

CONFERÊNCIA

Da cultura exótica à ótica das culturas¹

CONFERENCE

From exotic culture to optics of cultures

Jocélio Teles dos Santos*

Resumo

Este texto é resultado de uma conferência realizada no Instituto Cultural Brasil-Alemanha. O objetivo é refletir sobre o modo como a discussão sobre as diferenças culturais aparecem em textos de três filósofos: Montaigne, Voltaire e Rousseau, relacionando essa temática a textos produzidos pela imprensa, por viajantes, e pela literatura brasileira do século XIX. Na conclusão discute-se a interpretação de novos sujeitos que reificam o conceito de cultura nas últimas décadas.

Palavras-chave: Conferência. Diferenças culturais. Interpretação.

Abstract

This text is the result of a conference held in the Brazil-Germany Cultural Institute. The aim is to reflect on how the discussion about cultural differences appear in three texts philosophers: Montaigne, Voltaire and Rousseau, relating this theme the texts produced by the press, by travelers, and Brazilian literature of the nineteenth century. In conclusion we discuss the interpretation of new subjects that reify the concept of culture in recent decades.

Keywords: Lecture. Cultural differences. Interpretation.

A preocupação manifesta em pensadores europeus a partir dos finais do século XVI é a natureza moral da espécie humana, contrária à natureza moral de nós próprios, o povo escolhido por Deus. O texto de Montaigne – **Dos Canibais** – é o que apresenta uma preocupação meticulosa, a partir de um informante que viveu na França Artártica (colônia francesa – 1555-1560 – na região do atual Rio de Janeiro), cuja finalidade mais

¹ Conferência apresentada no Instituto Cultural Brasil-Alemanha (ICBA), Salvador, em dezembro de 2014.

* Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista de produtividade do CNPq, autor de vários artigos, e de livros como: **O dono da terra. O caboclo nos candomblés baianos** (1995); **O poder da cultura e a cultura no poder** (2005); **Mapeamento dos terreiros de Salvador** (2008); **O impacto das cotas nas Universidades Brasileiras (2004-2012)** (2013); **Ensaio sobre raça, gênero e sexualidades no Brasil (sécs. XVIII-XIX)** (2013).

filosófica que descritiva é compor uma tese: há povos que são bárbaros, pois são diferentes em relação aos nossos (ocidentais) em hábitos e costumes. Além disso, percebe-se em Montaigne a sugestão de que o paraíso terrestre pode existir num local ideal. Isto fica claro na forma comparativa que é o centro da argumentação do ensaio de Montaigne: a natureza moral da espécie humana é colocada de forma contrastiva – os canibais são vistos em si mesmos e em comparação com as práticas da sociedade francesa:

A essa gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto.

Conversei longamente com um deles, mas meu intérprete compreendia tão mal e se mostrava embaraçado com as perguntas que, graças a sua estupidez, não pude obter algo mais sério de meu interlocutor. Tendo-lhe perguntado de onde provinha sua ascendência sobre os seus (era um chefe e nossos marinheiros o tratavam como o rei), respondeu-me que tinha o privilégio de marchar à frente dos outros quando iam para a guerra. [...] Tudo isso é, em verdade, interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calças! (MONTAIGNE, 1980, p. 101;105).

A ironia não deve ser vista como exclusiva de Montaigne, posto que sobressai a manifestação de uma obsessão: a comparação de culturas. Algo que se apresenta também em dois outros filósofos franceses: Voltaire e Rousseau. A ironia aparece em Voltaire no texto **As diferentes espécies de homem**, já que a noção de homem é relativizada seja na aplicação do conceito para o camponês, para o rei, para uma jovem parisiense, para um jovem turco ou para um padre. A comparação parece se constituir em uma obsessão analítica. No texto de Voltaire a preocupação é a de que não haveria um tronco comum para a diversidade humana, mas diferentes homens compondo a espécie. E mais: é necessária uma analogia com a natureza – as diferentes espécies de árvores não vêm de uma mesma árvore.

Quer me parecer que agora estou muito bem fundamentado para crer que os homens são como as árvores: assim como as pereiras, os ciprestes, os carvalhos e os abricoteiros não vêm de uma mesma árvore, assim também os brancos barbados, os negros de lâ, os amarelos com crina e os homens imberbes não vêm do mesmo homem. (VOLTAIRE, 1984, p. 63).

