

## Uma claridade sobre o homem do trópico: a Revista *Claridade* e o lusotropicalismo

Pedro de Andrade Matos

### **Pedro de Andrade Matos**

é doutorando em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica de Minas (PUC-Minas).

E-mail: matooscv@hotmail.com

### **Resumo**

O objetivo deste artigo é analisar a criação da revista literária cabo-verdiana *Claridade: Revista Artes e Letras* (1930-1960) e as similaridades absorvidas pelos seus principais autores e fundadores com os escritores nordestinos brasileiros, essencialmente das ideias matriciais das obras de Gilberto Freyre (1930). Dentre elas, a proposta teórica do lusotropicalismo. Para isso, o artigo propõe um recuo no tempo, a partir do colonialismo do século XIX, para desacoplar o lusotropicalismo em “trópico” e o “homem do trópico”, como forma de oferecer substratos analíticos que contrastarão com o homem português forjado na referida proposta teórica de Freyre, e conseqüentemente de suas reverberações na revista *Claridade* para a criação do homem crioulo.

### **Palavras-chave**

Brasil; Cabo Verde, Lusotropicalismo; Revista Claridade; Trópico.

### **Abstract**

The goal of this paper is to analyze the creation of the cape verdean literary magazine *Clarity: Magazine of Arts and Letters* (1930-1960) and the similarities absorbed by its main authors and founders with northeastern Brazilian writers, primarily the matrix ideas of the works of Gilberto Freyre (1930). Among them the theoretical proposal of Lusotropicalism. For this, the paper proposes a return in time, from the colonialism of the nineteenth century, to disengage the Lusotropicalism in “tropical” and “man of the tropics”, in order to provide analytical substrates that will contrast with Portuguese man forged in that theoretical proposal of Freyre, and consequently its reverberations in the *Clarity* magazine to create the Creole man.

### **Keywords**

Brazil; Cabo Verde; Clarity Magazine Lusotropicalism; Tropic.

### Introdução

A região é uma “construção política”, “uma ilusão” (BOURDIEU, 1992). Dessa maneira, ao cunharem o trópico, notadamente a Costa Ocidental Africana como “degredo” (LEBRE, 1939), os europeus inventaram uma região que indicava infelicidade e uma vida instável. Região essa habitada por bárbaros das sociedades atrasadas, cabendo à civilização europeia a missão de resgatá-los do estado de escuridão e levando-lhes a luz. Missão delegada somente àqueles que possuíam uma vocação missionária; capazes de se embrenharem e se aclimatarem ao ambiente supostamente inóspito do trópico.

Como a própria ilusão que esconde a realidade, a referida missão se constituiu em um subterfúgio para conformação de interesses econômicos e imperialistas do colonialismo do século XIX, destruindo os territórios e massacrando os povos africanos, além de submeterem a sua cultura a uma condição de subalternização.

Essa destruição causou uma reação em várias dimensões. No plano literário e científico surgiram diversos trabalhos combatendo visões estereotipadas e construindo um pensamento alternativo desvencilhado do arquétipo europeu. Para esse trabalho, importa a expressão literária da década de 1930, que testemunhou a gestação da literatura como uma arma de combate para os movimentos regionalistas e nacionalistas.

Para tal, o artigo visa analisar a criação da revista literária cabo-verdiana *Claridade* (1930-1960) e as semelhanças absorvidas pelos seus principais escritores e fundadores com os escritores nordestinos brasileiros, essencialmente as ideias matriciais das obras de Gilberto Freyre, da década de 1930, dentre elas, a sua proposta teórica do lusotropicalismo. Para isso, o artigo propõe um recuo no tempo, mais concretamente, no colonialismo do século XIX, para desacoplar o lusotropicalismo em o “trópico” e o “homem do trópico”, como forma de oferecer substratos analíticos que contrastarão com o homem português forjado na referida proposta teórica de Freyre e, conseqüentemente, de suas reverberações na revista *Claridade* para a criação do homem crioulo.

O artigo encontra-se dividido em cinco seções, além da introdução e conclusão. A primeira aponta para a visão dos europeus, mais concretamente dos portugueses, acerca da região do trópico e de seus habitantes, notadamente da Costa Ocidental Africana. A segunda seção e as subseções concentram-se na criação da revista *Claridade*, apresentando as similaridades absorvidas do lusotropicalismo e as suas leituras sobre o homem do trópico, contrastando-as com as do homem português na mesma região.

A terceira seção reserva-se à viagem de Gilberto Freyre a Cabo Verde, e analisa como os constrangimentos sócio-históricos interferiram nas suas impressões sobre o país. A quarta seção retoma a discussão da seção anterior, enquadrando Cabo Verde em outra leitura face ao lusotropicalismo. Por fim, a quinta seção objetiva entender como o regime salazarista se apropriou dessa teoria para a construção de uma “diplomacia luso-tropical”.

### 1. O trópico e o homem do trópico

509

As primeiras impressões e descrições sobre o trópico, especialmente a Costa Ocidental Africana, em razão da sua composição climática – tão árida e tão quente – era concebida como “sinônimo de degredo”<sup>1</sup> (LEBRE, 1939: 12). Por essa razão, constituiria um espaço de aprisionamento de pessoas que cometiam crimes contra Portugal<sup>2</sup>. Nos termos de Abel de Andrade, professor português de Direito Penal, degredo era “residência obrigatória do delinquente numa colônia, isto é, num país de civilização inferior sobre o qual a mãe pátria exerce domínio político” (TOMA, 2006: 440).

Dessa definição se extrai o termo “civilização”, tão importante que demarca quem vive e quem morre. Quem morre é o *outro*, nas palavras de Azevedo (1939): “a civilização é a morte dos outros.” É “a substituição duma raça inferior, ou em evidente paragem sob o ponto de vista de evolução, por outra que se encontra numa fase mais adiantada” (AZEVEDO, 1939: 17). É a *morte* no sentido de destruir um mundo de valores e um modo de vida, “não reconhecer aos colonizados uma dignidade humana igual àquela conferida ao homem branco europeu” (VILLEN, 2013:51). Nesse sentido, é também a morte do próprio civilizado, na medida em que ele amputa a possibilidade de interação e de comunicabilidade, definindo-se no seu único parâmetro.

