



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

ENTRE UNIVERSALISMO E PARTICULARISMO: A IDÉIA DE CIVILIZAÇÃO NO PENSAMENTO DE JOSÉ DE ALENCAR

David Soares Simões*

Mestrando do PPGS da UFPB

ds.simoes@yahoo.com.br

Introdução

A começar pelo Imperador, os políticos do Segundo Reinado sempre se preocuparam, em maior ou menor grau, com o reconhecimento do Brasil como uma nação moderna e, principalmente, civilizada. Se, por um lado, a Corte irradiava padrões de comportamento amparados nos costumes europeus, por outro, o silêncio dissimulava os traços tradicionais e escravistas, contrários à civilização e à modernidade. De acordo com Lilia Schwarcz (1998), era patente a presença de um projeto civilizacional no Brasil dos oitocentos. A ideia de Nação construída pelos intelectuais românticos, a partir da segunda metade do século XIX, se insere neste contexto.

José de Alencar (1827-1877), um dos membros ilustres do romantismo brasileiro, apresenta-se como peça central desse debate. Na busca da afirmação de uma identidade nacional, Alencar incorpora a escravidão e a miscigenação na definição de um ideal civilizacional que pudesse ser aceito pelas nações européias. Atentando para os sentidos que o termo civilização adquiriu no interior dos seus escritos, percebemos que o romancista aliou, numa mesma matriz conceitual, elementos universalistas e particularistas.

Esse texto foi dividido em duas partes. Na primeira, o debate mais amplo sobre o *status* de civilização no Império é contextualizado, apresentando seu mais evidente impasse: a existência do regime escravocrata. Na segunda, adentra-se na proposta de José de Alencar, assentada, especificamente, em sua ideia de civilização.

Civilização e escravidão no Brasil do século XIX

* Desenvolve pesquisa sobre o pensamento político-social de José de Alencar, sob a orientação do Prof. Dr. José Henrique Artigas de Godoy.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

O termo *civilização* foi apropriado pela elite política imperial significando, genericamente, progresso e modernização. Países como Inglaterra e França eram o exemplo máximo da civilização. Nesse sentido, a idéia seria bastante abrangente, abarcando elementos como a constituição de Estados Nacionais, a participação no mercado mundial, o desenvolvimento das ciências, bem como modos de comportamento. Da mesma forma, a elite política também instrumentalizou o ideal de civilização por meio da elaboração de um projeto civilizacional. Através deste, buscava-se o engajamento do país nesse mundo civilizado, tentando-se instituir os requisitos necessários à vida moderna.

Tal preocupação já se manifestara com a independência. A Carta Constitucional de 1824 seria exemplo dessa tentativa. Regida por princípios liberais, tornava o Brasil um país constitucional, tal qual a Inglaterra, por exemplo. Do mesmo modo, depois da abdicação – o 7 de abril de 1831 –, aqueles que se propunham dirigir a nação, julgando terem se emancipado, definitivamente, do controle da metrópole, “buscavam referências para a compreensão do quadro em que se moviam, assim como procuravam semelhanças às nações que se apresentavam como portadoras de uma civilização” (MATTOS, 1987, p. 1). No entanto, somente a partir da segunda metade do século XIX a preocupação com a introdução do país no *status* da civilização ocidental se tornou mais evidente. O Império passava por transformações. Não havia mais os atritos das facções políticas de anos anteriores, além disso, mudanças eram feitas no sistema bancário e no sistema de transporte com o objetivo de aproveitamento dos altos preços do café no mercado internacional. Era um cenário de estabilidade e de expectativas quanto ao progresso do país. Somava-se a isso o fato de que, com o fim do tráfico, em 1850, os capitais que antes eram destinados à importação de escravos passaram a ser investidos na Corte, principal centro urbano do Império.