Podemos afirmar que se manifesta uma visão sobre o “outro”, em que o contexto aponta tanto para a descoberta e exploração de espaços, até então desconhecidos, quanto para a elaboração de um discurso selvagem sobre os habitantes que povoam esses espaços. Nesse sentido, o discurso de Rousseau no século XVIII, que vários

antropólogos, a exemplo de Lévi-Strauss (1987, p.43) demonstram ser um anúncio da etnologia, um século antes do seu aparecimento (XIX), irá estruturar elementos e temas dominantes como a relação entre natureza e sociedade, moral fundada na liberdade e uma teoria da bondade natural do homem. Mas um paradoxo se apresenta em Rousseau: o homem selvagem estudado por ele é o mais próximo, enfim, é ele mesmo.

Citando esses três pensadores podemos perceber uma viagem filosófica na Europa sobre o “outro” que lhes é distante, mas que, ao nível da elaboração de um discurso, os aproxima. E é no século XIX que se solidifica um empreendimento programático com a constituição da “ciência das sociedades primitivas” em todas as suas dimensões (biológica, técnica, econômica, política, religiosa). É importante perceber que as perspectivas de uma autonomia de disciplinas científicas nos levam a uma mudança radical. O “outro” não é mais o selvagem; o indígena passa a ser o primitivo, quer dizer o ancestral da civilização. E a própria Antropologia está ligada nesse período ao conhecimento de nossa origem, às formas complexas de nossas sociedades.

Através de uma herança rousseauiana, que se constitui em um imaginário além das sociedades europeias, estabelece-se um argumento científico. Valores dos denominados primitivos passaram a ser opostos aos do ocidente fosse na produção econômica, na religião monoteísta, na propriedade privada, na família monogâmica ou na moral vitoriana. As práticas científicas por parte dos cientistas tornaram-se intensivas visando conhecer todas as culturas.

E que conceito de cultura se estabeleceu no século XIX? O evolucionismo, em que a cultura é um todo complexo que inclui conhecimento, crença, artes, moral, lei, costume e outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como um membro da sociedade. Se, por um lado, essa definição já foi tanto analisada, combatida e descartada, também o foi o aparecimento do conceito de raça que está a ele associado. Por outro lado, se é importante refletir sobre o modo como o pensamento eurocêntrico se apresenta ao ler a cultura do “outro”, penso que devemos nos debruçar sobre a adoção local dessas imagens e representação, afinal, creio eu, que um olhar com mais acuidade nos mostra como o imaginário local se alimenta e se retroalimenta, assim como ressignifica as imagens produzidas em países centrais.

Afinal, o maestro Carlos Gomes, autor do nosso famoso **O Guarani**, já consagrado na Itália, mas indignado com o reconhecimento tardio do seu trabalho no

Brasil, dizia, na segunda metade do século XIX, que não passávamos de “traficantes de ideias”.

Mas, de cultura se fala por essas plagas? Fala-se de cultura das elites, entretanto, o sustentáculo da cultura local é a cultura de origem africana considerada inferior, mas também passível de ser desejada, exotizada e, o que é mais interessante, reproduzida. Não é à toa que o jornalista e cronista carioca João do Rio, no final do século XIX, dizia que as práticas fetichistas dos africanos não se constituíam em um paradoxo na sociedade brasileira, mas em uma verdade. E afirmava: “[...] o feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração.” (RIO, 1951, p. 34).

Que imagens os “olhos dominantes” do século XIX tinham das práticas religiosas afro-brasileiras? É preferível falar das duas acepções, pois ambas possuíam conotações valorativas. Eram vistas como supersticiosas e tenebrosas. Supersticiosas no sentido de serem um sacrilégio à religião católica, e tenebrosas pelos “horrores que se dão contra a natureza”, como escreveu o jornalista do periódico soteropolitano, **O Alabama**, em 02 de maio de 1867 (INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA, 1867).²

Mas que práticas eram essas que chocavam, e, que ao mesmo tempo, seduziam as elites, visto que muitos dos seus membros frequentavam os candomblés? O que se passava nos terreiros para a imprensa demonstrar-lhes tamanha ojeriza?