A definição da civilização numa perspectiva antitética apontaria que o trópico fosse habitado por homens brutos e indevidados, de natureza hostil e amesquinhadora (PRADO JÚNIOR, 2000). Para Vicente Ferreira, ex-Alto Comissário Português e Governador-geral de Angola (1929-1928), de tão atrasados que eram os africanos, Portugal teria enormes dificuldades em colonizá-los, já que eram nada mais que “grotescas imitações de homens brancos” (LEME, 2011:16). Na verdade, tais enquadramentos vieram de séculos antes. Para o navegador veneziano Luis de Cadamosto (1432-1488), apesar da simpatia, os africanos eram gente pobre, sobretudo, mentirosos, ladrões e grandes traidores (PERES, 1988).

Não sendo um paraíso, a permanência portuguesa nos trópicos só seria justificada pelos recursos naturais (PRADO JUNIOR, 2010). Por conta disso, forjou-se a ideia da missão civilizadora (1870-1930), mas que se confirmou ser um subterfúgio para conformação de imperativos econômicos (JERÓNIMO, 2010). Para tal, a colonização do século XIX encarnou uma nova roupagem: ocupação e exploração dos territórios e eliminação dos habitantes africanos.

Nesse contexto, o uso da violência se enquadra como instrumento da realização da *morte dos outros*, ao justificar a existência do *outro* como uma ameaça real ou potencial ao civilizado, ou então, uma ameaça para a alma do próprio bárbaro, que precisaria ser salva. Enquanto isso, o que se testemunhou no referido século foi a maior destruição física do continente, plasmada de “partilha da África”, no âmbito da Conferência de Berlim (1884-1885).

A escolha do termo “partilha” não foi acidental, ela coroaria uma noção de comportamento civilizatório. Pois, a ideia reinante era a de que somente o civilizado conseguia partilhar e levar para o bárbaro os benefícios da civilização, do cristianismo e do comércio. Contudo, como um termo antagônico ao que realmente aconteceu nos territórios africanos e fidedignos à história, é mais correto afirmar: “assalto à sua soberania, independência e seus valores culturais” (BOAHEN, 2010: 3). De modo que, não é “partilha”, uma vez que a herança é tomada de maneira violenta dos legítimos donos.

Como reação, pensou-se na luta como o antídoto para barrar a violência, e a subalternização sistemática da cultura do homem do trópico. A partir desse momento, a arte surge como arma de luta e de combate/resistência dentro de um ambiente ríspido, avesso à crítica e negação. Forjou-se uma literatura constrangida por um ambiente de ditadura colonial, que passa a resgatar o sentimento de pertencimento, ou projetar o sonho, por vezes com tons de romantismo, por vezes com tons de realismo em perspectiva refletiva para se pensar a ontologia do homem do trópico.

510

Nesse sentido, mostra-se relevante analisar o surgimento da revista literária *Claridade* lançando luz sobre o seu compromisso com o próprio nome que carregou, assim como demonstrar e considerar as leituras recebidas de escritores nordestinos brasileiros, principalmente da proposta lusotropicalógica de Gilberto Freyre. Essa comparação se justifica pois tanto a revista quanto a obra freyriana da década de 1930 apresentam uma leitura diferente daquela acima, sobre o homem do trópico.

## 2. Revista *Claridade* e o lusotropicalismo

### 2.1. A luz da claridade

Em Cabo Verde, o século XIX testemunhou a germinação de uma geração de intelectuais formada em seu território (filhos da terra), no Seminário Liceu de São Nicolau (1866-1917) que conjugava, de acordo com o próprio nome, a formação do sacerdócio e da academia. Todavia, a sua demasiada carga de ensinamento religioso foi criticada e se estabeleceu uma escola laica no Liceu São Vicente (1917). O próprio Padre Correia entendia a necessidade de um ensino que transcendesse preceitos teológicos e morais; “é preciso educá-los no trabalho que os torne capazes de prover a sustentação de famílias que não de constituir, e elevá-los a um nível intelectual em que possam preservar o fruto dos estudos que fizeram nas aulas de leitura” (CORREIA, 1936:39).

Por outro lado, o contexto socioeconômico das ilhas, caracterizado pela fome e severas secas, serviu de pano de fundo para a construção de um pensamento intelectual sensível ao tema da fome, seca, e conseqüentemente a emigração. Ademais, a derrocada do sistema de morgadio, e concomitantemente à formação do sistema de pequenas propriedades, permitiu-lhes a contemplação de privilégios sociais até então barrados, principalmente o ensino formal. Essa mudança culminou na formação de uma elite letrada, que se apresentou como assimilado *status* que passa a ter uma importância estratégica no processo de negociação política de Cabo Verde (RESENDE, 2015).

Dentro dessa transformação, adiciona-se o surgimento da imprensa que determinou a circulação das ideias desses autores (RESENDE, 2015). Na verdade, a imprensa local cumpriu um papel relevante na medida em que costurava um editorial crítico e independente no espectro cultural e, numa escala maior, passou a contribuir decisivamente na disseminação das propostas das organizações e movimentos políticos, com mais notoriedade em outros países africanos (OLORUNTIMEHIN, 2010).

Esse quadro fomentou a criação da primeira revista literária cabo-verdiana, *Claridade* (1930-1960)<sup>3</sup>. A revista tinha como objetivo a afirmação da caboverdianidade, exaltando a língua crioula e os hábitos do homem cabo-verdiano. Embora amplamente estudada, poucos estudos pairam sobre o porquê do nome “claridade”.

Apontamentos indicam a influência do grupo de esquerda argentino “Claridade” e/ou

da influência do grupo francês “Clarté”, ambos reconhecidos em Cabo Verde, à época. Ou então, “claridade” como tomada de consciência, diferentemente da Negritude, que foi corroborado por Manuel Lopes, em 1999: “para eles era uma questão de negritude, mas para nós uma questão de claridade. Era um movimento de *finca pé na tchon*”<sup>4</sup> (BATALHA apud RESENDE, 2015: 79).

