

# LIBERDADE E CIVILIZAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE JOSÉ DE ALENCAR<sup>1</sup>

David SIMÕES<sup>2</sup>

■ **RESUMO:** A discussão sobre a emancipação do escravo no final da década de 1860 suscitou vasta produção bibliográfica a respeito do tema da escravidão. Um dos expoentes desse debate foi José de Alencar. Romancista e político conservador, ele posicionou-se contra a tentativa de emancipação dos nascituros, proposta pela Lei do Ventre Livre, em 1871. Defendendo uma emancipação espontânea, pela revolução social dos costumes, Alencar argumentou que a escravidão possuía uma missão civilizatória e que, a seu tempo, permitiria ao escravo civilizar-se pelo trabalho, habilitando-o a apreciar a liberdade como ser independente e racional. Liberdade e civilização aparecem como conceitos chave de sua elaboração teórica, os quais não podem ser perfeitamente compreendidos sem levar-se em consideração, primeiramente, a construção de uma identidade nacional pelo romantismo brasileiro do século XIX, visto que Alencar nela se inseriu e, em segundo lugar, o arcabouço teórico mais amplo de José de Alencar contido em sua obra política, *O sistema representativo*, de 1868.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** José de Alencar. Liberdade. Civilização. Escravidão. Pensamento político brasileiro.

*“Eis o que nós queremos. É a redenção do corpo e da alma; é a reabilitação da criatura racional; é a liberdade como símbolo da civilização, e não como um facho de extermínio. Queremos fazer homens livres, membros úteis da*

<sup>1</sup> A Ana Montoia e José Artigas de Godoy, sem os quais a elaboração desse artigo não seria possível.

<sup>2</sup> UFPB – Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. João Pessoa – PB – Brasil. 58051-970 – ds.simoes@yahoo.com.br

*Sociedade, cidadãos inteligentes, e não hordas de selvagens atiradas de repente no seio de um povo culto”.*

José de Alencar em discurso na  
Câmara dos Deputados, 1871.

## Introdução

Em 1883, Joaquim Nabuco afirmou, a respeito da discussão sobre a emancipação do escravo no Brasil, que o intento de levar a questão ao Parlamento havia partido do Imperador (NABUCO, 1998, p.36)<sup>3</sup>. Foi por meio de sua insistência que acabou instituída a Lei do Ventre Livre em 1871. Nesse mesmo ano, enquanto os debates acirravam-se no interior da Câmara dos Deputados do Império, D. Pedro II dedicava-se à sua viagem à Europa. Entretanto, antes de partir, através da Fala do Trono de 3 de maio, na sessão inaugural da Câmara naquele ano, pode assim expressar seu intento:

Considerações da maior importância aconselham que a reforma da legislação sobre o estado servil não continue a ser uma aspiração nacional indefinida e incerta.

É tempo de resolver esta questão, e vossa esclarecida prudência saberá conciliar o respeito à propriedade existente com esse melhoramento social que requerem nossa civilização e até os interesses dos proprietários (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1977, p.396).

Em 16 de maio de 1871 o Projeto de Voto de Graças foi apresentado na Câmara. Trazia em seu discurso a proposta de *reforma do elemento servil* cujo caráter era progressivo, defendendo uma emancipação lenta e gradual, bem de acordo com o esperado pelo Imperador. Aliás, segundo Joaquim Nabuco, muito semelhante às propostas já discutidas no Conselho de Estado desde 1867. Consistia numa tentativa de preservar a propriedade já existente e postergar a questão da abolição, que já

---

<sup>3</sup> Lembrar que o tema da escravidão não passou despercebido pela elite política imperial, a exemplo da preocupação de José Bonifácio que, já em 1823, afirmava a necessidade da abolição. Digno de nota também são as contribuições de Perdígão Malheiro na primeira metade dos anos 1860, propondo inclusive, a liberdade dos nascituros.

encontrava adeptos. Pretendia a concessão da liberdade a todos os nascituros a partir de então. No projeto diz-se tratar de “medida de alta prudência e humanidade, que esmaltando ainda mais o glorioso reinado de Vossa Majestade Imperial, testemunhará também o serviço e a previdência dos legisladores brasileiros” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1977, p.399). Porém, os tempos revelavam uma sociedade ainda marcadamente escravocrata e não demorou para que alguns dos Deputados se posicionassem contra a medida, dentre eles, o literato e político José de Alencar.

O Gabinete Ministerial conservador (1871-1875), liderado pelo Barão do Rio Branco, era quem empunhava as prerrogativas de reforma sugeridas pela Coroa. Era um “ministério constituído em sua maior parte de elementos novos do partido conservador” (HOLANDA, 1984, p.136). Paralelamente, a Câmara dos Deputados encontrava-se também regida por uma maioria conservadora. Foi do seu interior, nesse contexto político, que ecoaram as primeiras vozes contra a reforma do elemento servil. Dentre os que se posicionaram contra estavam os representantes da tradição saquarema: Itaboraí, Muritiba, Paulino de Sousa (o filho), etc. O caráter das reivindicações baseava-se na defesa da lavoura agroexportadora, na defesa do direito de propriedade, além do temor da possibilidade de uma revolta geral dos escravos.

José de Alencar resistiu firmemente e posicionou-se contra a medida de 1871 juntamente com outros 34 Deputados. Número insuficiente para barrá-la. Depois de aprovada com 61 votos a favor pela Câmara dos Deputados, em 29 de agosto, a medida passou pelo Senado e o executivo, na figura da Princesa Isabel, sancionou-a. Sob os ditames de um Gabinete conservador se instituiu a Lei do Ventre Livre em 28 de setembro de 1871. Dentre alguns pontos da lei estão: a concessão da liberdade aos filhos de mulher escrava, nascidos a partir daquela data; a criação de um Fundo de Emancipação; a permissão ao escravo de formar pecúlio e a instituição de uma matrícula de todos os escravos existentes no Império. A lei que para Joaquim Nabuco representou, apesar dos pesares, “o primeiro ato de legislação humanitária da nossa História” (NABUCO, 2003, p.78), parecia aos olhos de José de Alencar um arriscado golpe contra o futuro da Nação.

