - Les jeux de dés.	[...59] le jeu de dés.60- Le jeu d'échec.	[#60] the game of dice;
56. Skill in youthful sports	56. L'adresse aux exercices juvéniles.	61. Making dolls and playthings for children.	[#60] Child psychology and children's games.	61. - Les jeux d'enfants.	61- Les jouets d'enfants.	[#61] children's games;

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou	Doniger et Kakar
57. Knowledge of the rules of society, and of how to pay respect and compliments to others	57. La connaissance des usages sociaux, et l'art de présenter aux autres ses respects et compliments.	62. Knowledge of proper behaviour (In other words, knowledge of etiquette in public and in private gatherings. In another sense, 'Vainayiki' also implies the training of elephants and other domestic animals).	[#61] Etiquette and bearing.	62. - Les bons usages.	62- Les bonnes manières.	[#62] etiquette;
58. Knowledge of the art of war, of arms, of armies, etc.	58. La science de la guerre, des armes, des armées, etc.	63. Knowledge of the science of victory (Knowledge of 'Aparajita Vidya' is essential for divine purposes, while knowledge of the science of warfare is essential for the purposes of this world).	[#62] War, weapons, armies, tactics, statecraft.	63. - La stratégie militaire.	63- Les règles du succès (pour les succès militaires, voir l'Artha Shâstra).	[#63] the science of strategy;
59. Knowledge of gymnastics	59. L'art de la gymnastique.	64. Physical culture.	[#63] *Yoga* and gymnastics. ¶	64. - La gymnastique.	64- La culture physique.	[#64] and the cultivation of athletic skills.

Rajouts par rapport à la version de Doniger et Kakar:					
Vâtsyâyana (2002) / Burton	**Vâtsyâyana (1996) / Liseux, d'après Burton**	**Vâtsyâyana (1965) / Upadhyaya**	**Vâtsyâyana et al. (1997) / Sinha**	**Vâtsyâyana (1991) / Papin**	**Vâtsyâyana, Yashodhara et al. (1992) / Daniélou**
4. Union of dancing, singing, and playing instrumental music	4. L'association de la danse, du chant et de la musique instrumentale.	17. Making designs called Karnapatra (with ivory and conch materials for additional decoration to costumes).		21. - La distinction et l'élégance.	22- La manucure.
32. Practice with sword, single stick, quarter staff and bow and arrow	32. L'exercice de l'épée, du bâton simple, du bâton de défense, de l'arc et des flèches.	35. Making of mechanical aids (This refers particularly to those recommended for use during congress, and which are usually made of silver, gold, steel, bone, or ivory).	[#35] Fashioning gold and silver sexual aids. ¶	32. - Le mime.	31- La reliure.

Burton	Liseux (Burton)	Upadhyaya	Sinha	Papin	Daniélou
49. Mental exercises, such as completing stanzas or verses on receiving a part of them; or supplying one, two or three lines when the remaining lines are given indiscriminately from different verses, so as to make the whole an entire verse with regard to its meaning; or arranging the words of a verse written irregularly by separating the vowels from the consonants, or leaving them out altogether; or putting into verse or prose sentences represented by signs or symbols. There are many other such exercises.	49. Les exercices d'esprit, tels que de compléter des stances ou des versets dont vous n'avez qu'une partie; ou de suppléer une, deux ou trois lignes lorsque les autres lignes ont été prises au hasard dans différents versets, de manière à faire du tout un verset complet pour le sens; ou d'arranger les mots d'un verset qu'on aurait irrégulièrement écrit en séparant les voyelles des consonnes ou en les omettant tout à fait; ou de **[19]** mettre en vers ou en prose des phrases représentées par des signes ou des symboles. Il y a une foule d'exercices de ce genre.	50. Constructing mechanical aids (such as those for riding, drawing water from well and for use in warfare, etc.).	[#50] Constructing sprinklers and other machines. ¶	41. - La connaissance de la médecine âyurvédique.	37- L'ameublement, la décoration de la maison.
[29] 55. Art of obtaining possession of the property of others by means of muntras or incantations	55. L'art d'acquérir la propriété d'autrui par voie de *muntras* ou enchantements.			56. - Les jeux d'adresse.	50- Fabriquer des machines.
60. Art of knowing the character of a man from his features	60. L'art de deviner le caractère d'un homme par les traits de son visage.			57. - Les beaux-arts.	
62. Arithmetical recreations	62. Les récréations arithmétiques.			58. - L'entretien des vêtements.	
64. Making figures and images in clay	64. La confection de figures et images en argile.				