511

A ideia da claridade se apresentou de maneira ambígua, ao mesmo tempo em que conferia a voz aos subalternos, enquadraram-nos numa origem inferior, da qual precisavam ser transportados da escuridão, passando pela penumbra, e chegando à luz. Na dimensão literária foi no sentido de desvelar as singularidades das ilhas: “a claridade que surge, dando forma às coisas reais, apontando o mar, as rochas escalvadas, o povo a debater-se nas crises, a luta do cabo-verdiano [...] enfim, a terra e o povo de Cabo Verde” (CABRAL, 1978: 27). A claridade permitia novas possibilidades estéticas, mas, essencialmente, retirava os homens da penumbra, da passividade: “de pessoas que apenas *são vistas* a pessoas que *veem*” (PAULA, 2005: 94- 95. Grifos do autor). Esses detalhes ganhavam clareza juntamente com o uso da máquina fotográfica.

Essas inovações estéticas estavam sendo incorporadas pela poesia brasileira, a partir de uma valorização formal de ritmos africanos. Nesse sentido, ao dialogar diretamente com escritores nordestinos brasileiros, Cabo Verde realizou uma dupla travessia do Atlântico (PAULA, 2005).

Na verdade, Brasil e Cabo Verde já haviam ensaiado, antes mesmo de um diálogo literário, um diálogo político. Na véspera da independência brasileira, havia um movimento local em Cabo Verde (Praia – sede política e administrativa de Cabo Verde) com a pretensão de desanexar o país e se juntar ao Brasil independente, como registra uma carta do então governador, João da Matta Chapuzet, à Coroa Portuguesa, a 17 de Maio de 1823:

[...] antes de desembarcar nesta Villa da praia, tive noticia, que algumas pessoas alucinadas tinham procurado iludir os Povos, fomentando hun partido a favor do Brazil [...] este projecto sendo novo, não tinha podido vigorizar-se ainda, e não encontrando todo o apoio, que esperavão, tanto na vila da praia, como na maior parte do interior desta ilha, cahio por terra com a minha chegada (CONSELHO ULTRAMARINO apud PEREIRA, 2011: 58).

Essa ligação não é tão destacada pela literatura especializada, diferentemente da literária. De fato, várias obras de escritores nordestinos brasileiros foram lidas e serviram de referência para criações literárias dos escritores cabo-verdianos, tais como: Manuel Bandeira (1886-1968), Graciliano Ramos (1892-1953), José Lins do Rego (1901-1957), Jorge Amado (1912-2001), Gilberto Freyre (1900-1987), entre outros.

Obras importantes, como o *Chiquinho* (1947) de Baltasar Lopes (1907-1989) dialogam com os romances do *Ciclo da Cana-de-Açúcar* (1932-1943), de José Lins do Rego. O mesmo escritor cabo-verdiano descreve o “alumbramento” diante do poema: “*Evocação do Recife*”, de Manuel Bandeira, que se assemelhava à sua pequena aldeia Ribeira Brava. Esse escritor brasileiro foi muito importante para pensar a proposta da revista. A ideia do alumbramento, que carrega a dimensão de luminosidade, ou de iluminação, serviu de guia e de orientação à nova literatura que poderia emergir em Cabo Verde (PAULA, 2005. Grifos do autor).

Graciliano Ramos, em sua descrição “nua e crua” da obra *Vidas Secas* (1937), também causou influências marcantes. Além dessas, as obras de Gilberto Freyre, da década de 1930: *Casa Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e mucambos* (1936), *Nordeste* (1937),

influenciaram profundamente os intelectuais e escritores cabo-verdianos. Todavia, constituíam similitudes, e não dependência por parte dos escritores de Cabo Verde (PAULA, 2005).

512

De fato, o Brasil, diferentemente de Portugal, oferecia semelhanças sócio-históricas e ecológicas para uma interpretação identitária cabo-verdiana. Ademais, escritores como Baltasar Lopes da Silva estavam à procura de auxílios metodológicos que pudessem aclarar a formação social das ilhas, e até mesmo de uma perspectiva teórica para a gênese da revista *Claridade*, referências encontradas nas obras de Freyre da década de 1930, e em sua proposta teórica do lusotropicalismo, na obra: *Casa Grande & Senzala* (1933).

## 2.2. O homem português e o lusotropicalismo

As obras de Gilberto Freyre, da década de 1930, constituem um modernismo singular, diferentemente daquilo que estava acontecendo em São Paulo e no Rio de Janeiro (BENZAQUEN, 1994). Para compreender essa singularidade é preciso voltar ao final do século XIX em que era reinante, no marco das Ciências Sociais, “a pretensão do seu caráter universal, e a mera transposição de esquemas analíticos, com os riscos que isso envolve” (HUGON, 2009: 12).

O pensamento inicial das Ciências Sociais no Brasil apresentou um esquema de categorias europeias, em especial o social-darwinismo de Spencer e de Comte. Naquele contexto, assumiu-se o topo do debate científico, para entender a singularidade brasileira, atrelada ao ambiente climatológico, o conceito de raça. Difundiu-se uma ideia de que o *negro* e o *índio* configurariam “obstáculos para a civilização”, e embora constituíssem os bastidores da formação social brasileira, cabia ao branco o papel mentor, como a raça superior, “na construção da civilização brasileira” (ORTIZ, 2006).

Nos anos de 1930, Gilberto Freyre introduz a ideia da “mestiçagem”, que conferiu um avanço qualitativo, referente à identidade brasileira. O mestiço sai da sombra e do negativismo e passa à perspectiva relevante, sendo visto como um “processo positivo” da formação social brasileira, da “constituição ideal do homem moderno para os trópicos” e como uma obra do povo português (CASTELO, 2011:2).

A análise sai do prisma racial e recai no prisma cultural. Dessa forma, ao eliminar dificuldades colocadas pelo prisma racial, Freyre povoa o campo de uma “harmonia racial”, “sociedade mestiça”, uma obra do povo português: “o único de origem europeia capaz de entrar verdadeiramente em relação com o ambiente e a população tropical” (VILLEN, 2013: 88).