No entanto, como observou Jessé Souza, “o Brasil é [seria] simultaneamente Ocidente, por participar da mesma herança judaico-cristã que desemboca na constituição do indivíduo moderno, sem ser reconhecido como tal” (SOUZA, 2001, p. 86). Apesar de todos os esforços, o país encontrava-se nesse impasse, talvez intransponível – tanto que, mesmo no século XX, outras fronteiras foram criadas entre o antigo mundo metropolitano e as ex-colônias ibéricas.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

De acordo com Lilia Schwarcz, em *As barbas do imperador*, à época existiria um *projeto civilizacional*, encabeçado pela elite política imperial, que tentava implantar uma nação civilizada nos trópicos. Para isso, a Corte do Império foi tomada como centro irradiador de costumes e comportamentos. Vale lembrar que desde a chegada da família real ao Brasil, em 1808, a Corte vinha recebendo implementos no sentido de tornar-se, efetivamente, o centro administrativo, financeiro e político do país. Ela representava o símbolo da modernização e da civilização. Para a autora, cabia a ela “(...) o papel de informar os melhores hábitos de civilidade, tudo isso aliado à importação dos bens culturais reificados nos produtos ingleses e franceses (SCHWARCZ, 1998, p. 111). Nela, atuava o estrato social abastado, livre e detentor dos direitos políticos. Nela também se configuravam espaços de sociabilidade específicos, nos quais se criavam novos hábitos de consumo e refinamento. Era o caso dos salões, dos teatros e, principalmente, da Rua do Ouvidor. Iluminando o centro da Corte, a Rua do Ouvidor congregava modistas, cafés e livrarias e era a porta de entrada dos produtos europeus vindos, principalmente, da França e da Inglaterra. Ela seria o ponto de ligação entre o mundo da civilização além-mar e o Império localizado nos trópicos.

Em texto publicado no *Jornal do Comércio*, em 1854, no semanário *Ao correr da pena*, José de Alencar, por exemplo, denominou a Rua do Ouvidor de *rua aristocrática*, chamando a atenção para o fato de como as pessoas se portavam quando nela passavam para ver as novidades recém-chegadas da Europa. Esse mesmo autor, em peça teatral sobre a cidade do Rio de Janeiro, datada de 1857, chamada *Verso e reverso*, também trouxe algumas informações sobre a percepção que se poderia ter da Rua do Ouvidor. Para Ernesto, personagem da peça, um estudante de São Paulo em passagem pelo Rio de Janeiro, a Rua do Ouvidor era lugar de artificialidade, de aparências, de constantes incômodos, em que tudo se colocava à venda, em que os olhares de quem passava por ela julgavam tudo e coagiam a todos. Da mesma forma, as moças da Corte não seriam verdadeiras, pois se camuflariam através dos vestidos, chapéus e maquiagens comprados, preferencialmente, na movimentada rua.

Talvez essa impressão se desse em consonância com o que afirmou sua prima Júlia, pelo fato de que Ernesto ainda não conhecia os costumes da Corte. Sendo de São Paulo, ele não passava de um provinciano e estaria alheio a estes comportamentos. O interessante da peça é que, depois de alguns meses de estadia na



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Corte, encontramos Ernesto em discurso elogioso sobre a Rua do Ouvidor, a mesma que lhe parecia insuportável. Talvez esse tempo lhe tenha sido suficiente para aprender os costumes necessários à apreciação da vida na capital do Império.

Alberto Torres também notou essa influência que a Corte exercia. Décadas depois de Alencar, já no início do século XX, discorrendo sobre o *problema nacional brasileiro*, que, segundo ele, estaria relacionado à desorganização imperante na sociedade, apresentou dura crítica à postura de cópia e imitação de instituições e costumes estrangeiros, que em sua opinião, desvirtuavam a ordem do país. De acordo com ele:

Em nosso país, onde tudo, apesar do nosso extenso território, se diria regulado para submeter as populações à ditadura mental da Corte – o que, com a própria vastidão, passou a ser uma causa dissolvente; onde os espíritos não receberam senão o preparo para copiar e imitar as coisas, homens, idéias e costumes estrangeiros, todo o mundo aprendeu a viver, a sentir e pensar, conforme o que se lhe dava, no Rio, por tipo e por modelo (TORRES, 1978, p. 33 [grifo nosso]).

Sem entrarmos aqui no mérito das *idéias fora do lugar*, o mais importante é que esses dois exemplos nos fazem perceber que a Corte funcionava como propagadora de costumes, hábitos e comportamentos. Ela podia ser concebida como o centro irradiador da civilização, uma vez que existiria nela uma sensibilidade capaz de distinguir, a partir de padrões europeus, aquilo era que civilizado daquilo que não era.