Annexe 4 : Statistiques des citations et des références au *Kāmasūtra* dans les produis dérivés

auteurs[785] */ livres cités*	*livre 1*	*livre 2*	*livre 3*	*livre 4*	*livre 5*	*livre 6*	*livre 7*	***nb de livres traités***
Barua, 2001	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	**7**
Basu, 2001	oui	oui	oui	oui	oui	oui		**6**
Bourgeron et autres, 2001		oui					oui	**2**
Cotin et autres, 2001		oui						**1**
De, 1997	oui	oui	oui		oui		oui	**5**
Dean, 2002	oui	oui	oui	oui	oui		oui	**6**
Doniger, 2001	oui	oui			oui			**3**
Doniger, 2004	oui	oui	oui		oui	oui	oui	**6**
Doniger et Kakar, 2002	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	**7**
Dutt et Vātsyāyana, s.d.	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	**7**
Johnson, 2000	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	**7**
Money, 1998		oui						**1**
Papin, 1991	oui	oui		oui	oui			**4**
Pilon, 2001		oui	oui			oui	oui	**4**
Pinkney, 2002	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	**7**
Ramsay et autres, 2002	oui	oui			oui		oui	**4**
Renou, 1961	oui			oui	oui			**3**
Rocher, 1985	oui		oui	oui	oui	oui	oui	**6**
Sinha, 1997	oui	oui		oui				**3**
Sonntag, 2001	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	**7**
Sonntag, 2002	oui	oui	oui	oui	oui	oui	oui	**7**
Upadhyaya, 1965	oui	oui	oui		oui		oui	**5**
Vātsyāyana, 2003 (extraits de Burton)		oui						**1**
Vātsyāyana, 2005 (Sinha sur Internet)		oui					oui	**2**
Wikoff et Romaine, 2003	oui	oui	oui	oui			oui	**5**
nb d'auteurs traitant de chaque livre	**19**	**23**	**15**	**14**	**17**	**11**	**17**	

[785] Les auteurs marqués en gras sont ceux analysés dans mon corpus.

Annexe 5 : Le *Kāmasūtra* comme mythe

Pourquoi parler de mythe en relation avec le *Kāmasūtra*? Il s'agissait ici de répondre à une question plutôt difficile, celle qui consiste à comprendre pourquoi le *Kāmasūtra* égale les positions de coït dans une image mentale qui surgit aussitôt le titre avancé. Ce qui se passe exactement dans le cerveau pour créer cette association d'idées n'est sûrement pas simple (en plus du fait qu'on ne comprend pas encore tout ce qui se passe dans nos têtes!). Cette réflexion sur le mythe, loin de clore le sujet, permettra peut-être d'avancer quelques hypothèses intéressantes pour la suite des recherches sur le *Kāmasūtra*. Je commencerai avec la notion de mythe, dans sa définition courante et anthropologique, pour poursuivre avec les idées de Barthes et des liens à faire entre le mythe et le *Kāmasūtra*.

Commençons par définir la notion de mythe. Le mot français vient du grec ancien *muthos :* « En grec *muthos* désigne une parole formulée, qu'il s'agisse d'un récit, d'un dialogue ou de l'énonciation d'un projet. *Muthos* est donc de l'ordre du *legein*, comme l'indiquent les composés *muthologein*, *muthologia*, et ne contraste pas, au départ, avec les *logoi*, terme dont les valeurs sémantiques sont voisines et se rapportent aux diverses formes de ce qui est dit. » (Vernant, 2004 : 196[786]).

Dans le contexte occidental, le mythe a longtemps été caractérisé par sa négative, par ce qu'il n'est pas, soit comme contraire à la réalité (c'est-à-dire comme une fiction), soit comme l'inverse de la raison (ici comme insensé) (Vernant, 2004 : 195). Vernant (2004 : 197-200) retrace le début de ces asymétries dans le « passage de la tradition orale à divers types de littérature écrite » dans la Grèce antique (Vernant, 2004 : 196). Effectivement, le mythe se rapproche plutôt de la poésie (avec des formes strictes d'expressions) que de la prose (plus libre, mais aussi plus abstraite et plus systématique dans l'élaboration des idées) (Vernant, 2004 : 197). Au départ équivalents, le *logos* (« discours ») de l'écrit finit par s'opposer, par sa valeur de « rationalité démonstrative » (*ibid.* : 198), à l'expression du mythe. De la même façon, un écart se creuse pour le récepteur entre le discours mythique et littéral, puisqu'il est moins engagé émotionnellement dans le dernier, mais qu'il lui est en même temps plus critique. L'un est séduisant et agréable, l'autre sévère et utile. Le mythe est merveilleux, dramatique et fait partie du domaine sacré, le texte (à l'exclusion bien sûr