Embora o autor insira o Brasil numa referência cultural muito maior, de valores espanhóis e portugueses, o espírito do povo brasileiro pareceu encarnar três características importantes da civilização portuguesa: a “mobilidade”, a “miscibilidade” e a “aclimatibilidade”, além do “cristianismo português”<sup>5</sup>, forjando assim a noção de plasticidade: um legado dos trópicos (LEME, 2011; CASTELO, 2011).

Esses elementos representam o “modo português de estar no mundo” – afirmação de Adriano Moreira, nos anos de 1950 – e destituem o português do racismo, autenticando-o como disposto a conviver com outros povos e culturas (CASTELO, 1999). Assim sendo, tornou-se pertinente o estudo do homem português e da sua cultura nos trópicos, ao ponto de se propor uma “subciência” que estudaria o modo português de estar e se relacionar nos trópicos (CASTELO, 2011: 269), partindo do Brasil como a ancestralidade portuguesa e obra maior do engenho do colonizador. Além disso, essa “subciência” tinha uma hipótese a fatos observáveis: uma vasta periferia rigorosamente empírica

e uma metodologia, referente ao tempo na sua dimensão divina, e sendo o fator preponderante sobre o espaço, ou seja, “atuação no trópico do homem lusitano e da civilização europeia” (FREYRE, 1958: 62).

513

Essa noção do tempo é importante na medida em que a história passa a ser vista como uma síntese de tempos simultâneos. Nesse contexto, as classes sociais se constituem como uma ilusão. Por conseguinte, entre o senhor e o escravo reinava a diferenciação e não a oposição, e a Senzala não constituía um antagonismo à Casa-Grande (LEME, 2011). Por fim, as ferramentas para comprovar a teoria abarcavam produtos alimentares, a culinária, o vestuário, a habitação e os hábitos de higiene (CASTELO, 2011). Esse esquema teórico e metodológico serviu de parâmetro para os escritores claridosos analisarem a formação social cabo-verdiana.

### 3. O mestre nos desiludiu: Freyre em cabo verde

A grande contribuição de intelectuais e escritores cabo-verdianos dessa geração foi o forjamento do “homem crioulo”. “Vivem nas ilhas do arquipélago portugueses: brancos, prêtos ou mestiços”. “Chamam-se todos, com orgulho, creoulos”. “Falamos a nossa língua, pensamos e sentimos, cantamos e rezamos como nós” (CASIMIRO, 1935: 11).

A mestiçagem passa a ocupar um espaço analítico importante no entendimento do regionalismo cabo-verdiano, e sobretudo da sua cultura (ANJOS, 2004). Cabo Verde se situava como o “melhor resultado da transmissão dos valores da civilização aos povos colonizados” (BARROS, 2010: 22). O escritor Baltasar Lopes realçava os benefícios da colonização portuguesa, e que, por conseguinte, o país apresentava uma dívida “à nação admirável que nos gerou” (LOPES apud RESENDE, 2015:76. Grifos da autora).

Esses escritores absorveram também a ideia do tempo como uma utopia. Isto é, a saudade do tempo que se foi, ou daquele que virá; influência, em parte, do poema: *vou-me embora para pasárgada* de Manuel Bandeira, no livro *Libertinagem* (1930). Enquanto a situação impingia um sentimento de *querer ficar e ter que partir, querer partir e ter que ficar*, a poesia constituía a forma de “matar a saudade”.

Se o Brasil representava a criação do homem português na América do Sul, Cabo Verde a representaria pela África, constituindo uma prova cabal da extensão e adaptação portuguesa nos trópicos. Ambos foram considerados espaços de civilização “fecundos de réplica dos valores e das virtudes lusas” (BARROS, 2010), o que instigou Freyre a visitar Cabo Verde, Luanda, Bissau, Lourenço Marques (atual Maputo), entre 1951-1952. O tempo total da viagem foi de somente seis meses. Após essas viagens, Freyre condensa e confirma a sua intuição e a sua proposta científica de lusotropicalogia (CASTELO, 2011).

Sob o convite de Sarmiento Rodrigues, então ministro do Ultramar do Salazar, Gilberto Freyre vai à busca do *cidadão português*. Em Cabo Verde, onde era esperado ansiosamente pelos seus leitores e admiradores, permaneceu um dia em cada uma das três ilhas visitadas: Santiago, Sal e São Vicente. Em 1953, publica o livro: *Aventura e Rotina, sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Após a estada em Cabo Verde, o autor pernambucano afirmou: “Cabo Verde não se tratava de um caso bem-sucedido do mundo tropical” (BARROS, 2010: 31).

Para entender essas impressões é necessário analisar o processo de transposição de elementos teóricos e metodológicos. Nesse processo o conteúdo simbólico é estrangulado por elementos locais. A circulação dos textos despidos de seu contexto, e desintegrado do seu campo de produção cria distorções e mal entendimento (BOURDIEU, 2002).<sup>6</sup>



Talvez, Freyre tivesse caído fatalmente no seguinte provérbio africano: “Quem for à África e passar um dia escreve um livro, quem for e passar um mês escreve uma página, e quem for e passar um ano escreve nada”. Este provérbio resume a complexidade das sociedades africanas, o quanto um olhar superficial pode condenar o escritor viajante.

514

Isso é importante, pois a crítica dos cabo-verdianos foi ao “cronista viajante e não suas ideias expressas no conjunto da obra do sociólogo” (RESENDE, 2015: 113). Ao prefaciar o livro, Costa e Silva anota: “[...] parecia haver a intenção de que não visse a África e os africanos, mas tão-somente o que se fizera português na África” (SILVA apud PEREIRA, 2011:34). Uma boa parte de seus admiradores cabo-verdianos via a sua obra de maneira apaixonada, limitando-se a entender de maneira holística o lusotropicalismo e o seu alicerce na sociedade brasileira, maneira essa que, inclusive, os levou a cair em semelhante erro.