A imprensa soteropolitana chamava a atenção das autoridades policiais para o ressoar dos atabaques nos centros e na periferia da cidade, já que no século do desenvolvimento científico não se poderia admitir práticas mágicas religiosas de origem africana, consideradas como “[...] scenas retrogradadas da civilização e offensivas a religião catholica (sic) [...]” (INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA, 1870)³, sendo postas como alternativa para angústias e desejos da população soteropolitana. Entretanto, ao procurar demonstrar um provável realismo, o jornal publicava artigos, em forma de diálogo ou de denúncia, descrevia rituais que, ao longo do século XX, serão objetos de análise da etnografia afro-brasileira.

Ao fazer uma descrição dos rituais considerados bárbaros, o objetivo era reprimir as religiões afro-baianas, que estavam em plena profusão em Salvador. Mas,

² INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. **Periódicos**. O Alabama, Salvador, 02/05/1867. p. 2.

³ INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. **Periódicos**. O Alabama, Salvador, 21/11/1870. p. 1.

além dessa constatação, gostaria de mostrar algumas implicações contidas nesses textos. As descrições das notícias apontam para indivíduos, jornalistas, que tiveram pleno acesso ao universo religioso afro-baiano. Nelas aparece um léxico que nos é bastante familiar. Os termos transcritos são verdadeiros exemplos da linguagem do povo-de-santo.

A riqueza terminológica, assim como as descrições textuais, me fazem argumentar que transcreviam um discurso de quem perseguiam. Pode ser dito que ali há um paradoxo. Com o único objetivo de reprimir as religiões afro-baianas “divulgavam” as ideias e representações religiosas do povo-de-santo da Bahia. Nos escritos, portanto, havia uma “transcrição” de outra cultura; mesmo que essa fosse vista através de uma leitura extremamente valorativa e preconceituosa.

As matérias de **O Alabama** podem ser lidas como textos em que aparece um discurso indireto do povo-de-santo. Nesse sentido elas são “etnográficas”. Obviamente, se estamos fazendo uma analogia dos escritos da imprensa com a descrição etnográfica, é no sentido de que, por meio desses escritos, podemos “espreitar por cima do ombro do jornalista”, parafraseando o historiador Carlo Ginzburg (1989a), quando chama a atenção para a leitura dos processos inquisitoriais: “[...] espreitar por cima do ombro do inquisidor, seguindo os seus passos, na esperança, que também ele teria, de que o réu confessasse as suas crenças – por sua conta e risco, claro.” (GINZBURG, 1989a, p. 206). Fazendo uma leitura por cima dos ombros da imprensa, podemos dizer que, se o etnógrafo escreve, como afirma Clifford Geertz (1978), o jornalista oitocentista descrevia “etnograficamente”.

O que importa é perceber que, implicitamente, era o confronto entre culturas diferentes que se encontrava presente nas matérias. Ao transcrever diálogos que visavam denunciar os cultos afro-baianos, um jornal como **O Alabama**, de 29 de setembro de 1868, estava reproduzindo vozes, as suas e as do povo-de-santo, por si contraditórias (INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA, 1868).⁴ Um viés de intertextualidade. Os autores desses textos estavam a exprimir possíveis “aproximações” com os terreiros. E o povo-de-santo a “falar”.

⁴ INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. **Periódicos**. O Alabama, Salvador, 29/09/1868. p. 3.

Querem saber d'uma cousa Que deve causar espanto, Pois um subdelegado Também não cahiu no santo?	Foi com a família ver No Engenho Velho a matança[rito] E ficou tão fascinado Que deu co's quartos na dança
E no meio das creoulas, fermentado] Com um cumprido timão, Eil-o a mecher com o corpo Com o seu penacho na mão	Petiscou seu afurá, [bolo de arroz Comeu azeite fervendo, E junto do pé de Lôco [divindade jêje] Foi pelo chão se batendo.

(INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA, 1868).⁵

O jornal reproduzia uma estrutura de matérias que estava além de um mero estilo literário. A sua elaboração pode ser circunscrita, como os escritos dos viajantes setecentistas e oitocentistas, no âmbito de uma literatura **para-antropológica**. Uma literatura que elabora um discurso recheado de representações e atribuições sobre o outro, e que se torna legítima, visto que era baseada em observações e informações. Por isso, a riqueza da descrição ritual e do linguajar afro-baiano.