Este artigo tem como objetivo apresentar as concepções de *liberdade* e *civilização* contidas nos argumentos de José de Alencar, tanto em seus escritos políticos como em seus discursos parlamentares, na tentativa de contribuir com o debate acerca

da questão da escravidão entre finais dos anos 1860 e inícios dos anos 1870 no Império do Brasil. Pretende-se traçar um paralelo entre essas concepções, liberdade e civilização, primeiramente, com a afirmação de uma identidade nacional, essencialmente romântica, que excluía o negro de sua composição e, em segundo lugar, com os conceitos políticos do literato e político que estão explícitos em sua obra *O sistema representativo*, de 1868 – o homem, o cidadão, o voto, a representação política. O pano de fundo é a discussão da instituição da Lei do Ventre Livre. Alencar armou-se contra a reforma do elemento servil alegando que esta deveria se dar a partir da revolução dos costumes. Uma revolução lenta, segura e civilizatória. Para ele, não se tratava apenas de alforriar, mas de civilizar o negro para que este pudesse apreciar sua liberdade como ser independente e racional.

### **Alencar e a questão do elemento servil**

A postura assumida por José de Alencar no interior desse debate é bastante rica. Ela representa uma singularidade no interior do discurso conservador<sup>4</sup>. A partir dela se podem apreender de forma ampla suas concepções a respeito do escravo e da escravidão no Brasil. A primeira coisa a ser entendida é que, em José de Alencar, não se trata sumariamente de uma defesa da escravidão ou de sua perpetuação. Longe disso. Ele se escandalizou pela forma como a questão foi posta. Para ele, seria errôneo apontar uma medida legislativa emancipatória como solução ao *problema da escravidão*, que é, ao mesmo tempo, social, político e moral. Previa então que tal medida poderia trazer males irremediáveis ao país. Por isso, apresentou-se comopositor à Lei do Ventre Livre.

Nos discursos, principalmente os dos anos 1870 e 1871, sua fala demonstra temor e firmeza. Sua argumentação centra-se em dois pontos principais. O primeiro refere-se aos possíveis prejuízos decorrentes da “precipitação” da emancipação. Suas consequências na economia, na garantia da propriedade e os malefícios para os escravos. O segundo é um combate à forma como a questão foi colocada, de acordo com o próprio autor, ela veio do “alto”, de cima para baixo, como uma imposição à Nação.

---

<sup>4</sup> Sobre a existência de um pensamento conservador no Brasil, dos saquaremas e da constituição destes enquanto classe dirigente, bem como o seu papel na construção do Estado Imperial, ver Mattos (1987). Sobre as famílias intelectuais do pensamento político-social brasileiro, consultar Brandão (2005).

Para Alencar, essa imposição já se manifestava desde 1867 quando, na Fala do Trono, o Imperador fez menção ao *elemento servil* (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1977, p.374). Consistia numa resposta dada por D. Pedro II ao *Comité Français d'Emancipation* que no ano anterior pedira ao Imperador brasileiro solução ao grave problema da escravidão. Não restam dúvidas para José de Alencar que essa iniciativa não advinha da Nação, da opinião pública, mas sim, de um capricho do poder na tentativa de satisfazer os anseios das ideias estrangeiras. Isso ele demonstrou no calor da hora, quando no mesmo ano de 1867, nas *Novas Cartas Políticas de Erasmo*, censurou o Imperador: “A emancipação é a questão máxima do dia. Vós a descarnastes, senhor, para arremessá-la crua e palpitante na tela da discussão, como um pábulo às ambições vorazes do poder” (ALENCAR, 2008, p.59).

Num momento em que as ideias abolicionistas já ganhavam terreno, a partir dos anos 1870, as possibilidades de uma emancipação indireta e controlada tornavam-se cada vez mais viáveis. No entanto, para Alencar, mesmo estas, sob a forma de legislação, seriam desnecessárias. Pelo curso natural das coisas – como veremos mais à frente – a instituição escravocrata acabaria por se desfazer. Uma medida institucional por meio de lei seria precipitada e reprovável. Em 1871, criticou veementemente seu próprio partido por achar que tal bandeira não corresponderia às causas políticas dos conservadores. Agiu coerentemente, pois três anos antes combatera o Partido Progressista por esta mesma razão. Percebeu que havia uma ruptura no interior do Partido Conservador. No acalorado debate sobre a emancipação, chegou mesmo a atacar Rio Branco, presidente do Gabinete, que havia levado ao pleito a proposta da emancipação, e a proclamar a existência de dissidência no Partido.

José de Alencar defendeu suas posições na Tribuna da Câmara dos Deputados discordando do Gabinete e da figura do Imperador. O autor, já no final da vida, chegou à conclusão de que Dom Pedro II atuava inadequadamente em relação ao Regime Parlamentar. Em 1877, em um de seus últimos discursos, falando a respeito da troca dos Ministérios no Segundo Reinado critica o modo como esta se dava. Em suas palavras:

Nas condições normais do sistema representativo o novo Gabinete devia sair do seio dessa Maioria e compor-se dos membros de uma e outra Casa do Parlamento (...). Mas em nosso País, onde o

absurdo reina, governa e administra, essas questões se resolvem pela surpresa (ALENCAR, 1977, p.144).

Surpresa só revelada pela boca do Imperador quando este anunciava a composição de um novo Gabinete, como ocorreu em 1868, por exemplo. Na crítica de Alencar o que está em pauta é o modo como Pedro II utilizava seus atributos imperiais, uma vez que o *parlamentarismo* existente dependia “predominantemente, quando não exclusivamente, do critério pessoal do monarca” (LEAL, 1975, p.224). Daí a surpresa, daí o absurdo, daí a crítica. Esta última acabou transportada por Alencar para o debate acerca da emancipação. Nesse campo, também se evidenciava a crítica ao arbítrio do Imperador:

Desde 1867 que o poder conspira, fatigando a relutância dos estadistas chamados ao Governo, embotando a resistência dos Partidos; desde 1867 que se prepara, nas sombras, este golpe de estado, que há de firmar no País o absolutismo, ou antes, desmascará-lo (ALENCAR, 1977 p.231).