Na verdade, o alicerce histórico do edifício social brasileiro era frágil. O negro era um ator coadjuvante numa peça social trágica, e não gozava dos benefícios sociais. Na ornamentação do palco cultural, elementos da sua cultura eram postos de lado, juntamente com a sua fala. Esse quadro foi aprofundado pela política de *branqueamento*, no final do século XIX, tendo reflexo inclusive na política externa do Brasil com o continente africano, desaguando em um “esquecimento” da África, preterindo a construção de uma sociedade fincada nos valores europeus (SARAIVA, 1994).

Daí, de acordo com Guerreiro Ramos, através da sua tese acerca da redução sociológica, uma vez que o preconceito em relação ao negro provinha da sua cor, caberia a ele realizar a sociologia da questão racial, capacitando-lhe a ter uma consciência da sua própria negritude (FILGUEIRAS, 2012).

Esse processo revelaria a condição subalternizada do negro desde a sua ancestralidade, especialmente a partir do tráfico negreiro. Contudo, Gilberto Freyre retira do sistema escravagista aquilo que é o seu motor, que é “um sistema social, de estruturas contraditórias e de exploração”. Nesse sentido, não se fabricaria poesia negra enquanto existisse a escravidão, impedindo que “essa poesia se mostrasse, afastava-a, escondia-a no escuro da senzala” (BASTIDE, 1997: 30).

Além disso, a noção de civilização portuguesa é tributária da “*mission civilisatrice*” francesa, que pressupunha uma separação temporal. O civilizado era o moderno e o avançado, enquanto o bárbaro era o arcaico, o primitivo. Ou seja, uma diferenciação cronológica. E mesmo este se mostrou um mito. O homem africano não é um prisioneiro “de um processo estático ou de um retorno cíclico... o tempo é o lugar onde o homem pode, sem cessar, lutar pelo desenvolvimento de sua energia vital” (HAMA; KI-ZERBO, 2010, p. 33). Ademais, a noção do tempo divino engole os detalhes e os “absurdos” fabricados pelo homem no seu próprio tempo, enclausurando os seus pares em um estado de submissão. No caso da África, a abordagem diacrônica fazia com que a historiografia africana se desprendesse da etnologia colonial e passasse a fazer parte da História da humanidade (DIOP, 1981).

Na África, o colonialismo se constituiria como o pano de fundo. De fato, a “atividade do branco, a religião nova, outros costumes, outra língua desfiguravam o filho da África” (CASIMIRO, 1935:10) e que, “numa região condenada à maldição do trabalho e à praga da escravatura” não haveria civilizado (CORREIA, 1936: 12).

Para se tornar um homem civilizado, o africano deveria se comportar como *um cidadão português*. É português qualquer indivíduo “social e culturalmente português; e que tanto pode ser amarelo, pardo, vermelho, preto como branco” (FREYRE apud CASTELO, 2011:



270). Havia algumas prerrogativas, entre elas: falar corretamente a língua portuguesa, exercer alguma profissão, ter bons hábitos de comportamento. Paradoxalmente, se essas mesmas prerrogativas fossem aplicadas aos portugueses, nesse período, eles não seriam civilizados: “em Portugal, o índice de analfabetismo era de cerca de 30%, taxa europeia mais elevada da época” e o país enfrentava uma dura realidade econômica, abrigando uma massa enorme de desempregados (VILLEN, 2013: 100).

515

Todavia, o continente africano surge, no âmbito da identidade cabo-verdiana, como um pêndulo<sup>7</sup>. Isto é, em alguns momentos serve para afirmar o distanciamento em outros para a proximidade ou pertencimento (ANJOS, 2004). O próprio Gabriel Mariano (1959) havia apontado a seletividade do grupo desses intelectuais, principalmente por se limitar aos cabo-verdianos brancos, e questionava se o mundo que o português criara no trópico era “uma casa onde o negro e o mulato se sentem hóspedes [...] ou se integram como familiares?” (MARIANO apud RESENDE, 2015).

Nesse sentido, a claridade é ofuscada pela escuridão da escravidão, essencialmente por esconder a dominação colonialista portuguesa. Alguns dos fundadores da revista, tal como Baltasar Lopes da Silva, não conferiu uma atenção merecida à herança cultural africana para as ilhas de Cabo Verde, indicando que embora povos de diferentes raças se misturem, “a predominância é do mais forte e do mais civilizado” (SILVA apud RESENDE, 2015: 111). No mesmo pensamento, a própria língua crioula, a qualificadora do homem crioulo, ficou numa condição de inferioridade, visto como um dialeto, “uma ferramenta rudimentar”, comparada à “evoluída e sofisticada língua portuguesa”.

Embora Baltasar Lopes reconhecesse não dispor de tantas informações sobre elementos africanos, principalmente o batuque, e por conhecer, em Santiago, somente a capital (Praia) (BARROS, 2010). Para outro escritor da revista *Claridade*, João Lopes, a Ilha de Santiago constituía uma situação paradigmática em relação às demais ilhas, por conservar um “ethos africano”, e, portanto, não ter se beneficiado dos resultados da miscigenação (RESENDE, 2015).

Em alguma medida, esse quadro interferiu para que o país não fosse incluído no *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa* (1953). Somente em 1958 é incluído por uma postura política mais saliente dos claridosos, diferentemente da ligação íntima entre os movimentos culturais e os movimentos políticos para o caso de Angola (FURTADO, 1994). Porém, Cabo Verde, distintamente de Angola, Moçambique e Guiné-Bissau – palcos de luta pela libertação nacional, na década de 1960 – não foi incluído no Ato Colonial (1930), na Lei Orgânica do Ultramar (1953) e no Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas (1954).

Para alguns críticos, a ideia do tempo divino ludibria o próprio homem, e o convence a postergar, ou o convida à nostalgia, “substituindo as agruras do tempo presente” (PAULA, 2005: 65). Nesse contexto, surge uma geração de “inimigos do rei” que não vai para Pasárgada, posição de Ovídio Martins, no livro *Gritarei Berrarei Matarei - Não vou para Pasárgada* (1973), atitude semelhante no nível continental adotado pelo Movimento Negritude.