Os sentidos desses textos não podem ser compreendidos senão em um quadro da representação geral de uma “alteridade negra”, e de seus componentes raciais, principalmente, aquela que toma o africano como o representante maior da feitiçaria existente na Bahia oitocentista. Ao fazer enunciações sobre o **outro** (o candomblezeiro), os jornais traduziam imagens e movimentos de pensamento já existentes na sociedade brasileira. E isso pode ser observado na edição de dois romances oitocentistas: **Pai Raiol – o feiticheiro**, de Joaquim Manuel de Macedo, publicado no final da década de sessenta, e **O feiticheiro**, de Xavier Marques, em 1897.

Os dois romances revelam uma imagem do negro feiticheiro que povoava o imaginário das elites baianas: é o perigo social da insubordinação escrava associado a uma ameaça simbólica das suas práticas religiosas. Chamamos a atenção para a narrativa dos rituais afro-brasileiros nesses dois romances. Neles estão contidos elementos reveladores das práticas religiosas, ainda que eivados de preconceitos.

Em **O feiticheiro**, a personagem Branca relata um sonho considerado “infernai”. Para os olhos de uma católica praticante, temerosa de “coisas feitas”, não poderia ser outra a imagem do que sonhara. Algo medonho assolara a sua mente. Uma multidão de negros ocupara o Terreiro de Jesus:

⁵ INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. **Periódicos**. O Alabama, Salvador, 29/09/1868. p. 3.

À frente uma charanga selvagem; figurantes velhos, trôpegos, medonhos, obedeciam aos movimentos de um grande penacho multicolor, sacudido pela mão de agigantado africano, cuja boca desconforme sorria, num arreganho canino, com a dentadura branquejante sob o arredondado de uma carapuça vermelha [...]. A imagem de um africano bestial, selvagem, tomava conta da personagem. O horrendo nos traços físicos dos negros associava-se a outro elemento: a dança que, ritualizada, tornava-se pavorosa: negros e negras avançavam numa dança fantástica, macabra, a rebramir como feras [...]. Chegaram às grades do chafariz, fizeram círculo; pôs-se a girar como um pião, no centro da roda, a mais alta de todas as negras [...]. (XAVIER MARQUES, 1975, p.123).

O sonho revelava um elemento real do universo religioso afro-baiano. Havia em toda a ritualização uma referência maior a uma árvore: a gameleira. A importância dessa árvore para os rituais afro-baianos era tamanha que se tornou o lugar por excelência para oferendas aos orixás.

Outro romance oitocentista, **Pai Raiol**, de Joaquim Manuel de Macedo, publicado trinta anos antes do livro de Xavier Marques, em 1869, também é revelador de características das religiões afro-brasileiras. Ao contrário de **O feiticeiro**, onde a personagem principal é condescendente com o sacerdote negro, há uma profunda ojeriza e repúdio às práticas religiosas de origem africana. Em sua narrativa há vários elementos inerentes aos cultos afro-brasileiros assim como informações sobre hierarquia religiosa, condição social dos dirigentes, horário da realização dos rituais: “[...] o feitiço tem o seu pagode, seus sacerdotes, seu culto, suas cerimônias, seus mistérios; tudo porém grotesco, repugnante, e escandaloso.” (MACEDO, 1988, p.74).

Claro que a narrativa naturalista contida nos romances distingue-se do naturalismo dos viajantes que se preocupavam com o espírito científico em descrever a realidade vivida, mas que utilizavam de categorias, interpretações, e imagens das características culturais associadas à leitura da nossa natureza exuberante, como pode ser notada em Johann Baptist von Spix e Carl Frierich Philipp von Martius que, em 1817, antes de partirem de Munique para Viena em direção ao Brasil afirmavam:

As faculdades de história e de filosofia – filologia da Academia lembravam-nos o estudo das diversas línguas, do folclore, dos mitos e tradições históricas, do material histórico antigo e recente, como inscrições, moedas, ídolos, e, em geral tudo que pudesse esclarecer o estado de civilização e história tanto dos aborígenes como dos outros habitantes do Brasil, ou o que dizia respeito à topografia e geografia daquele país tão pouco conhecido. (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 27).