Da forma como a questão foi introduzida no Parlamento, tornava-se visível, para José de Alencar, o entrelaçamento entre os interesses da Nação e os interesses do poder (ALENCAR, 1977, p.225). A Nação continuava escravocrata. Seus desejos pareciam confirmar ainda por algum tempo o *status quo* da escravidão. Fato afirmativo disso é que, entre os anos de 1867 a 1871, quando a questão da emancipação foi fomentada, os parlamentares que a ela responderam, trataram-na com cautela e delicadeza. Aos olhos de Alencar, a insistência na questão parecia responder a uma demanda que era oriunda de fora, estrangeira. Chegou a afirmar que o Imperador e o Governo haviam reduzido o Brasil, um país livre, independente e soberano, “à condição de servo que se move ao lado do Senhor” (ALENCAR, 1977, p.228). A pressão Europeia começava a ser sentida no país, principalmente depois de 1865, quando os Estados Unidos estabeleceram a abolição em seu território<sup>5</sup>.

Prosseguindo em sua argumentação, José de Alencar, ao longo dos discursos, também se atém a descrever, numa espécie de prognóstico, os perigos subjacentes à emancipação como medida legislativa, principalmente a proposta do ventre livre.

<sup>5</sup> Quando a isso, Alencar lamenta: “todos nós brasileiros fazemos votos para que deixemos de formar no mundo civilizado a exceção triste (digamos a verdade), que muito breve teremos infelizmente de constituir” (ALENCAR, 1977, p.186-187).

Os males seriam irremediáveis à Nação. O seu primeiro impacto seria sobre a propriedade, sobre aquilo que era um direito do cidadão. O escravo consistia propriedade do seu senhor. Sendo assim, promover a emancipação do ventre era atentar contra esse direito. Para o autor seria mesmo uma espoliação. Nada justificaria, nem mesmo a ideia de indenização aos senhores pelos escravos emancipados pela lei.

O agravo maior, no entanto, seria na economia do país. Alencar tinha em mente a subversão do trabalho escravo e, conseqüentemente, o risco de quebra da produção para o mercado externo. Observava que não haveria uma transição satisfatória do trabalho escravo para o trabalho livre, muito dependente, segundo ele, da imigração europeia. Os braços para a lavoura estariam ameaçados, tanto o escravo quanto o livre. Essa desorganização no interior da lavoura colocaria em cheque os interesses do país, seu desenvolvimento e seu progresso. Esse tom, ao mesmo tempo ameaçador e de incerteza, confirmava a ideia do autor de que o país não estaria preparado, naquele momento, para o salto representado pela emancipação do ventre.

Anos antes, em 1867, nas já mencionadas *Novas Cartas de Erasmo*, José de Alencar fazia menção à relação tênue entre a escravidão no Brasil e o mercado consumidor europeu. Dizia que havia uma correspondência um tanto emblemática. Se por um lado, a economia agroexportadora dependia do trabalho escravo, por outro, isso só era possível porque existia um mercado consumidor fora do país, particularmente, a Europa. Essa mesma observação ganhava *status* de crítica. Segundo ele, a ideia de emancipação proposta era uma ideia, acima de tudo, estrangeira. Reconhecendo a posição do Império do Brasil no mercado internacional, ou seja, de exportação de produtos agrícolas, ele ironicamente falava que tinha sido por imposição europeia que se instalara a escravidão em nosso território e que havia uma contradição implícita na postura desses países – principalmente Inglaterra e França – por quererem, de um lado, o fim da escravidão no país e de outro, ao mesmo tempo, consumirem os produtos do trabalho escravo, em particular, o café.

Além das esferas do direito e da economia, Alencar também fazia referência a um componente social. Este consistiria na degradação das relações sociais entre proprietários e libertos. Havia um sentimento nos discursos do Deputado cearense que

apelava para a existência de relações amistosas entre senhores e escravos. Nesse sentido, Alencar não se colocava apenas em defesa das classes proprietárias, mas também mostrava-se disposto a defender os interesses dos escravos. É o que afirma em 1871: “Senhores, não defendo aqui unicamente os interesses das classes proprietárias, defendo sobretudo essa raça infeliz que se quer sacrificar” (ALENCAR, 1977, p.242). Esse sacrifício se daria a partir do pressuposto de que a emancipação precoce colocaria em risco o processo, já em curso, de melhoramento dos costumes, do qual as relações amistosas entre senhores e escravos já seriam uma consequência. O trecho que se segue é um exemplo do apelo a essas relações amenas:

Quem de nós, Senhores, não teve ocasião de ver, uma e muitas vezes, no seio da família, a mão querida e respeitada, reclinando-se sobre o leito de dor onde jazia o escravo, não levada por interesse mesquinho e sórdido, mas pelo impulso desse sentimento da caridade que é o resplendor da senhora brasileira? (ALENCAR, 1977, p.240).

Note-se, no entanto, que a benevolência parte do senhor em direção ao escravo. Não se percebe em José de Alencar qualquer indicação que aponte o contrário. A sua desconfiança era que desfeita essa relação de dominação abruptamente o negro se rebelasse. Previam-se concretamente o risco de uma revolta geral dos escravos. Isso porque, para o autor, o negro ainda seria incapaz de assimilar o que a vida em sociedade lhe requeria, a partir da liberdade que lhe seria concedida. Ainda não estava pronto. Além do mais, colocavam-se em jogo “os fundamentos da ordem social” (ALENCAR, 1977, p.210), pois se fomentaria “o antagonismo entre raças que viveram sempre unidas” (Ibidem, p.241). Percebe-se o temor que lhe causava a ideia da emancipação institucionalizada pela lei.

A liberdade concedida ao negro, nessas condições, poderia mesmo servir-lhe como *punição*. Em 1857, na obra teatral *O demônio familiar*, Alencar chega a transparecer essa ideia a partir da fala de um dos personagens. Eduardo se dirige ao seu escravo Pedro e diz:

Toma: é a tua carta de liberdade, ela será a tua punição de hoje em diante, porque as tuas faltas recairão unicamente sobre ti; porque a moral e a lei te pedirão uma conta severa de tuas ações. Livre,



sentirás a necessidade do trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes (ALENCAR, 1857).