[786] Bailly (1901 : 581) rajoute comme sens premier pour *muthos :* « parole, discours, sujet de discours en gén. », « faire quelque chose dont on a parlé », « discours public », « récit », « rumeur », « nouvelle, message », « dialogue, conversation, entretien », « conseil, ordre, prescription », « résolution, décision, projet ». Le sens second, apparu selon Bailly (*ibid.*) après Homère, inclut « légende, récit non historique, mythe », d'où les sens de « récit fabuleux, conte » et « fable, apologue ».

des œuvres de fiction) est vrai, raisonnable, disponible à tous ceux qui savent lire (*ibid.* : 198-200). Un *Kāmasūtra* mythique, utilisé pour parler de sexualité, aurait les qualités du mythe (par exemple plaisant, émotif), ce qui conviendrait à ce que le lecteur recherche : au contraire, le discours savant sur le plaisir a de quoi défriser. De plus, en collant à l'idée de fiction, on revient aux questionnements sur ce que le texte décrit vraiment : la réalité ou une vision idéalisée de celle-ci?

Pour les Grecs, avec l'élaboration de la philosophie notamment, le mythe a fini par devenir soit un discours autre sur le réel, soit fondamentalement faux (Vernant, 2004).

> [...] on peut affirmer que toute la tradition grecque, quand elle accepte de faire au mythe sa part, se place dans une perspective analogue [en enlevant les contradictions internes du mythe] et reconnaît en lui soit une façon de dire autrement, sous forme figurée ou symbolique, la même vérité que le logos expose de façon directe, soit une façon de dire ce qui est autre que le vrai, ce qui, par sa nature, se situe à l'extérieur du domaine de la vérité, qui échappe par conséquent au savoir et ne relève pas du discours articulé selon l'ordre de la démonstration. (Vernant, 2004 : 212).

On en arrive donc à l'idée contemporaine que le mythe raconte quelque chose qui n'est pas la vérité, comme le décrit Leavitt (2005 : 7) : « Insistons sur la spécificité et la complexité du concept : la notion moderne de mythe est précisément une notion occidentale moderne et fait partie de ses modes de pensée. C'est aussi une notion fort complexe : un récit que les gens croient – mais pas le locuteur lui-même; un mensonge donc important, fondateur, mystique, un grand mensonge, qui peut mériter le respect et certainement l'étude. » Dire que le *Kāmasūtra* est un mythe reviendrait pour cette raison à dire qu'il est erroné ou falsifié, ce qui n'est pas mon but, même si une grande partie de celui-ci a pour but de réitérer les règles de l'époque en matière de *kāma*. Il faut par conséquent évaluer d'autres notions du mythe.

En anthropologie, une définition « classique » des mythes les désigne comme « des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens. » (Bidou, 2004 : 500). J'élargis donc le sens du terme pour inclure comme mythes des « récits jugés importants, récits fondateurs ou exemplaires, qui sont préservés à travers les générations, qui se démarquent par leur élaboration poétique ou par leur mise en scène rituelle, qui sont composés de situations, êtres, événements en dehors des règles réelles et de l'expérience quotidienne de la société en question » (Leavitt, 2005 : 7; cf. Dartiguenave, 2001 : 150). On se rapproche de la pornographie et de la littérature érotique, réputées pour leur monde imaginaire sans contraintes (personne ne s'y lève tôt le lendemain pour aller travailler...!) et sans rapports sociaux bien définis (il ne reste que les rapports de genre ou, encore mieux, les rapports sexuels) (cf. Arcand, 1991). De l'érotique au *Kāmasūtra*, il n'y a qu'un pas, vite franchi pour beaucoup

d'auteurs de mon corpus (cf. 103 et sqq.)! Et que dire de l'accent mis sur l'ancienneté du *Kāmasūtra* (cf. 105 et sqq.)? Sans oublier que ce texte est considéré comme fondamental, tant en Inde pour l'érotologie hindoue qu'en Occident pour ses listes de positions de coït (même si c'est un résumé un peu trop rapide du *Kāmasūtra*!).