Se o preâmbulo da incursão de Spix e Martius já nos aponta para um *a priori* do que seria a investigação, outro viajante europeu, o alemão Robert Avé-Lallement

(1980), demonstra que a natureza não só é vista na sua exuberância, mas no que seriam os modos e costumes locais. Ali haveria a construção de uma naturalização musical, e também corporal. Uma associação mais que imediata. Ao aportar na cidade do Salvador, em 1859, Avé-Lallement exultava-se com os corpos negros dos escravos: Miguel Ângelo não as teria esculpido mais perfeitas no mármore. Como via musicalidade e ritmo nos seus movimentos:

O que mais chamou nossa atenção, nesse belo desenvolvimento dos músculos, foi a grande mobilidade das juntas, que imprime mesmo aos trabalhos mais pesados, algo de gracioso. Carregar um peso é quase como o dum cortejo sábio. Os próprios gritos têm de ser rítmicos, os músculos do peito têm que ajudar. (AVÉ-LALLEMENT, 1980, p. 22).

Por outro lado, práticas culturais de matrizes africanas apareciam também nos escritos de viajantes. Em 1866, o viajante inglês William Scully (1866, p. 352) notara que duas árvores, no Campo Grande, eram utilizadas pelos negros africanos para “adorações supersticiosas” com oferendas de frutas e vegetais. E, gostaria de apontar que, na evocação dessas imagens, o olhar do viajante europeu em muito se acentua e se aproxima das narrativas apontadas nos dois romances oitocentistas.

Se essas representações e estereótipos do exotismo europeu ultrapassavam fronteiras, por certo, adquiriam também ressonâncias pelo país a fora.

A iconografia assim como os textos produzidos na imprensa, na literatura, na ciência, nos mostra visões da cultura do outro como exótica, primitiva, excêntrica, beirando até o esquisito, como argumentam Kossoy e Carneiro (1994) sobre a iconografia acerca do negro no século XIX. Mas, como a história é muito mais que estória de macacos falantes, que nós somos, observa-se, paulatinamente, um novo *locus* para a leitura da cultura do outro.

E o encontro do local com o global não poderia ser melhor exemplificado, nas primeiras décadas do século XX, que a interpretação de Franz Boas, antropólogo norte-americano, e a sua adoção por Gilberto Freyre, acerca da cultura, e o seu privilégio na interpretação das nossas diferenças. E chamo a atenção para o que me parece um dilema nas últimas décadas que é o lugar da cultura e o lugar do poder no estabelecimento de imaginários em países periféricos ou globais. E o exemplo de Gilberto Freyre, a crítica recente da sua colaboração com o *establishment*, em muito se assemelha com o que se argumenta na Europa.

Gilberto Freyre, que foi elevado à condição de intelectual orgânico das elites brasileiras, devido ao seu apoio ao regime militar, passou a ser referido como uma espécie de Dumézil tupiniquim. O historiador Carlo Ginzburg (1989b), ao discutir a obra de Georges Dumézil – **Mythes et dieux des Germains** – e a sua relação com a interpretação ou mesmo a influência da mitologia germânica e as orientações políticas, militares e culturais do Terceiro Reich, observa que a obra refletiria uma pesquisa sobre longuíssimas continuidades culturais: na mitologia germânica pode-se individuar um elemento – a evolução em sentido militar – que a distingue das outras mitologias do campo indo-europeu.

Tal evolução pode se encontrar nas conotações guerreiras, além das reais e sacerdotais, assumidas pela figura de Odin, onde haveria concordâncias entre o presente e o passado. Uma continuidade ideológica. Segundo Ginzburg, a continuidade inconsciente entre mitos germânicos e aspectos da Alemanha nazista mostrava-se, em **Mythes et dieux des Germains**, como um dado, sem remeter à raça nem ao inconsciente coletivo.

Guardando as devidas proporções, não estaria reservado a Gilberto Freyre o mesmo destino que foi consagrado a Dumézil? Seria bom refletir que estamos, de um lado, perante um *accord préétabli* entre passado pré-histórico e presente, uma continuidade cultural e não étnica e, do outro, diante de uma reconstrução histórica que argumentava a importância das três culturas na formação da sociedade brasileira. O que aproxima os dois autores seria não só a moldura interpretativa – é a cultura o arsenal explicativo da sociedade alemã e da brasileira – mas o papel a eles reservado pela crítica: a continuidade entre mitos germânicos e aspectos da Alemanha nazista (Dumézil), e a interpretação do encontro das raças como substrato da tese de uma democracia racial brasileira e, por conseguinte, da manutenção do racismo à brasileira.