Sendo assim, para o autor, a liberdade poderia tornar-se um pesado fardo para o ex-escravo. Ele seria incapaz de carregá-lo. As condições de embrutecimento que lhe suprimiam as capacidades por si só o colocariam numa situação pior do que aquela em que se encontrava há três séculos. Vê-se, a partir dos discursos, o quanto a emancipação era tema carregado de fundamentos morais, econômicos e, principalmente, político-sociais. Em Alencar, a escravidão tinha uma função formadora do caráter do negro. Ela o estava preparando para a liberdade. Esta última deveria ser então, não uma punição, mas o símbolo máximo da civilização. Resta-nos saber que liberdade e que civilização são essas.

## **Civilização e escravidão**

José Murilo de Carvalho, em artigo intitulado *O motivo edênico no imaginário social brasileiro*, observa a existência de uma visão edênica prevalecente no país, vertente que associa a Nação à ideia da natureza, sob um cenário de beleza e encanto. A ideia de Nação se limita à exaltação do país como um paraíso natural, repleto de belezas exuberantes. Tal nos aparece como uma possível explicação para outra ideia, também persistente: a de uma visão negativa do povo brasileiro. Em conjunto, elas nos são apresentadas desde o Período Colonial, quando prosadores como Gândavo, Gabriel Soares de Souza, Fernão Cardim, Frei Vicente do Salvador e outros, ao mesmo tempo em que enalteciam as belezas da terra tropical, denunciavam os Governantes e os colonos pelo parco aproveitamento de suas riquezas. Como bem demonstra José Murilo de Carvalho, esse sentimento torna-se recorrente, tanto na formação/fundação do Estado Nacional, quanto na instalação da República, e enfim, aparece mesmo em nosso imaginário hoje em dia. Se por um lado, dá-se glória à natureza, por outro, atribuem-se características negativas ao povo, sendo este inexistente ou em formação precária.

Ao mesmo tempo há, no imaginário social, um aporte que nos intriga: a tentativa da elite política brasileira do século XIX de estabelecer uma identidade nacional e fundar um povo. O divisor de águas é necessariamente político: a demarcação e criação

do Estado Nacional. A partir da independência, o Brasil torna-se um país soberano, formado por três séculos de colonialismo e escravidão, e que, ao contrário dos processos de libertação dos demais países da América espanhola, consegue assegurar a unidade do seu vasto território a partir de uma Monarquia Constitucional. Depois de estabilizada a dominação estatal através de processos de centralização administrativa e política, partiu-se em busca de sua *legitimidade social*: “aos homens que forjaram o Estado brasileiro do século XIX impunha-se igualmente a tarefa de forjar uma identidade cultural para o país” (WEFFORT, 2006, p.189).

Era preciso criar os elos entre os entes constituintes da sociedade, no sentido de fundar laços afetivos que amalgamassem os habitantes do território e o Estado Nacional recém estabelecido. Em outras palavras, o poder político precisava construir um símbolo que congregasse em si os sentimentos de comunhão e unidade, aquilo que Marilena Chauí chamou de *semióforo* fundamental, a Nação (CHAUÍ, 2000, p.14). Segundo Bernardo Ricupero, coube aos românticos brasileiros a tarefa de construção da ideia de nacionalidade:

À emancipação política, à montagem do aparelho estatal, deve-se seguir a emancipação mental, a constituição de uma sociedade relativamente autônoma e diferenciada.

(...). Quem procura fazer isso, como projeto deliberado, são certos homens, os românticos, que, na Europa e na América, criam símbolos do que passará a ser conhecido como constituindo nações (RICUPERO, 2004, p.37).

O que estava em pauta era a necessidade de uma independência dos laços e heranças culturais das antigas metrópoles – no caso dos países de colonização ibérica. Em relação ao Brasil, foi preciso esperar uma nova geração de intelectuais para que esse projeto pudesse ser concretizado.

A proposta do romantismo brasileiro concentrava-se em alguns pontos. O primeiro era aliar a natureza à existência de um povo. Enfatizava a presença do índio e o seu contato com a natureza que o cercava. Houve aqui, o predomínio da ideia de *caráter nacional*, daquilo que define a nacionalidade pelo que ela tem de intrínseco, sem necessidade de recorrer a dimensões externas (CHAUÍ, 2000, p.21). Nesse sentido, exaltava tanto a natureza em suas belezas maravilhosas e em sua riqueza, como

enaltecia a figura do índio que passa então a representar o nativo brasileiro independente. Apregoando um passado histórico mítico sem, no entanto, romper totalmente com a herança colonial, o romantismo esboçou o que seria caracteristicamente nacional. Nesse sentido, tentou criar símbolos nacionais. Um desses símbolos foi exatamente o herói indígena. A sua coragem é comprovada a partir do contato quase nunca harmônico com o colono português que se estabelecera no continente americano. É criada uma antinomia entre o índio e o europeu.

Por um momento, como observa Weffort, “a cultura do país estava diante da questão de escolher entre a civilização e a barbárie” (WEFFORT, 2006, p.192). Mas não demorou para que se apresentasse uma resposta ao impasse. Isso se deu na segunda metade do século XIX. Em 1857, José de Alencar lançava os fascículos d’*O Guarani*, um romance indianista que propunha uma *resposta dialética: a mestiçagem* entre o índio e o europeu e o surgimento de algo novo, uma nova civilização. O encontro entre Ceci e Peri – índio e branco –, a fusão entre elementos distintos, representou esta síntese entre a civilização (europeia) e a barbárie (do novo mundo), na tentativa de forjar uma identidade cultural própria para o país (WEFFORT, 2006).

De maneira geral, o romantismo brasileiro acrescentou à natureza paradisíaca de nosso território personagens que, aos relacionaram-se entre si e com a natureza, formaram aquilo que lhes é próprio: um povo e uma civilização. Não há dúvidas sobre a contribuição de José de Alencar para o romantismo brasileiro e para a construção dessa identidade nacional. Todavia, critica-se o caráter ideológico dessa tentativa. Caracteristicamente, o negro ficou de fora. Se por um lado recorreu-se à figura do índio – não o índio do século XIX, mas de um passado distante – por outro, não se fez referência ao negro, imerso na escravidão. Como bem observou Weffort: “no país novo o indianismo adequou-se como conveniente motivo das elites que buscavam afirmar uma identidade nacional, com a vantagem de evitar o ‘problema’ representado pelo negro” (WEFFORT, 2006, p.194), e, conseqüentemente, pela escravidão.