Porém, percebemos que, nesse mesmo período, mais particularmente depois de realizada a abolição nos Estados Unidos, no início dos anos 1860, se tornava mais evidente um contraste no interior da sociedade brasileira. De um lado, aquilo que se pretendia apresentar como símbolo de modernização e civilização, a Corte; do outro, o silêncio sobre o que estava às vistas de todos e que passava a constituir embaraço à própria civilização: a escravidão e o negro. Como apontado por Schwarcz, havia “de um lado, a Rua do Ouvidor, com seus hábitos requintados e europeus; de outro, uma cidade quase negra em suas cores e hábitos africanos” (SCHWARCZ, 1998, p. 116). Tentava-se manter uma imagem de nação civilizada, mas, ao mesmo tempo, não se negava que algumas particularidades teriam de ser subsumidas. Esse foi o caso da escravidão. Ela



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

não poderia simplesmente desaparecer juntamente com todos os escravos. O que se tentou fazer foi, primeiramente, ocultá-la, como uma espécie de costume indecoroso.

Quanto a isso, José Murilo de Carvalho mostrou como Paulino José Soares de Sousa (o Visconde do Uruguai), por exemplo, em seu livro *Ensaio sobre o direito administrativo*, de 1862, ao mesmo tempo em que realizou uma análise acurada sobre as relações entre a política e administração do Império, reavendo a obra centralizadora dos anos 1840, defendendo maior autonomia municipal e garantia dos direitos individuais, silenciou, simplesmente, sobre o problema da escravidão. Interessante que Uruguai havia sido um dos proponentes defensores da extinção do tráfico de escravos anos antes. Segundo José Murilo de Carvalho, ele não quis tocar nas bases sociais do poder, uma vez que a camada política dirigente, da qual fazia parte, estava assentada sobre regime escravocrata. Mais do que isso, de acordo com o autor, para o Visconde do Uruguai

falar abertamente contra ela [a escravidão] seria afrontar a classe a que se unira pelo casamento. Defendê-la abertamente seria agredir suas convicções quanto ao interesse nacional bem entendido e ao movimento da civilização. A escravidão era o indizível: escolheu o silêncio (CARVALHO, 2006, p. 42).

A escravidão, ao mesmo tempo em que se mostrava indispensável à formação política, social e econômica do Império, constituía entrave ao pleno reconhecimento do país como uma nação civilizada.

Esse mesmo silêncio foi reproduzido também pelo romantismo brasileiro do século XIX, particularmente em sua versão indigenista. Responsáveis pela construção da identidade nacional na segunda metade dos oitocentos, os intelectuais romancistas, sumariamente, elegeram, dentre as particularidades do país, a figura do herói indígena como símbolo da Nação, deixando de lado, deliberadamente, o problema do negro e da escravidão. A imagem do indígena estava associada à docilidade e à felicidade. Seu contato com a natureza revelava, para o romantismo, a inocência humana que fora perdida com a civilização moderna. Sob a influência dos romantismos europeus, o índio tornou-se o *bom selvagem*. Além do que, o lugar de sua morada não pôde ser desprezado, ele encontrava-se no Éden (CARVALHO, 1998). Nesse sentido, o indianismo representou a descoberta de um passado conveniente e comum que faltava à construção da identidade nacional. Reunia, numa mesma proposta, um sentimento de



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

unidade e origem, sem que estivesse ligado diretamente à escravidão.

Essa proposta se encaixaria com aquilo que Marilena Chauí (2000) apontou como parte da fundação do Império, a construção da Nação. Quer dizer, a criação um símbolo que congregasse em si os elementos de comunhão e unidade – o semióforo fundamental (CHAUÍ, 2000, p. 14). Neste sentido, como apontou Lilia Schwarcz (1998),

(...) o romantismo aparecia como o caminho favorável à expressão própria da nação recém fundada, pois fornecia concepções que permitiam afirmar a universalidade, mas também o particularismo, e, portanto, a identidade (...) [grifo meu] (SCHWARCZ, 1998, p. 128).