De todo modo, o que convém ressaltar é o privilégio que a cultura assume nessas interpretações e o desenvolvimento de argumentações marcantes que atravessam o século XX. Se as culturas deixaram de ser primitivas, bárbaras, exacerbadamente exóticas, adentramos, passo a passo, em discursos sobre a ótica das culturas. Se no exotismo da cultura do “outro”, as narrativas de filósofos, viajantes, literatos, da imprensa no século XIX, continham um desejo nem sempre manifesto, no final da primeira metade do século XX, e até as últimas décadas desse mesmo século, o desejo é mais que manifesto, pois ele vira um fetiche, posto que a cultura assim o torna. Uma reificação cada vez mais se apresenta no conceito de cultura.

E localmente isso pode ser visto tanto pelos novos viajantes que aqui aportam, refiro-me a norte-americanos, europeus ou australianos (Pierre Verger, Alfred Métraux, Henri Clouzot, Hubert Fichte, Jim Wafer), os quais, imbuídos do desejo manifesto por novas experiências vividas culturalmente tipificam o lugar da cultura como um fetiche, e em alguns casos transmutam essa adoção cultural, em algum plano, em *commodities* (“mercadoria”). Os sujeitos aqui postos podem ser interpretados no que há de autoconsciência, como uma espécie de “deslocados transnacionais”.

Nesse período, há um lugar para a cultura que remete ao *locus* da espetacularização do “outro”, da fantasia sobre as diferenças corporais, do fascínio pelo que é “diferente”, do outro elevado à condição erotizante, mesmo que visto como desigual. Um paradoxo que nos leva do reconhecimento das diferenças humanas à culturalização da erotização, em que se expressa um objeto, muitas vezes deslocado, que é o objeto do desejo, do poder daqueles que, evitando o estereótipo e a exotização da cultura, tentaram fazer da cultura do “outro” o papel principal dos seus próprios discursos.

Nesses tempos de fluxos de imagens e ideias, as dimensões temporais e espaciais encaixam-se no que pode ser visto como **virtualidade**. Os espelhos de si mesmo parecem não mais apontar para a cultura do “outro” como a do pleno exotismo, mas para uma representação ilusória da cultura, em que os novos discursos priorizam uma narrativa cultural carregada de “autenticidade” com a (re)criação de novas identidades. Identidades com discursos performativos, e com reivindicações simbólicas do que a modernidade não concretizou (BINSBERGEN, 1997). Agenciamento e empoderamento sendo palavras-chave para a compreensão de novas narrativas culturais em contexto de globalização, seja em países centrais ou periféricos.

Curioso que, nos tempos atuais, os sujeitos diversos apropriam-se das narrativas culturais do “outro”, narrativas produzidas em países globais ou periféricos, e as tornam objetos de uso, abuso e de troca entre sujeitos com/sem poder. Sujeitos que tanto produzem/reproduzem cultura quanto sujeitos que dela se apropriam. Quem sabe aí esteja um dos nossos dilemas a ser canibalizado? Afinal, mais de quatro séculos depois da observação de Montaigne, todos nós já usamos calças.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. **Periódicos**. O Alabama, Salvador, 02/05/1867. p. 2.

INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. **Periódicos**. O Alabama, Salvador, 29/09/1868. p. 3.

INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. **Periódicos**. O Alabama, Salvador, 21/11/1870. p. 1.

Fontes secundárias

AVÉ-LALLMANT, Robert. **Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe**. Belo Horizonte; São Paulo: Ed. Itatiaia: Edusp, 1980.

BINSBERGEN, Wim van. **Virtuality as a key concept in the study of globalisation**. Amsterdam: Wotro Netherlands Foundation for the advancement of tropical research, 1997.

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989a.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989b.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

KOSSOY, Boris; CARNEIRO, Maria L. **O olhar europeu. O negro na iconografia brasileira do século XIX**. São Paulo: Edusp, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural II**. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro Ltda, 1987.

MACEDO, Joaquim M. de. **As vítimas algozes. Quadros da escravidão**. Rio de Janeiro: Editora Scipione/Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

MARQUES, Xavier. **O feiticeiro**. São Paulo: Edições GRD; Instituto Nacional do Livro, 1975.

MONTAIGNE, Michel de. **Os pensadores**. Montaigne. (Coleção). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Edição da Organizações Simões, 1951.

SCULLY, William. **Brazil: its provinces and chiefs cities; the manners and customs of the people**. London: Murray Co., 1866.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Frierich Philipp von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo: Edusp, 1981.

VOLTAIRE, François Marie Arout de. **Os pensadores**. Voltaire. (Coleção). São Paulo: Abril Cultural, 1984.