Quanto a isso, a postura de Alfredo Bosi é explicativa. Considerando Alencar representante de um *liberalismo intra-oligárquico* – este que se nutriu do trabalho escravo e foi o seu mais insistente defensor –, Bosi alega que a simbiose postulada pelo romancista cearense carregava em si um tratamento

*antidialético*, neutralizando elementos opostos (o índio e o branco) e reafirmando a dominação colonizadora. Não apenas o negro ficou de fora, mas o índio de Alencar, afirma Bosi, era um índio dócil e submisso, além disso, a sua coragem e a sua sagração heróica se davam por meio do sacrifício de si mesmo. Para o autor, não há como fugir de um caráter ideológico das representações romanescas de Alencar, fruto e fonte da vertente conservadora predominante no Império.

A figura do negro parece para Bosi mais enigmática: “Alencar ainda pudera fundir índio e português a golpes de folhetim ou no embalo da prosa lírica. Mas negro e branco riscavam-se em um xadrez de oposições sem matizes” (BOSI, 1992, p.246). Nesse ponto, José de Alencar até concebe uma resposta, mas ela é, no entanto, fugidia. Para o autor, o negro também acabaria por fazer parte constituinte da formação de nossa identidade nacional. Se não, vejamos. Se o índio e o branco já constituíam essa identidade a partir de uma herança passada, o negro também seria nela inserido, porém, num momento futuro. É o próprio Alencar quem afirma: “esta transfusão de todas as famílias humanas no solo virgem deste continente ficaria incompleta se faltasse o sangue africano” (ALENCAR, 2008, p.74). Porém, isso só seria possível depois de extinta a escravidão. Quer dizer, muito tempo depois.

O argumento a esse respeito aparece já em 1867 quando José de Alencar escreve as *Novas cartas de Erasmo* (ALENCAR, 2008 [1867-1868]). A ausência do negro como ente participante na formação da identidade nacional era consequência direta da própria civilização. Isso porque a ideia de civilização apresentada por Alencar se reveste do pressuposto da barbaria do negro, enquanto raça embrutecida, confundida com a própria natureza. O caráter da civilização em José de Alencar não é nada mais que a capacidade humana de distanciar-se da natureza e controlá-la ou, em suas palavras, “a luta gigante do espírito contra o poder físico dos elementos” (ALENCAR, 2008, p.62). Percebemos ainda que essa noção carrega em si duas acepções, uma mais geral e outra mais específica. A mais genérica se relaciona intimamente com a ideia de progresso, de perfectibilidade humana: “consiste na verdadeira religião do progresso na crença do presente, fortalecida pelo respeito às tradições, desenvolvida pelas aspirações a melhor destino” (ALENCAR, 2008, p.63). É nesse sentido que ele também fala das características gerais que os países civilizados compartilham: são Nações independentes,

soberanas, regidas por sistemas representativos constitucionais, relacionando-se a partir de um mercado internacionalizado e que, acima de tudo, possuem no direito a sua substância essencial.

Interessante é que, ao mesmo tempo em que temos um elogio à civilização ocidental moderna tomada como um campo geral de características, temos também, em Alencar, um elogio de nossas características nacionais. A tentativa de forjar uma identidade nacional: o herói indígena, a mestiçagem, a história, os costumes, o idioma, o caráter do povo, etc. Nessa segunda acepção, José de Alencar faz uma defesa da civilização brasileira tentando mostrar que ela seria capaz de realizar a emancipação do escravo de forma exemplar até mesmo para as demais Nações civilizadas. Parece-nos que haveria aqui uma simbiose daquilo que Norbert Elias distinguiu entre *zivilisation* e *kultur*<sup>6</sup>.

Alencar segue seu argumento enfatizando que a escravidão constitui elemento integrante da civilização, da marcha contínua da humanidade. Os próprios povos antigos, quando conquistavam outros povos, os escravizavam. Assim também, para o autor, foi que todo o desenvolvimento humano, em todas as épocas, utilizou-se dessa *instituição*. Dessa forma, observa Alencar, depois do interregno representado pelo feudalismo, no qual o escravo foi transformado em servo, a escravidão novamente aparecera “no seio da civilização [moderna] a partir do século XV” (ALENCAR, 2008, p.68). Talvez numa apropriação da assertiva de Bernardo Pereira de Vasconcelos (1999), proferida durante o regresso, segundo a qual a África civilizava o Brasil, Alencar nos revela que o progresso da América e, principalmente, do Brasil, estava diretamente associado à escravidão: “sem a escravidão africana e o tráfico, a América seria ainda hoje um vasto deserto” (ALENCAR, 2008, p.70).

Mas ao contrário do que pensava o movimento abolicionista que já fomentava debates sobre a escravidão em seu tempo, Alencar defendia a tese segundo a qual a escravidão ainda não teria de ser extinta, pois possuía uma missão a cumprir. Ela não seria uma instituição que reproduziria a barbárie, pelo contrário, como instrumento da civilização, a escravatura tenderia a civilizar o negro africano, formar o seu caráter, fazê-lo controlar suas

---

<sup>6</sup> Dante Moreira Leite, em seu livro *O caráter nacional brasileiro*, indica um elo de ligação entre o romantismo brasileiro e o alemão. Apresentando o nacionalismo francês e o alemão como modelos, nota que, pontuada neste último, a proposta romântica elaborou uma ideia de nacionalidade fundada na busca das raízes históricas, muitas vezes míticas, de um espírito nacional (LEITE, 1992, p.26; p.32). Para uma análise da aproximação entre o romantismo francês e o brasileiro, ver Ricupero (2004).

paixões e superar seu estado de ignorância. Para o autor, o negro trazido para as Américas representava uma raça bruta e decaída, mas, ao mesmo tempo, vigorosa. A sua barbaria não decorria de seu estado de escravidão forçada, mas lhe era anterior. Ademais, o que se apresenta como componente importante desse trajeto é a ideia de perfectibilidade humana. O negro poderia sair desse suposto estado de barbárie, mas, isso se daria somente pela e através da escravidão.

Na concepção de Alencar, “o escravo deve então ser o homem selvagem que se instrui e moraliza pelo trabalho” (ALENCAR, 2008, p.67). Era esse o sentido da escravidão como instrumento de civilização. O negro escravo não estava preparado para a emancipação. O trabalho é que lhe forneceria a “educação para a liberdade” (ALENCAR, 2008, p.80). Isso parece coerente se pensarmos que apesar da sua barbárie, a outra característica atribuída ao negro era a sua força física, quer dizer a sua propensão natural para o trabalho braçal. Argumento de caráter um tanto aristotélico (ARISTÓTELES, 1997)<sup>7</sup>.