A construção romântica da idéia de nação acompanhou o projeto civilizacional da Corte e aparece como reflexo deste: “nada, porém, mais próximos das vogas da corte do que os projetos oficiais desses românticos. Durante vinte anos esse grupo se ocupará em criar uma cultura nacional, no plano das artes plásticas, na literatura e na música” (SCHWARCZ, 1998, p. 155). Observa-se que a identidade nacional construída pelo romantismo partia de uma valorização dos elementos culturais – particularistas – para se chegar àquele ideal de civilização – que foi cunhado a partir de padrões europeus, pretensamente universalistas.

É importante destacar também que a proposta romântica trazia consigo uma idéia própria de civilização. Em estudo sobre o romantismo na América Latina, Bernardo Ricupero (2004) observou que o romantismo latino americano revelou-se distinto do europeu. Se esse último constituiu uma crítica à civilização (dos círculos de corte europeus) e, de certa forma, ao capitalismo, na América Latina o romantismo funcionou como fomento à civilização e via o capitalismo – a inserção das ex-colônias no mercado mundial – como possibilidade de desenvolvimento. “É um romantismo de meios, que proclama, como o europeu, a especificidade de suas sociedades nacionais, mas que pretende, ao fim do caminho, encontrar a civilização européia” (RICUPERO, 2004, p. 27-28). Sendo assim, se o romantismo europeu buscava a libertação do homem, preso à civilização, por seu turno, o romantismo latino-americano buscou na idéia de civilização a elevação do *status* nacional em seus respectivos países diante das nações já civilizadas. Ainda outro ponto a ser destacado é que o romantismo latino-americano



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

propôs uma idéia de civilização a partir da identificação de uma *barbárie* corporificada na figura daqueles que estavam à margem de suas sociedades, no caso, índios e negros. Estes eram os bárbaros que deveriam ser civilizados.

José de Alencar foi um dos principais proponentes da construção romântica da identidade nacional. No entanto, apesar do silêncio em relação à escravidão, o romancista propôs que esta fosse incorporada ao ideal de civilização. Nesse sentido, suas concepções sobre o regime escravocrata e, principalmente, aquilo que concebeu sobre a civilização, são importantes para a compreensão de sua proposta. O seu argumento reconhecia a existência de um projeto que tomou a Corte como centro irradiador de comportamentos e hábitos, numa tentativa de conformar o Império à imagem da civilização ocidental, assim como buscava construir uma idéia de nacionalidade partida de princípios de identidade.

Civilização: progresso e identidade

José de Alencar aliou, numa mesma matriz, elementos universalistas e particularistas. O romancista reservou à idéia de civilização duas acepções, uma geral e outra específica. Na primeira, encaixou as noções de progresso, de distanciamento da natureza, de perfectibilidade humana, de desenvolvimento das ciências etc. Na segunda, concebeu as particularidades nacionais, a cultura, os componentes constitutivos da formação social, em suma, os elementos de uma identidade.

Nos escritos de Alencar, o termo *civilização* é usado tanto para definir o desenvolvimento máximo de uma cultura ou de um povo (ALENCAR, 1977, p. 87, 211), quanto para se referir à cultura ocidental ou moderna (ALENCAR, 1977, p. 186, 187, 392; ALENCAR, 1868, p. 23), ou ainda como projeto a ser levado a cabo pelas nações desenvolvidas (ALENCAR, 1866, p. 26, 53). No entanto, a associação mais freqüente, e a qual todas estas estão relacionadas, é entre civilização e progresso. Aparecem quase como sinônimos. Alencar destaca que haveria uma marcha constante de melhoramentos que tenderia, necessariamente, para a perfectibilidade humana. Tanto a civilização como o progresso concorreriam para esse fim. Exemplo disso seria o fato de que, ao mesmo tempo em que o romancista fala de um “correr da civilização”, fala também do “progresso do espírito humano” (ALENCAR, 1977, p. 375). Em suas



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

palavras, a civilização seria “a luta gigante do espírito contra o poder físico dos elementos” (ALENCAR, 1867-1868, p. 13). Sendo assim, tomando a assertiva como princípio impulsor da civilização, percebemos que, sem essa capacidade humana de transformação e distanciamento da natureza, não haveria progresso.