Por fim, em Cabo Verde o clima tornava difícil a fixação do português nas ilhas. Inclusive, poucas mulheres portuguesas estavam dispostas a enfrentar o clima árido das ilhas. Nesse sentido, Gabriel Mariano (1959) indicava que, pela sua singularidade, Cabo Verde não se encaixaria numa extensão brasileira, e que elementos similares (presença de mestiçagem, ascensão econômica, do homem de cor) produziram naquele país outros efeitos (RESENDE, 2015).

#### 4. Cabo Verde: uma nação crioula

516

Cabo Verde se constituía “paradigma da miscigenação” (LUCAS, 1997). No século XVII já havia uma elite branca “da terra”, que controlava a política e a economia das ilhas (PEREIRA, 2011). Os mestiços ocupavam cargos importantes na administração e substituíram os portugueses: “há aqui clérigos e cônegos tão negros como Azeviche, mas tão educados, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e morigerados que podem fazer inveja aos das nossas catedrais” (VIEIRA apud COSTA; LACERDA, 2007: 101).

O país africano antecedeu o processo que seria testemunhado no Brasil. Realmente, como revela o antigo embaixador do Brasil em Cabo Verde, Vitor Paim Gobato, ao seu homólogo e historiador, Daniel Pereira: “o Brasil é, bem antes, um pedaço de Cabo verde” (PEREIRA, 2011: 30. Grifos do autor). Vale lembrar que Cabo Verde havia funcionado como um laboratório para plantas, animais e homens que, só depois de adaptados ao clima do trópico, e os escravos *ladinizados*,<sup>8</sup> eram enviados a outras paragens da influência política de Portugal.

O papel direto da estruturação da sociedade em Cabo Verde foi atribuído ao negro e ao mulato, antagonicamente ao que aconteceu no Brasil. Ou seja, tratou-se de uma criação genuinamente cabo-verdiana, que seria mais bem compreendida caso levasse em conta o mundo crioulo, a caboverdianidade; ou tivesse se lambuzado naquilo que ele mesmo propalou no seu manifesto regionalista de 1926, quando referenciou a gastronomia nordestina brasileira e a sua gente.

Freyre haveria de provar os pratos típicos: a *katchupa* (cachupa) *djagacida*,<sup>9</sup> provado dos doces de papaia, de *azedinha*; ou apreciado o *grogú* (aguardente) da ilha de Santo Antão, embalado ao som do *batuque*; que preservavam a alma crioula. Entretanto, Freyre reduziu a língua crioula a um “português mal falado”, que “deforma a língua portuguesa”, tornando-se incompreensível tanto para um brasileiro quanto para um português. Enquanto que para outro escritor máximo da revista *Claridade*, Manoel Lopes, é a língua crioula que guarda a alma do povo cabo-verdiano. Compreendê-la permitiria descortinar outro mundo além daquilo imaginado pelos pressupostos lusotropicalistas (LOPES apud PEREIRA, 2011).

O cabo-verdiano radicado, mormente no interior, falava crioulo, ao passo que Freyre visitou somente a elite que morava na capital, e que falava português. De acordo com Mariano (1959), foi no *funco*, casa do interior, que se gerou a síntese das culturas, tendo, o negro, papel importante na sua apropriação (RESENDE, 2015). Portanto, o lusotropicalismo não constitui, de acordo com Mariano, o elemento criador do mundo crioulo, reservado tão somente ao homem crioulo. Se assim for, importa refletir sobre outras interpretações e sobre a operacionalização do lusotropicalismo, principalmente do Estado Novo português (1933-1974), no âmbito da “diplomacia lusotropical” do governo Salazarista.

#### 5. O sequestro do lusotropicalismo

No início da década de 1930 e 1940, o lusotropicalismo foi “rejeitado ou ignorado” pelo governo português, em razão da importância conferida à herança africana e árabe ao povo português, e da ideia da unidade de sentimento e de cultura entre os países precedentes às questões de soberania nacional (CASTELO, 1999).

A mudança veio nos anos de 1950, numa leitura “simplificada e nacionalista do lusotropicalismo” pelo regime Salazarista, com objetivo de legitimar a presença de Portugal em suas colônias “através da eliminação de formas arcaicas de exploração, e de discriminação, incentivando a integração multirracial” (CASTELO, 2011: 71).

Todavia, Freyre procurou libertar “as suas ideias da carga nacionalista e colonialista que o Estado Novo português lhes tentou imprimir”. Nesse sentido, “o lusotropicalismo – uma teoria forjada sobre espectros históricos, ao redor da imagem do homem português, costurada nos anos de 1930 – fora manipulado pelo campo político e reproduzido no campo acadêmico na pós Segunda Guerra Mundial” (FREYRE apud CASTELO, 199:115).

517

No argumento de Adriano Moreira, Ministro de Ultramar (1961-1963), Portugal possuía um *destino colonial*, tendo o país se apresentando como um “Estado-unitário”, abrangendo as possessões ultramarinas. Nesse contexto, a África portuguesa é apresentada como uma “parte orgânica de Portugal”, e o país considerado “uma nação africana” (VILLEN, 2013). Essa tese é apresentada em 1955 na ONU, para que o país continuasse exercendo poder sobre as suas colônias africanas.

Em seguida, Adriano Moreira apresenta duas leituras sobre o colonialismo: *Espaço Vital, e Missionário*, que à sua visão, a confusão derivada delas permitiria injustamente condenar o Portugal. “O primeiro destrói e aniquila a cultura, e o espaço do outro povo”. “O segundo, por sua vez, salva pela expansão da fé cristã”. Ou seja, Portugal era revestido por um espírito de expansão e de ética missionária cristã. Isso ilustra o afrouxamento com relação à questão da inferioridade racial, e exaltação da cultura, ideia pela qual, segundo Moreira, “são as culturas, e não as raças que têm vocação da eternidade” plasmando assim a ideia de uma cultura universal (MOREIRA apud VILLEN, 2013: 82).