À parte disso, existe ainda outra função que a instituição escravocrata carrega em si: o justo cruzamento das raças. O elemento da mestiçagem também encontra relação com a escravidão. Através do tráfico, raças distintas foram colocadas num mesmo solo. Alencar esclarece que um dos resultados benéficos do tráfico foi pôr lado a lado negros e brancos, sendo que, a partir desse contato, o negro poderia nobilitar-se (ALENCAR, 2008, p.78). Na verdade, isso faria parte constituinte daquela marcha em direção ao progresso, como que uma “lei providencial da humanidade” (ALENCAR, 2008, p.74).

Alencar defende a ideia do branqueamento a partir da mestiçagem. Ele afirma que a escravidão se resolveria “pela absorção de uma raça por outra” (ALENCAR, 2008, p.78). Porém, para que essa fusão fosse eficaz e positivamente valorada era necessário que o negro passasse completamente pelo processo civilizatório da escravidão. Só assim, esta cumpriria seu *amálgama*: civilizar o negro a partir do trabalho e do seu contato com uma “raça culta”. A partir daí e, simultaneamente, é que poderia ser concebida a contribuição do negro na formação da identidade nacional e, além disso, poderia ele assumir uma posição de liberdade no interior da sociedade.

---

<sup>7</sup> Alencar chega a citar Aristóteles com respeito à necessidade da escravidão, parafraseando-o: “Se a enxada movesse por si mesma, era possível dispensar o escravo” (ALENCAR, 2008, p.72).

Alencar alega que naturalmente a instituição escravocrata viria a desaparecer assim que cumprisse sua missão. Isso demandaria tempo para que concluísse seu amálgama. Para Alencar, entretanto, ainda não era chegada a hora. O negro, no Brasil, seria ainda “neófito da escravidão” (ALENCAR, 2008, p.67). Como vimos anteriormente, o autor observa que as possibilidades de emancipação que estavam sendo colocadas a partir da lei trariam um retrocesso a esse processo natural. Mas ele também aponta alguns indícios de que já estava em processo uma revolução social capaz de por um ponto final na escravidão. Vejamos então algumas indicações de que a própria sociedade faria a emancipação.

Segundo Alencar, aos poucos a sociedade brasileira confirmava uma ideia de emancipação. Uma emancipação espontânea realizada através da revolução dos costumes. Claro, não abandonando a convicção de que isso seria consequência do progresso advindo da civilização. Voltemos mais uma vez aos discursos parlamentares. Os trechos que se seguem são, respectivamente, de 1871 e 1870:

O que se observava era apenas o progresso contínuo, suave e natural da revolução íntima que desde muito se opera no Brasil e que tende a realizar a emancipação pelo melhoramento dos costumes, pela generosidade do caráter brasileiro, pela nossa civilização, que pulula com uma força imensa. Era o desenvolvimento dessa regeneração moral que dentro em pouco extinguiria a escravidão, independente dos esforços do Governo e das declarações dos propagandistas.

Eis o que realmente havia no País; era a tendência manifesta para operar essa reforma espontaneamente, sem a necessidade de uma lei, o que seria muito glorioso para nós. Seria a emancipação feita pela Nação, levada a efeito por um impulso nobre da sociedade brasileira.

(...).

Tal era a situação do País, onde apenas se notava o movimento lento, mas seguro e eficaz, da ideia de emancipação voluntária (ALENCAR, 1977, p.202-203).

E mais:

Será a própria Nação que, por meio de sacrifícios parciais de esforços comuns, realizará essa reforma e dará espontaneamente esse belo exemplo de respeito à civilização moderna (ALENCAR, 1977, p.187).

O primeiro indício dessa emancipação voluntária era a tamanha resistência que a proposta de emancipação do ventre trouxe consigo. Não era apenas no Parlamento que havia resistências, mas também no interior da sociedade. Estas resistências advinham, principalmente, do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, onde havia uma grande concentração de trabalho escravo. “Associações comerciais, agrícolas e grupos de fazendeiros enviavam cartas e manifestos” (VAINFAS, 2002, p.470). Fato que é indicado por José de Alencar quando faz menção às representações que chegavam às Câmaras e aos opúsculos da Imprensa Oposicionista. Estas já seriam manifestações claras da opinião pública.

Parece óbvio, pois se tratava de uma sociedade que tinha na propriedade agrícola e no trabalho escravo os principais fundamentos de sua economia. Mas Alencar dá outro passo, projetando nas *iniciativas individuais* um recorte concreto e sacrificial rumo à emancipação espontânea. Ele aponta dois elementos dessa revolução pelos costumes: o gradual aumento das manumissões por iniciativa privada e a atuação das Assembléias Provinciais, que consignavam auxílio em favor destas alforrias. A força do seu argumento parece residir na demonstração de que o poder público deve agir de acordo com o “bom senso do povo” (ALENCAR, 1977, p.187). A revolução possuía um caráter moral. A boa índole do povo manifestava-se e encontrava auxílio nas Assembléias Provinciais. Em 1871, em um dos discursos mais vigorosos do Deputado cearense, ele declama e projeta a um tempo próximo a realização da emancipação geral:

A causa da emancipação espontânea há muito que está vencida no coração do povo brasileiro; diariamente se reproduzem os exemplos de manumissões. É admirável o aspecto que representa o nosso País; todas as classes porfiam na prática desses atos. A estatística, em 1860, dá-nos uma prova da rapidez com que marcha essa revolução social. Só na cidade do Rio de Janeiro, houve 14.000 alforrias. Este algarismo é eloquente; ele significa que em talvez 20 anos a escravidão estaria, por si mesma, extinta (ALENCAR, 1977, p.242).