Além disso, estaria implícito nessa concepção, não apenas o desenvolvimento material, mas, principalmente, a transformação dos costumes e das instituições humanas. Observa-se que, a um determinado estágio da civilização corresponderiam determinadas instituições e costumes. Quanto a isso, Alencar vai destacar, por exemplo, que o conúbio provindo da captura ou compra da mulher, bem como a propriedade dos pais sobre os filhos não constituiriam mais *factos sociais* (ALENCAR, 1867-1868, p. 13). Isso porque o curso da civilização tratou de caducá-los, sendo excluídos dos costumes e do direito. Como se verá mais adiante, o mesmo ainda estaria por acontecer com a escravidão. Outro ponto a ser destacado é que, para o literato, o direito constituiria um dos instrumentos diretos da civilização e do progresso. As suas constantes modificações seriam o reflexo do reconhecimento das transformações já processadas no interior da sociedade, tendentes sempre, a um destino melhor. Assim, por exemplo, quanto ao direito de participação política das mulheres, Alencar afirmou: “a legítima democracia reclama da ciência e mais da lei, a consagração dessa legítima representação dos direitos políticos inativos. A civilização um dia a concederá” (ALENCAR, 1868, p. 82).

Por fim, está imbricada nessa idéia mais genérica de civilização a defesa de que o ser humano caminharia rumo à perfeição. Nesse sentido, não adepto das teses de Rousseau, José de Alencar acreditaria que a sociedade moderna, caracterizada, particularmente, pela constituição do indivíduo – o romancista reconhece explicitamente que a modernidade trouxe ao homem uma esfera de atuação fora do mundo político, isolada e autônoma, particularmente individual, a *persona* (ALENCAR, 1868, p. 26) –, contemplaria a integridade humana. Moldada em instituições específicas, ela propiciaria ao indivíduo os meios necessários à vida em coletividade e a garantia da sua individualidade.

O mais interessante é que, simultaneamente, Alencar também tomou o termo *civilização* no sentido de constituição de uma nacionalidade, carregando consigo um caráter identitário. Quanto ao caso brasileiro, isso se expressou num elogio das



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

nossas características nacionais. Afirmou: “quando nossa jovem civilização subir ao apogeu, também projetará sobre o passado, presente agora, um vivo clarão. É o raio dessa luz que há de iluminar o berço do povo brasileiro e o reinado dos soberanos virtuosos que o educarem para o bem” (ALENCAR, 1867-1868, p. 11). Vemos aí, a caracterização de uma civilização particular, conformada por elementos singulares, quer dizer, culturais, *o povo brasileiro*, por exemplo. Talvez isso possa constituir um primeiro passo para a concepção de um *habitus nacional*.

Importante frisar que a busca por uma identidade nacional, não encontraria, necessariamente, oposição no ideário civilizacional do Ocidente. Como demonstrou Norbert Elias (1996), o processo civilizador possuiria um caráter universalizante, podendo congrega elementos nacionais à sensibilidade moderna. Entendendo tal processo como a ação continuada de transformação dos sentimentos e comportamentos humanos, particularmente, a partir da idade média, Elias observou como nos casos da Inglaterra e França, de um lado, e da Alemanha, de outro, apesar de formações sociais distintas, permaneceu, no final das contas, um mesmo padrão de hábitos e costumes. Assim, na Alemanha, por exemplo, a formação de uma idéia de nação, que foi levada a cabo pela burguesia de classe média, a partir da segunda metade do XIX, apesar de demonstrar postura crítica à civilização ocidental, tal qual moldada nos círculos de corte franceses, acabou por constituir-se pelo aburguesamento de um código de honra aristocrático fundado no princípio de *dar e exigir satisfação*. Vale lembrar que, diferentemente de como ocorreu na França, o processo de formação do Estado Nacional alemão foi marcado pela distinção política entre uma nobreza cortesã, politicamente dominante e próxima dos círculos franceses, e uma *intelligentsia* de classe média alijada das camadas de poder – daí a antítese entre *zivilisation* e *kultur*.

No caso da proposta de Alencar, simultaneamente em que se dá a defesa e o elogio do que seria propriamente nacional, não se nega aquilo que reconhecidamente seria necessário para a identificação do país com o mundo da civilização. Note-se que isso não significa cópia das instituições, costumes e comportamentos estrangeiros. Nesse sentido, como passaremos a demonstrar agora, o romancista incorporou ao ideário da civilização, o regime escravocrata e o processo de miscigenação, característicos da sociedade brasileira.