Embora o lusotropicalismo, apropriado pelo Estado Novo português, não travasse o projeto de independência política das colônias (CASTELO, 2011), era aprovada, em 1960, na Assembleia Geral da ONU a resolução que reafirmava o princípio de autodeterminação dos povos e o fim do colonialismo. No mesmo ano, Salazar discursa na Assembleia Nacional de uma maneira diferente: “a ideia da superioridade racial não é nossa; a da fraternidade humana sim, bem como a da igualdade perante a lei” (COIMBRA, 1967: 95).

Nesse momento, há um esforço em incluir o princípio da igualdade racial e da harmonia da convivência racial como forma de destituir a ideia de que Portugal seria o “agressor dos tempos modernos”. A tentativa de Moreira foi demonstrar o quanto o império era cordial, fraterno, e que o título de barbaridade impingido ao país não passava de invenção. Ignorar o “benefício histórico” proporcionado às nações africanas, e através do processo de descolonização expulsar os portugueses constituiria um racismo às avessas (VILLEN, 2013: 66). Nessa perspectiva, a luta pela libertação nacional, e a descolonização, surge, ao mesmo tempo, como a única alternativa e como um antídoto endógeno ao estado febril e delirante do lusotropicalismo apossado pelo regime Salazarista.

### **Considerações finais**

O artigo criou um panorama sobre o qual foi tratado o tema para entender o trópico como uma região inventada, impingida como sinônimo de degredo, conseqüentemente habitado por bárbaros, o que conduziu a criação da missão civilizadora por parte dos europeus, como um projeto de resgatar os bárbaros da escuridão, apresentando-os à luz, e salvando as suas almas. Todavia, a missão almejava a conformação de interesses comerciais e imperialistas, aclarada sob a batuta do capitalismo do século XIX à procura de novas fontes de matérias-primas e novos mercados. Nesse contexto, a violência foi o instrumento utilizado não só para a *morte dos outros* e para o controle dos recursos e dos territórios, mas também para a subalternização da condição e da cultura do homem do trópico, que reagiu de diversas maneiras.

Dessa forma, forja uma literatura de combate com preocupação de se distanciar do arquétipo europeu que, erguida pelo movimento regionalista, exaltava o homem do trópico, oferecendo-lhe substratos para uma tomada de consciência da sua situação histórica. Nesse contexto, os escritores da revista *Claridade* (1930-1960), dialogando com obras de escritores brasileiros, notadamente as de Gilberto Freyre, da década de 1930, absorveram-nas para pensar a formação social das ilhas, logrando contribuições pioneiras para a afirmação da caboverdianidade, e do homem crioulo, plasmada no próprio nome com o objetivo de desvelar as singularidades das ilhas.

Ao introduzir a ideia da mestiçagem como uma obra do povo português, que apresentava características como a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatibilidade, forjando assim a plasticidade. Tendo o Brasil como uma referência da sua ancestralidade, Freyre acabou por apresentar um esquema metodológico e teórico muito importante para pensar a formação social de Cabo Verde, uma vez que ambos os países foram vistos como espaços profícuos da transmissão de valores e virtudes lusas.

Todavia, a leitura de Freyre, após a sua visita a Cabo Verde, apontando que o país não se encaixaria num caso bem-sucedido do mundo tropical, desiludiu os seus leitores e escritores cabo-verdianos. Na verdade, a transposição de conceitos cria distorções e é constrangida por contextos locais. A própria proposta lusotropicalológica de Freyre apresentava limitações e falhas, essencialmente por ignorar a lógica interna do sistema escravagista, que era de dominação e exploração. Falha também cometida por alguns dos escritores cabo-verdianos, ao desconsiderar a dominação colonial, e obliterando a designação feita pelos europeus sobre o trópico como uma região de degredo habitada por bárbaros.

Nesse viés, a ideia do tempo uno engoliu os absurdos que o sistema escravagista e o colonialismo produziram, de modo que a claridade passa a ser ofuscada pela escuridão da escravidão. Ademais, diferentemente da visão freyriana, Cabo Verde era uma nação crioula, que seria mais bem estudada caso se conhecesse realmente o homem crioulo que morava nos *funcos*, comia a *cachupa* e dançava o batuque. Este era o ambiente que preservava a alma crioula.

Por outro lado, o lusotropicalismo foi sequestrado pelo regime Salazarista, submetendo-o a uma leitura simplificada e nacionalista, como forma de legitimar a presença de Portugal nas suas colônias, recusando-lhes o direito de autodeterminação. Na oportunidade, a luta pela descolonização e a conquista da liberdade política surgem como antídotos endógenos ao estado febril e delirante do lusotropicalismo.

(Recebido para publicação em setembro de 2015)

(Reapresentado em novembro de 2015)

(Aprovado para publicação em outubro de 2015)

### Cite este artigo

MATOS, Pedro Andrade. Uma claridade sobre o homem do trópico: a Revista *Claridade* e o lusotropicalismo. **Revista Estudos Políticos:** a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e) anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol.6, N.2, pp. 507 – 521, setembro 2016. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.

**Notas**

519

1. O termo “degredo”, neste contexto, corresponde aos lugares onde se cumpriam as penas coloniais, entre os séculos XIX e XX. Essa prática durou até 1954, banida do Código Criminal Português pelo Decreto 39: 668.
2. Torna-se oportuno salientar o envio de alguns inconfidentes, no âmbito da Inconfidência Mineira (1792) à África para cumprir o degredo imposto pela Coroa Portuguesa. Entretanto, alguns tiveram oportunidades no exílio para iniciar uma nova vida e ocuparam cargos importantes na administração local. Para Cabo Verde foram José de Resende Costa e seu filho, que foram bem recebidos pelo João Diogo da Silva Feijó, naturalista e então secretário de Governo, no ano de 1783. Resende sucedeu interinamente, Feijó, em 1798, como secretário de governo.
3. Os fundadores da revista foram: Manuel Lopes, Baltasar Lopes da Silva (pseudônimo poético de Osvaldo Alcântara) e Jorge Barbosa.
4. “Colocar os pés no chão”.
5. Todavia, a exaltação do homem europeu nos trópicos e da mestiçagem não foi uma tarefa exclusiva do Gilberto Freyre, outros autores brasileiros e hispano-americanos precedentes a ele, principalmente da década de 1920, ocuparam desse assunto (BAGGIO, 2010).
6. Versão traduzida em português disponível em: <http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/ojs/index.php/enfoques/article/view/12/7er>. Acesso em 17 Nov. 2015.
7. Essas variações em relação à África podem ser mais bem entendidas nas obras de quatro autores claridosos selecionados por RESENDE (2015), quais sejam: Baltasar Lopes, João Lopes, Henrique Teixeira de Sousa e Gabriel Mariano.
8. Domesticação do escravo através do batismo e do ensinamento de técnicas e ofícios.
9. A Cachupa e a djagacida são uns dos pratos tradicionais da culinária cabo-verdiana, à base do milho.