Já se processava um melhoramento dos costumes que acabaria por promover uma emancipação lenta, gradual e segura. O que vem definitivamente confirmar este estado de coisas, para José de Alencar, são as marcas que a instituição escravocrata



adquiriu no Brasil. Diferentemente dos Estados Unidos, onde se percebia um grande antagonismo entre negros e brancos, Alencar via no Brasil uma escravidão de boa índole. As suas marcas eram a *moderação* e a *doçura*. Afirma que: “nossos costumes, a índole generosa de nossa raça, impregnam essa instituição de uma brandura e solicitude que a transformam em quase servidão” (ALENCAR, 1977, p.240). Minimiza as relações entre senhores e escravos, apresentando aqueles como tutores destes, ainda incapazes. Parece mesmo que o último estágio dessa revolução dos costumes seria, antes de transformar o escravo em homem livre, dar-lhe o *status* de tutelado, de servo. Isto é, transformar a escravidão em um estado de benevolência. Aos olhos do autor, isso confirmava o caráter civilizatório da instituição escravocrata. O mal estado da escravidão como estava posto, estaria por se *desmanchar*. Já nas *Novas cartas de Erasmo*, ele confirma isso:

A única transição possível entre a escravidão e a liberdade é aquela que se opera nos costumes e na índole da sociedade. Esta produz efeitos salutares: adoça o cativo, vai lentamente transformando-o em mera servidão, até que chega a uma espécie de orfandade, o domínio do senhor se reduz senão a uma tutela benéfica (ALENCAR, 2008, p.113).

Vemos que, para Alencar, aos poucos se processava a mudança no seio da sociedade. Seu caráter talvez se assemelhasse àquela ideia de revolução social – mesmo providencial – que Tocqueville menciona em *A democracia na América*. Apesar de lenta, o autor cearense defendia que já estava em andamento há um bom tempo e que seria eficaz. Além disso, seria de baixo para cima, de forma natural, assim como era natural que, naquele momento, se desse a perpetuação do cativo. O melhoramento dos costumes seria o responsável por realizar a emancipação, sem conflitos, sem prejuízos, sem ameaças. A escravidão, ela mesma, conduziria o escravo à liberdade.

## **A liberdade como civilização**

Como foi dito anteriormente, a liberdade, nesses termos, não seria uma punição, mas um símbolo da civilização. Dessa forma, sobramos ainda com uma questão. Que tipo liberdade seria essa? Entendemos que o tema da emancipação do elemento servil, bem como o da escravidão, não pode ser entendido fora do arcabouço

conceitual mais amplo de José de Alencar, contido n'O *sistema representativo*, de 1868. O autor, como muitos teóricos brasileiros do século XIX, caminha muito próximo das teses liberais.

A ideia de liberdade em Alencar está intimamente relacionada a uma antropologia. Para ele, o *homem* forma em si mesmo uma unidade contraditória, uma dualidade. É, ao mesmo tempo, social e individual. Enquanto a primeira face designaria o homem em sociedade, membro de um corpo político e a ele destinado, a outra preservaria o que é propriamente seu, sua particularidade, isolando-o “dos outros no círculo de sua liberdade” (ALENCAR, 1868, p.26). Fora dessa soma, o homem estaria ou jogado à multidão dispersa e amorfa, ou não seria mais que um animal, ambos abaixo do critério humano<sup>8</sup>. Não nos admira a posição de inferioridade atribuída ao escravo. Sem liberdade, sem humanidade.

A cada uma dessas faces corresponde, ao mesmo tempo, um tipo específico de *liberdade*. Assim, à vida privada corresponde a *liberdade civil*. “Nesse domínio impera o eu; o homem é seu próprio súdito e soberano. Aí a fórmula social se resume, na *independência de cada um por si mesmo*” (ALENCAR, 1997, p.27). É com o recurso da sua liberdade civil, por exemplo, que o indivíduo pode ir à procura de sua própria felicidade. À vida política, porém, aquela que pressupõe o viver em comum, corresponde à *liberdade política*. Se a liberdade civil confere à pessoa independência e autonomia, a liberdade política, por sua vez, confere ao cidadão a sua personalidade, expressa no direito do voto: “a essência da liberdade política consiste na legítima delegação da soberania nacional; *no governo de todos por todos*” (ALENCAR, 1997, p.12).

E mais, para Alencar, a ausência da liberdade política implica também na ausência da liberdade civil, e vice-versa. Por isso, por exemplo, a usurpação de uma implica necessariamente na extinção ou na perda da outra. Atentar contra uma delas conduz necessariamente à restrição do direito que funda a outra: “o delinquente perturbando a ordem pública e ofendendo a comunhão”, diz Alencar, “incorre em uma pena que não somente restringe seus direitos individuais”, certamente, mas atentando contra os “direitos coletivos”; o mesmo delinquente atenta, ao

---

<sup>8</sup> É interessante notarmos que esta dualidade encerra no próprio homem todos os atributos de sua definição. Não há nada fora dele mesmo que lhe confira valor. Aproxima-se da definição do indivíduo moderno que segundo Louis Dumont encarna em si a humanidade inteira, sendo igual a qualquer outro e livre (DUMONT, 2000, p.14).

mesmo tempo, à liberdade civil e à liberdade política que podem então lhes ser ambas confiscadas (ALENCAR, 1997, p.90). Nesse sentido, só pode dizer-se verdadeiramente livre aquele que possui, ao mesmo tempo, os dois tipos de liberdade: a independência associada à participação política.

O caso do negro escravo é bem problemático, já que não possuía nenhuma delas. Assim como a liberdade civil lhe é alheia, a liberdade política apresentar-se-ia mesmo como uma quimera. Fato interessante é que a Constituição Imperial de 1824, em seu artigo VI, declarava cidadão o liberto, desde que nascido no Brasil. Nesse sentido, eram-lhe concedidos direitos políticos. Por exemplo, apesar de não poder candidatar-se a qualquer mandato eletivo, legalmente, o liberto teria o direito de participar nas eleições primárias. A esfera da liberdade política estaria ao seu alcance. Nesse sentido, ela não seria tão quimérica assim.

Porém nem todos eram livres. Havia um enorme abismo para aqueles que estavam presos ao cativeiro. O fato das duas esferas da liberdade serem intimamente vinculadas tiraria qualquer possibilidade do escravo negro possuir uma ou outra. A discussão da emancipação do ventre também levou isso em conta. Como conceber que uma *massa embrutecida* passe a exercer essas liberdades, não estando ainda preparada para tal? Numa estatística que estipulava que cerca de 15,2% da população total, em 1872, fosse de escravos (aproximadamente 1.5000.000), não nos admira que a questão da emancipação tenha recebido contornos essencialmente políticos.