O que encontramos, à primeira vista, seria a reprodução de uma



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

nacionalidade calcada nas figuras do índio e do branco. Senão, vejamos. Em 1857, José de Alencar, n' *O Guarani*, já apresentava uma primeira construção de povo brasileiro, fundindo elementos distintos: o índio e o branco. Ceci e Peri constituíram uma síntese entre a civilização (européia) e a barbárie (do novo mundo) (WEFFORT, 2006, p. 192). Da mesma forma que no romance *Iracema* (1865), Moacir, fruto da relação entre Iracema e Martin, apresentou-se metaforicamente como a constituição de uma civilização propriamente americana. José de Alencar, ao apregoar um passado histórico mítico sem, no entanto, romper com a herança colonial, esboçou o que seria caracteristicamente nacional.

Nesse sentido, a figura do herói indígena surge aí como símbolo máximo dessa representação. Índio e branco, apesar de estarem próximos, estão ligados por uma relação assimétrica, um é nobre e o outro é bárbaro. Na tentativa de preservar o seu contato com o branco e nobilitar-se, o índio torna-se herói através de seu próprio sacrifício (BOSI, 1992). Renato Janine Ribeiro (1998) afirmou que as lendas míticas alencarianas, mais especificamente *Iracema*, carregam, em si, os fundamentos da legitimação do domínio europeu e que nós, seus leitores, tacitamente aceitamos.

De acordo com Herculano Lopes (2009), isso se refletiu também na tentativa de construção da identidade nacional. Na pintura que aparece nos romances de fundação de José de Alencar, a figura do negro ficou de fora. Sommer Doris (2004), no livro *Ficções de fundação*, destaca que Alencar, em sua operação de mestiçagem, seguiu pelo caminho aberto por Karl Friedrich Philipp von Martius, que anos antes havia apresentado a tese de que o desenvolvimento nacional estaria condicionado ao cruzamento de três raças: o índio, o branco e o negro. Para a autora, o naturalista alemão, apesar de propor as três raças em conjunto, relegou ao silêncio a contribuição do negro nessa formação. Para ela, Alencar se apropriou da máxima do cruzamento das raças, mas, deliberadamente, excluiu o negro. Ela afirma que: “assim como Martius e ao contrário de Freyre, Alencar foi evasivo sobre os negros em seus best-sellers que tratam do amálgama racial que fundou a sociedade brasileira” (DORIS, 2004, p. 183). Parece que o silêncio sobre o problema da escravidão se reproduziu de maneira eficaz.

No entanto, se sairmos da aura poética desses romances, notamos que em alguns de seus escritos Alencar quebrou o silêncio no qual estava imerso o regime escravocrata. Especificamente em sua segunda série de *Cartas de Erasmo*, destinada ao



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Imperador, escrita entre 1867 e 1868, Alencar argumentou sistematicamente sobre o negro e a escravidão no Brasil do século XIX e a sua relação com a civilização. Nesses escritos, de caráter essencialmente político, a escravidão foi concebida a partir de uma relação direta com a civilização. Ela seria “uma forma, rude embora, do direito; uma fase do progresso; um instrumento da civilização” (ALENCAR, 1867-1868, p. 15). Devemos lembrar que, por constituir-se, basicamente, numa relação de trabalho, a escravidão tenderia a promover a transformação da natureza e, nesse sentido, impulsionaria o progresso e a civilização.

Nas *novas cartas de Erasmo*, destinadas ao Imperador, o romancista reconhece que a obra da construção da nacionalidade não havia chegado ao seu fim. Apesar de não ficar muito clara a distinção entre Nação e povo feita por Alencar, percebemos que ele reafirma a sua versão romântica quanto à fusão entre o índio e o branco. Leva em consideração que o processo tenha se iniciado com a colonização e confirma que só com a independência é que se deu o nascimento do povo brasileiro. Quanto à Nação, esta ainda permanecia inconclusa. Chega a atribuir uma infantilidade a ela, pois era ainda muito recente a sua fundação.