D'autre part, Leavitt (2005 : 9) remarque de nouvelles pratiques occidentales appelant à la notion de mythe, alors qu'il faudrait peut-être réinvestir ce champ dans les sciences humaines :

> Avec le retrait de la marée structuraliste, et sans doute avec une série de transformations sociales et idéologiques en Occident, on voit aujourd'hui un étrange double mouvement : d'une part, dans les sciences humaines, la notion même de mythe semble relativement peu utilisée; d'autre part, dans les sociétés occidentales la recherche de nouvelles idéologies en réponse aux idéologies dominantes insatisfaisantes, mène à la création d'innombrables sous-cultures et de quêtes personnelles qui valorisent massivement la notion de mythe. Les livres sur les mythes sont plus nombreux sur les rayons Spiritualité et Nouvel Âge que sur le rayon Anthropologie. (Leavitt, 2005 : 9)

La littérature kāmasūtraïenne voisine elle aussi la spiritualité et le Nouvel Âge. De plus, nous avons vu que plusieurs particularités du phénomène du *Kāmasūtra* permettent de l'envisager en tant que tel. Le problème, c'est qu'il ne faudrait pas pour autant en conclure que le public considère le *Kāmasūtra* comme un mythe. Pour y arriver, il faut utiliser le cheminement de Barthes, qui fait basculer le mythe dans une dimension non religieuse, en dehors des questions de rationalité et de vérité.

Au départ de ma réflexion du *Kāmasūtra* comme mythe, il y eut donc la lecture fertile des *Mythologies* de Barthes (1970), surtout l'essai final (« Le mythe, aujourd'hui » : 191-247), qui propose d'utiliser la notion de mythe pour analyser ce qu'on ne classe justement pas comme mythes habituellement. Leavitt (2005 : 18) décrira plus tard ce projet comme la « mythologie des faits divers de Barthes ». Barthes, s'énervant de voir que l'on confondait la réalité (historique) avec la Nature, cherchait à débusquer ces objets de tous les jours, qu'on voit trop souvent et qu'on pense intemporels et universels (parce qu'ils nous sont trop ordinaires). Son programme, selon ses propres dires, visait à l'analyse du « langage de la culture dite de masse » (1970 : 7; cf. Vernant, 2004 : 221-226)[787].

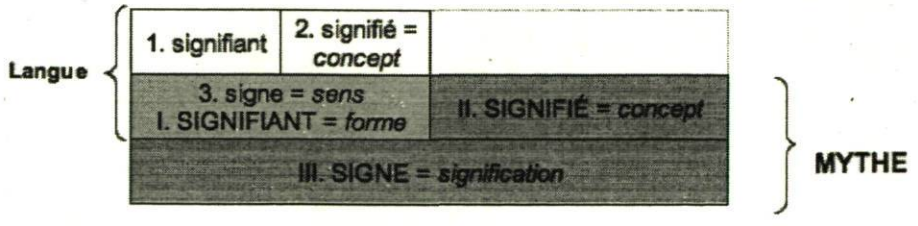
---

[787] Leavitt dépeint les résultats obtenus par Barthes en ces termes : « Pendant les années 1950, le théoricien littéraire Roland Barthes a publié une série de petites analyses d'images et d'événements de la culture ambiante – le steak frites, le visage de Greta Garbo, le détergent, le Strip-Tease – cherchant dans chaque cas à en dégager la portée au-delà de la signification évidente, de surface. Il qualifie cette portée de mythique en conservant les implications d'importance sociale et de fausseté ultime – fausseté dans ce sens que, derrière le sens patent, se cache un sens non critiqué qui renforce l'idéologie dominante. Le mythe est donc nécessairement conservateur. » (Leavitt, 2005 : 8). L'idée du mythe conservateur contredit les efforts des auteurs des produits dérivés pour prouver qu'il est très moderne, mais conforte les efforts de ceux qui le voient comme ancien (cf. p. 105 et sqq.).

Barthes (1970 : 195-199) s'est inspiré des théories de Ferdinand de Saussure, qui définit le signe comme la relation entre un signifiant (par exemple l'image du mot ou le son) et le signifié (le concept, l'idée). Pour Barthes, le mythe relève directement de la sémiologie. Il applique au mythe l'équation de Saussure, selon laquelle le signe est égal au signifiant combiné avec le signifié. Cependant, il rajoute une dimension supplémentaire pour le mythe : celui-ci se construit à partir d'autres signes déjà existants, il est donc le signe d'un (ou de plusieurs) signe(s) (Barthes, 1970).