Em 1871, Alencar faz um de seus mais vivazes discursos no calor desse debate. Ele defendia que a escravidão não poderia ser superada se não acompanhada de um processo capaz de civilizar o negro, não antes de torná-lo independente, racional ou, em outras palavras, um cidadão útil à sociedade:

Entendeis [*os propagandistas, os emancipadores a todo o transe*] que libertar é unicamente subtrair ao cativeiro, e não vos lembrais de que a liberdade concedida a essas massas brutas é um dom funesto; é o fogo sagrado entregue ao ímpeto, ao arrojo de um novo e selvagem Prometeu?

Nós queremos a redenção de nossos irmãos, como a queria o Cristo. Não basta para vós dizer à criatura, tolhida de sua inteligência, abatida na sua consciência: 'Tu és livre; vai; percorre os campos com uma besta fera...'

(...).

Não Senhores, é preciso esclarecer a inteligência embotada, elevar a consciência humilhada, para que um dia, no momento de conceder-lhe a liberdade, possamos dizer: 'Vós sois homens, sois cidadãos. Nós vos redimimos não só do cativeiro, como da ignorância, do vício, da miséria, da animalidade em que jazíeis!'

Eis o que queremos. É a redenção do corpo e da alma; é a reabilitação da criatura racional; é a liberdade como símbolo da civilização, e não como um facho de extermínio. Queremos fazer homens livres, membros úteis da Sociedade, cidadãos inteligentes, e não hordas de selvagens atiradas de repente no seio de um povo culto (ALENCAR, 1977, p.228-229).

O romancista cearense rejeita a liberdade do cativeiro em prol da emancipação humana a partir de uma argumentação que parece coerente com as concepções elaboradas n'*O sistema representativo*. O pressuposto da ideia de homem que é ao mesmo tempo *persona* e cidadão e que alia, lado a lado, independência e participação política. No contexto dessa obra, que é de 1868, a figura do cidadão é central. Toda a soberania está posta nele. Alencar chega a dizer que cidadão e voto são a mesma coisa. Além disso, é pela concretude das vontades individuais, personificadas no voto, que se dá a constituição do corpo político. Eis a conclusão importante a que chega Alencar: o voto, mais que um instrumento de expressão da pessoa individual, ao mesmo tempo em que o constitui como cidadão, constitui também o corpo político. Daí o receio, daí a analogia do negro com um *selvagem Prometeu*.

É, pois, entre perigos, ameaças e esperanças, que José de Alencar propõe a *redenção* do escravo negro. Este só seria verdadeiramente livre quando depositário da liberdade – aquilo que comporta o caráter propriamente humano. Até lá, mesmo livre do cativeiro, permaneceria preso à barbárie. Ao contrário disso, o que Alencar procura, em nome do escravo, é uma liberdade que simbolize civilização.

SIMÕES, D. Freedom and civilization in the political thought of José de Alencar. *Perspectivas*, São Paulo, v.40, p.177-199, jul./dez. 2011.

■ **ABSTRACT:** *The debate on the emancipation of slaves in the late 1860 prompted an extensive academic output on the subject of slavery. One of the exponents of this debate was José de Alencar.*

Novelist and conservative politician, he positioned himself against the attempted emancipation of the unborn proposed by the *Lei do Ventre Livre* (Law of Free Womb), in 1871. Defending a spontaneous emancipation by a social revolution of the costumes, Alencar argued that slavery had a civilizing mission and that it would, in its proper time, civilize the slave through labor, enabling him to enjoy freedom as an independent and rational being. Freedom and civilization appear as key concepts of his theory, which cannot be fully understood without considering, firstly, the construction of a national identity by the Brazilian Romanticism of the 19<sup>th</sup> century, inasmuch as Alencar was inserted in it, and, secondly, Alencar's broader theoretical framework contained in his work, *O sistema representativo* (The representative system), of 1868.

■ **KEYWORDS:** José de Alencar. Freedom. Civilization. Slavery. Brazilian political thought.

## Referências

ALENCAR, J. *Cartas a favor da escravidão*. Organização de Tâmis Parron. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. Discursos parlamentares de José de Alencar. Brasília: Câmara dos Deputados, 1977.

\_\_\_\_\_. *O demônio familiar*. 1857a. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=7547](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=7547)>. Acesso em: 12 mai. 2010.

\_\_\_\_\_. *O sistema representativo*. 1868. Edição Fac-Similar. Brasília: Senado Federal, 1997.

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UnB, 1997.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANDÃO, G. M. Linhagens do pensamento político brasileiro. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v.48, n.2, p.231-269, 2005.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Falas do trono: desde o ano de 1823 até o ano de 1889*. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

CARVALHO, J. M. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 1998, v.13,

n.38. ISSN 0102-6909. doi: 10.1590/S0102-69091998000300004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000300004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300004)>. Acesso em: 12 mai. 2010.

CHAUÍ, M. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

DUMONT, L. *Homo aequalis*. São Paulo: EDUSC, 2000.

HOLANDA, S. B. *História geral da civilização brasileira*. 4. ed. São Paulo: Difel, 1984. Tomo II, v. V, livros III e IV.

LEAL, V. N. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

LEI nº. 2.040, de 28 de setembro de 1871 sobre o Estado Servil e Decretos regulando sua execução. São Paulo: Typ. Americana, 1872.

LEITE, D. M. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Ática, 1992.

MATTOS, I. R. *O tempo saquarema*. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, 1987.

NABUCO, J. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

\_\_\_\_\_. *O abolicionismo*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

NORBERT, E. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. v.I e v.II.

RICUPERO, B. *O romantismo e a ideia de nação no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América (1835-1840)*. Tradução e notas de Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987.

VAINFAS, R. (Org.). *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VASCONCELOS, B. P. *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. Organização e introdução de José Murilo de Carvalho. São Paulo: Editora 34, 1999.

WEFFORT, F. C. *Formação do pensamento político brasileiro: ideias e personagens*. São Paulo: Ática, 2006.

## **Bibliografia consultada**

ALENCAR, J. *O Guarani*. 1857. Disponível em: <<http://www.fuvest.br/download/livros/guarani.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2010.