Talvez, em José de Alencar, a idéia de povo brasileiro já estivesse sólida. Tanto que distingue os negros vindos da África dos povos americanos, esses que desde o século XVIII começam a se tornar independentes de suas metrópoles. Fazendo tal distinção, Alencar renega três séculos e meio de escravidão e de tráfico de escravos destinados ao Brasil, despejando a culpa macular da escravidão nas Américas nas nações européias: “não fomos nós, povos americanos, que importamos o negro da África para derrubar as matas e laborar a terra; mas aqueles que hoje nos lançam o apodo e o estigma por causa do trabalho escravo” (ALENCAR, 1867-1878, p. 28).

Nas cartas, Alencar reconhece explicitamente a existência de três raças distintas em convívio comum no solo brasileiro: a *raça ibérica*, a *raça americana* e a *raça africana*. É a esta última que dedica boa parte de seus argumentos em favor da escravidão. A Nação ainda teria muito que desenvolver-se a partir do mal necessário que era a instituição escravocrata. Tanto no que se refere à organização da transição do trabalho escravo para o trabalho livre, quanto da sua função civilizatória em relação ao escravo negro.

Quanto a isso, Alencar organiza seus argumentos a partir de duas



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

perspectivas distintas. Por um lado, a formação de um povo já dada pela herança colonial através da miscigenação entre índios e brancos, que consubstancia o que ele denomina de *povo americano*, colocando-se inclusive dentro desse grupo; de outro, uma possibilidade de inserção do negro no interior dessa nacionalidade a partir de um processo civilizatório promovido pela própria escravidão. 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:

Verdade profética! A próxima civilização do universo será americana com a atual é européia. Essa transfusão de todas as famílias no solo virgem deste continente ficara incompleta se faltasse o sangue africano, que no século VIII afervorou o progresso da Europa (ALENCAR, 1867-1868, p.19-20).

Nesse sentido, a tríade proposta por Martius e seguida de perto por Alencar, se recompõe. Não apenas o índio e o branco, mas também o negro passam a forjar a identidade nacional.

O que vem confirmar esta interpretação, 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*. Afirmou em discurso em 1871: “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). Apresentando esse abrandamento como símbolo de um caráter nacional, o romancista minimiza as relações conflituosas entre senhores e escravos, apresentando aqueles como tutores destes, ainda incapazes.

À parte disso, existe uma função que a instituição escravocrata carregaria em si: o justo cruzamento das raças. Este encontra conotação positiva nos argumentos de José de Alencar. Já vimos como a miscigenação é apresentada por ele no caso da síntese entre índio e branco. Conceitualmente, o autor de *O Guarani* defende que a miscigenação seria capaz de formar um novo povo através de um processo lento e gradual: “os indivíduos que formam moléculas das diferentes espécies, aderem mutuamente e se confundem em uma nova família do gênero humano” (ALENCAR, 1867-1868, p. 77).



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

Conseqüência direta do cruzamento ou amálgama das raças, o branqueamento também é apontado por Alencar como elemento de civilização. Para tanto, observa que a raça branca ou a raça culta deve estar em maior número para que possa absorver por completo a raça minoritária. Dando fim à barbaria da raça africana pelo branqueamento, a própria escravidão poderia caducar e perder-se em sua função. Observa que ao pôr-se lado a lado branco e negro, este poderia, pelo simples contato com aquele, nobilitar-se. A idéia implícita é a da perfectibilidade humana. O que Alencar preza não é tanto uma sociedade de cor branca, mas uma sociedade moldada pela civilização. Porém, para que essa fusão fosse eficaz era necessário que o negro passasse completamente pelo processo civilizatório da escravidão. Isso implicaria em submissão e dominação sobre o escravo negro ainda por um bom período de tempo. Significaria também que todo o processo civilizatório em prol da raça africana seria intermediado por seus dominadores. Significaria por fim, a preservação e reprodução da toda vertente política conservadora predominante no Império.

Em Alencar, a escravidão não foi um fato invisível, como comumente ocorreu com os autores românticos. Exemplo disso são suas peças teatrais *O demônio familiar* (1857) e *Mãe* (1860) e o romance *O tronco do ipê* (1871). Apesar de partilhar das concepções racistas de seu tempo, não vemos uma defesa da escravidão pura e simplesmente, mas uma análise acurada dessa instituição, fundada em concepções antropológicas e políticas. Para ele, a escravidão – “pecado da civilização” (ALENCAR, 1867-1868, p. 39) – teria, no Brasil, uma missão a cumprir: produzir o *amálgama* das raças, civilizando o negro a partir do trabalho e do seu contato com uma “raça culta”. A partir daí 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. Não muito diferente do que ocorreu com a representação do índio, que teve de escolher o extermínio para transformar-se em herói, o negro haveria de se sacrificar para adquirir o direito à emancipação.