Par conséquent, le mythe est intimement associé au langage, tout comme le laissait déjà supposer son étymologie : d'où l'énoncé de Barthes (1970 : 193) : « [...] le mythe est une parole. » Le processus mythique utilise les signes de la langue (c'est-à-dire les mots) pour formuler de nouveaux signes, les mythes, à partir des premiers. Pour reprendre les termes de Barthes (*ibid.* : 199), il s'agit d'« un système sémiologique second » par rapport à la langue : « Ce qui est signe (c'est-à-dire total associatif d'un concept et d'une image [les mots]) dans le premier système, devient simple signifiant [la forme prise par le mythe, c'est-à-dire un discours] dans le second. » (*ibid.* : 199. Termes entre crochets rajoutés par moi). Barthes propose une métaphore schématique de sa conception du mythe dont je m'inspire ici (cf. Tableau 16, p. 334). J'ai légèrement modifié le schéma original (in : Barthes, 1970 : 200) en y ajoutant les teintes de gris et les termes en italiques. Ainsi, les cases blanches et gris pâle représentent le modèle signifiant + signifié = signe de la langue (dont les éléments sont identifiés en chiffres arabes); tandis que les cases en gris pâle et foncé celui du mythe (en chiffres romains). Comme je l'ai expliqué, le signe de la langue devient le signifiant du mythe. Barthes (*ibid.* : 201-202) a développé sa propre terminologie pour différencier les deux systèmes : j'ai inclus son vocabulaire en italiques dans les cases appropriées et je fais référence à la terminologie de Barthes lorsque j'emploie ces mêmes termes en italiques dans les pages qui suivent.

Tableau 16 : Schéma de Barthes (le « système sémiologique second » [*ibid.* : 199])



De l'avis de Barthes (193-194), tout peut être un mythe, à partir du moment où un discours est construit autour et/ou sur l'objet, qui devient alors mythique. Le mythe est toujours culturellement et historiquement délimité : aucun mythe n'est éternel ou universel. Cependant, le *concept* mythique agit principalement en déformant le signe (ou *sens*) linguistique : en effet, le signifiant mythique, c'est-à-dire le signe linguistique, a une partie « pleine » (le *sens* de Barthes) qui est transformée par le *concept* du mythe, et une partie « vide » (la *forme* de Barthes) qui reste intacte. Ce qui veut dire que les mots servant à expliquer le mythe veulent dire autre chose dans le contexte du mythe que dans la langue de tous les jours, même s'il s'agit à la base des mêmes expressions (Barthes, 1970; Vernant, 2004).

Toujours est-il que Barthes (1970 : 193) définit le mythe de la façon suivante :

> Qu'est-ce qu'un mythe, aujourd'hui? [...] *le mythe est une parole.* [...] Naturellement, ce n'est pas n'importe quelle parole: il faut au langage des conditions particulières pour devenir mythe [...]. Mais ce qu'il faut poser fortement dès le début, c'est que le mythe est un système de communication, c'est un message. On voit par là que le mythe ne saurait être un objet, un concept, ou une idée; c'est un mode de signification, c'est une forme. Il faudra plus tard poser à cette forme des limites historiques, des conditions d'emploi, réinvestir en elle la société : cela n'empêche pas qu'il faut d'abord la décrire comme forme[788]. (Barthes, 1970 : 193. Italiques de Barthes).

En fait, le mythe n'élimine pas le premier système linguistique : Barthes parle donc de l'aliénation du *sens* (ou du signe linguistique). Et le mythe présente tour à tour la *forme* (le signifiant du mythe) et le *sens* (ou le signe de la langue), qui n'entrent jamais en contradiction, puisque le *sens*, absent, sert à « présenter » (*ibid.* : 209) la *forme*, tandis que la *forme* (présente) est chargée de « distancier » (*ibid.* : 209) le *sens*[789].

La perte de valeur du signe linguistique sera récupérée par le signifié du mythe qui redonne au signe du mythe une richesse nouvelle, basée non pas sur le réel mais sur une connaissance particulière de celui-ci, changeante, qui forme un ensemble (*ibid.* : 204). Le mythe utilise le signe linguistique et s'y cache parfois, ce qui le rend difficile à percevoir : certains mythes font tellement partie de la culture et de la langue qu'il faut les chercher attentivement (*ibid.* : 203-204).