**Referências bibliográficas**

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. “A condição de mediador político-cultural em Cabo Verde: intelectuais e diferentes versões da identidade nacional”. *Etnográfica*, v. VIII (2), 2004.
- AZEVEDO, F. A. de. “Mística Imperial”. *Cadernos Coloniais*, nº 17, 1939.
- BAGGIO, Kátia Gerab. “Intelectuais e identidades cultural: Iberismo, hispanismo e latino-americanismo no pensamento de Gilberto Freyre: ensaios e impressões de viagens”. In: BEIRED, JLB; BARBOSA, CAS. (Orgs.). *Política e Identidade Cultural na América Latina*. São Paulo: Editora UNESP/Cultura Acadêmica, 2010.
- BARROS, Víctor. “Imaginar Cabo Verde a partir da imagem do Brasil”. Rio de Janeiro: *Revista Estudos Políticos*, nº 0, 2010.

- BASTIDE, Roger. *Poetas do Brasil*. São Paulo: Edusp/Duas Cidades, 1997. 520
- BENZAQUEN, Ricardo de Araújo. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30, 1ª edição*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- BOAHEN, Albert Adu. "A África diante do desafio colonial". In: Boahen Albert Adu (Ed.). *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935, 2. ed. rev.* Brasília : UNESCO, 2010.
- BOURDIEU, P. "Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region, Language and Symbolic Power". Polity Press, 1992, pp. 220-251.
- \_\_\_\_\_. "As condições sociais da circulação internacional das ideias". Tradução de Fernanda Abreu. *Revista eletrônica*, v.1, nº 01, 2002.
- CABRAL, Amílcar. *Obras Escolhidas de Amílcar Cabral. A Arma da Teoria - Unidade e Luta I*. 2ª. Ed. Lisboa: Seara Nova, 1978.
- CASIMIRO, Augusto. *Cadernos Coloniais*. 03 [*Ilhas Crioulas*], nº 03, 1935, p. 49.
- CASTELO, Cláudia. *O modo Português de Estar no Mundo: o lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento, 1999.
- \_\_\_\_\_. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. Instituto de Investigação Científica Tropical, *blogue de História Lusófona*, ano VI, 2011.
- COIMBRA. Discurso e notas políticas. 1967, v. VI, 1959-1966.
- CORREIA, Alves, Padre. "Missões Católicas portuguesas". *Cadernos Coloniais*, nº 31, 1936, p. 46.
- COSTA, João Paulo Oliveira; LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas.
- DIOP, Cheikh Ant. *Civilisation ou Barbarie*. Présence Africaine, 1981.
- FILGUEIRAS, F. B. "Guerreiro Ramos, a redução sociológica e o imaginário pós-colonial", *Caderno CRH*, vol.25, n.65, 2012, pp. 347-363.
- FREYRE, Gilberto. *Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Lisboa: Livros do Brasil, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Integração Portuguesa nos Trópicos*. Lisboa: Ministério do Ultramar-Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto regionalista*. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996, p.47-75.
- FURTADO, Cláudio Alves. *Gênese e (re) produção das classes dirigentes em Cabo Verde: uma contribuição para o seu estudo*. Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, 1994.

- HAMA, Boubou; KI-ZERBO, Joseph. "Lugar da história na sociedade africana". In: KI-ZERBO, Joseph. (Ed.). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*, 2.ed. rev. Brasília : UNESCO, 2010. Cap. 2. 521
- HUGON, Philippe. *Geopolítica da África*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2009. (Coleção FGV de bolso. Série Entenda o mundo).
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira. *Livros Brancos, Almas Negras*. A "Missão Civilizadora" do colonialismo português (c. 187-1930). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.
- LEBRE, António. "África desconhecida". *Cadernos Coloniais*, nº. 02, 1939, p. 43.
- LEME, R. *Absurdo e Milagres: um estudo sobre a política externa do lusotropicalismo (1930-1960)*. Brasília: FUNAG, 2011.
- LUCAS, Rémy. *Aventura e rotina: Gilberto Freyre et l'Áfrique*. Lusotopie, 1997, pp: 237-245.
- OLORUNTIMEHIN, B. Olatunji. "A política e o nacionalismo africanos, 1919 1935". In: BOAHEN, Albert, Adu. (Ed.) *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010, Cap. 22.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PAULA, Júlio Cesar Machado de. *Manuel Bandeira e Claridade: confluências literárias entre o modernismo brasileiro e o cabo-verdiano*. Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005.
- PEREIRA, Daniel. *Das relações históricas Cabo Verde-Brasil*. Brasília: FUNAG. 2011.
- PERES, Damião. *Viagens de Luis de Cadamosto e de Pedro de Sintra*. Lisboa: Academia Portuguesa da História (Prefácio), 1988.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- RESENDE, Taciana A.G de. *Isso não é África, é Cabo Verde: o movimento claridoso e a busca por uma identidade crioula*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2015.
- SARAIVA, J. F. S. "Do silêncio à afirmação: as relações do Brasil com a África". In: CERVO, A. L. et al. (Org.). *O desafio internacional*. Brasília: UNB, 1994.
- TOMA, M.A. "pena de degredo e a construção do império colonial português". *Métis (UCS)*, v. 5, 2006, p. 61-76.
- VILLEN, Patricia. *A crítica de Amílcar Cabral ao colonialismo: Entre a harmonia e contradição*, 1º Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.