Muitos dos argumentos de Alencar sobre a emancipação estão em seus discursos proferidos na tribuna da Câmara dos Deputados, particularmente, entre os anos 1870 e 1871. Apesar de crítico da escravidão, foi contrário à Lei do Ventre Livre, de 1871, pois acreditava que a emancipação deveria ser levada a cabo pela Nação, através de uma revolução social dos costumes. Criticando a posição do governo em



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

tentar instituir uma lei nesse sentido, afirmou: “será a própria Nação que, por meio de sacrifícios parciais e esforços comuns, realizará essa reforma e dará espontaneamente esse belo exemplo de respeito à civilização moderna” (ALENCAR, 1977, p. 187). O intuito de Alencar era a instituição de uma liberdade que simbolizasse civilização.

Seja pelo embaraço gerado pela presença da escravidão que silenciou aqueles que defendiam o engajamento do país na civilização ocidental, seja pela proposta de subsunção da escravidão à idéia de civilização, realizada por José de Alencar, a tentativa de uma construção particularista de valorização da nacionalidade não esteve e, talvez, em nenhum momento tenha se colocado em contraposição ao ideal de civilização ocidental, fundado em padrões europeus e que se pretendia universalista. No caso do literato cearense, aspectos particularistas e universalistas entrecruzaram-se: de um lado, apresentou a escravidão e a miscigenação como instrumentos do progresso humano universal, de outro, percebeu como esses elementos estariam imbricados com as particularidades culturais da Nação. Diretamente relacionada com o reconhecimento do *status* de civilização do Império do Brasil, a proposta de Alencar foi unívoca: unir numa mesma matriz, progresso e identidade.

Bibliografia

ALENCAR, José de. **Ao Imperador, novas cartas políticas de Erasmo**. Rio de Janeiro: Typografia de Pinheiro & Comp., 1867-1868. Extraído em 19 de maio de 2011: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00175510#page/1/mode/1up>.

_____. **Ao povo, cartas políticas de Erasmo**. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Typografia de Pinheiro & Comp., 1866. Extraído em 19 de maio de 2011: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00175430#page/1/mode/1up>.

_____. **Discursos parlamentares de José de Alencar**. Brasília: Câmara dos Deputados, 1977.

_____. **Obra completa**. São Paulo: Editora José Aguilar LTDA, 1960.



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais
Diversidades e (Des)Igualdades
Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.
Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II
Campus de Ondina

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

CARVALHO, José Murilo de. *Entre a autoridade e a liberdade*. In. _____ (Org.). **Visconde do Uruguai**. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 11-47.

_____. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. **Revista brasileira de Ciências Sociais**. [online]. 1998, vol.13, n.38. Extraído em 12 de maio de 2010: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300004.

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

DORIS, Sommer. **Ficções de fundação**: os romances nacionais da América Latina. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, vol. I e II, 1994.

_____. **Os alemães**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

LOPES, Antônio Herculano. **José de Alencar, pensador social**. Trabalho apresentado no 33º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), Caxambu, 2009. Extraído em 06 de novembro de 2010: www.anpocs.org.br/portal/component/option,com_docman/task,cat_view/gid,82/limit,10/limitstart,0/order,date/dir,asc/.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O tempo saquarema**. São Paulo: Hucitec; Brasília: INL, 1987.

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



» XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais

Diversidades e (Des)igualdades

Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Universidade Federal da Bahia (UFBA) - PAF I e II

Campus de Ondina

RIBEIRO, Renato Janine. Iracema ou a fundação do Brasil. In. FREITAS, Marcos C. (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Universidade São Francisco; Contexto, 1998.

SCHWARCZ, Lilia. Moritz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SOUZA, Jessé. Elias, Weber e a singularidade cultural brasileira. In. **Dossiê Norbet Elias / Frederico Neiburg... [et al.]**; Leopoldo Waizbort (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 63-88.

TORRES, Alberto. **O problema nacional brasileiro**. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978.

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