Un signifié mythique peut avoir plusieurs signifiants (ou prendre plusieurs *formes*) : c'est cette répétition qui permettra de comprendre l'intention du mythe, qui est plus importante que ses expressions (c.-à-d. le signifiant mythique) (*ibid.* : 204-212). Ce qui, à la limite, produit un malaise devant la trop grande signification du mythe : rien n'y est arbitraire, tout est dirigé vers le but fixé.

---

[788] Cf. Durand (1992) pour une analyse du langage comme second par rapport au domaine symbolique et mythique.

[789] Barthes, 1970 : 207-208

Pour revenir à ce qui choquait Barthes et l'a motivé à entreprendre de débusquer les mythes, il faut comprendre que le mythe n'explique pas les choses, mais les constate, aidant ainsi au processus de naturalisation des idées et des objets, à leur essentialisation[790]. En général, le mythe est reçu, par ses consommateurs, comme un ensemble de faits plus ou moins objectifs, alors qu'il est un « système de valeurs » (*ibid.* : 217) : on tend donc à naturaliser le *concept* mythique, tandis que l'histoire des objets (mais aussi l'Histoire) se perd et est gommée par le mythe[791]. Pour analyser le mythe, il faut donc le recontextualiser et analyser en même temps les objets et leurs *concepts*[792].

Pour faire un lien avec ma problématique du *Kāmasūtra*, si on l'envisage comme mythe (ou *signe*), il est avant tout un livre (une *forme* ou un signifiant, ici un texte), mais qui est devenu, par sa transformation en mythe, autre chose : un raccourci pour les positions de coït (ici le *concept* mythique ou signifié). J'ai repris à mon compte l'idée de recontextualiser le *Kāmasūtra* dans le temps et l'espace (cf. Chapitres 2 et 3). De même, je me suis attachée à voir le *Kāmasūtra* dans ses variations de *forme* (l'objet-livre) et des *concepts* associés (la sexualité, les positions de coït), ce qui permet d'élaborer des *significations* (ce que j'ai appelé la réception ou l'interprétation du *Kāmasūtra*). La théorie de Barthes peut de même fournir une explication au foisonnement toujours plus important des produits dérivés du *Kāmasūtra :*

> [...] un schéma se prête à la signification beaucoup plus qu'un dessin, une imitation plus qu'un original, une caricature plus qu'un portrait. Mais précisément, il ne s'agit déjà plus ici d'un mode théorique de représentation : il s'agit de *cette* image, donnée pour *cette* signification : la parole mythique est formée d'une matière *déjà* travaillée en vue d'une communication appropriée : c'est parce que tous les matériaux du mythe, qu'ils soient représentatifs ou graphiques, présupposent une conscience signifiante, que l'on peut raisonner sur eux indépendamment de leur matière[793]. (*ibid.* : 194-195. Italiques de Barthes).

Selon cette logique, le produit dérivé est plus susceptible d'être transformé en mythe que le *Kāmasūtra* original. De la même façon, pour revenir à des notions plus courantes du mythe, on accepte de celui-ci qu'il se décline sous plusieurs variantes. De la même façon, le *Kāmasūtra* prend de multiples formes, sauf que nous connaissons la figure originelle, celle dont toutes les autres prétendent s'inspirer (cf. Vernant, 2004[794]).

---

[790] Barthes, 1970 : 230-231. Par exemple, de Beauvoir (1976) parle abondamment des mythes liés à la féminité et aux femmes, notamment celui de la femme comme incarnation de la sexualité.

[791] Barthes, 1970 : 215-218, 230

[792] Barthes, 1970; Piaton-Hallé, 2003 : 719

[793] Cf. Barthes, 1970 : 213.

[794] Cf. Lévi-Strauss qui a travaillé notamment sur les versions des mythes dans sa tétralogie des *Mythologiques* (Plon, 1964 à 1971).

Le mythe a un impact social, reflète sa culture, permet de définir des limites, de régler des conflits (cf. Vernant, 2004). L'analyse du *Kāmasūtra* comme mythe est une avenue parallèle à celle que j'ai utilisée dans ce mémoire. Dans cette annexe, je n'ai fait qu'en effleurer les possibilités, en montrant qu'elle permettait des explications connexes ou distinctes par rapport à celles dégagées dans mon mémoire. En poussant davantage, il est probable que d'autres idées intéressantes pour poursuivre notre compréhension du phénomène du *Kāmasūtra*. Pour la même raison, j'ai indiqué d'autres méthodes et d'autres théories pertinentes dans ma conclusion (cf. 257 et sqq.).