

Caliban no divã: a Psicologia da colonização de Mannoni e a resposta decolonial de Frantz Fanon

Caliban on the couch: Mannoni's Psychology of colonization and Frantz Fanon's decolonial response

Marcele Aires Franceschini¹

Universidade Estadual de Maringá (UEM)
Maringá, Paraná, Brasil

Marcos Peres Gomes Filho²

Universidade Estadual de Maringá (UEM)
Maringá, Paraná, Brasil

Resumo: O presente artigo analisa o personagem Caliban, de Shakespeare, presente em *A Tempestade* (1611), por meio de duas visões: a colonizadora do francês Mannoni (1990) e a epistemologia contracolonzadora do martinicano Fanon (2008). Inicialmente, aborda o personagem-conceito shakespeariano para além da visão eurocêntrica, retomada e revista pelo escritor cubano Roberto Retamar em seu célebre ensaio escrito em 1971, que repocisiona Caliban como aquele que rompe com seus grilhões coloniais. Tal e qual Retamar, Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas* (1952), surge como voz a criticar as ideologias colonizadoras de Octave Mannoni em *Psicologia da colonização* (1950) – mais tarde também publicado como *Próspero e Caliban* (1956). À luz das correntes decoloniais, Fanon rechaça o “Complexo de Próspero” assertido por Mannoni, relendo e restabelecendo parâmetros contrários ao Complexo de Inferioridade proposto pelo autor francês, que entende o colonizador como superior, o “civilizado” frente ao colonizado. Fazendo coro a Fanon, Bhabha (1998) surge aqui a apreçoar o hibridismo cultural nos estudos sobre a alteridade entre os sujeitos e seus lugares no mundo.

Palavras-chave: Caliban. Mannoni. Fanon. Epistemologias decoloniais.

Abstract: This article analyses Shakespeare's character Caliban, present in *The Tempest* (1611), through two visions: the colonizing one developed by the French author Mannoni (1990) and the counter-colonizing epistemology by the Martinican writer Fanon (2008). Initially, it approaches the Shakespearean concept-character beyond the Eurocentric vision, taken up and revised by the Cuban writer Roberto Retamar in his famous essay written in 1971, which repossesses Caliban as the one who breaks away from his colonial shackles. Like Retamar, Frantz Fanon, in *Black Skin, White Masks* (1952), emerged as a voice criticizing the colonizing thinking of Octave Mannoni in *Psychology of Colonization* (1950) – later also published as *Prospero and Caliban* (1956). In the light of decolonial currents, Fanon rejects the “Prospero Complex” asserted by Mannoni, re-reading and re-establishing parameters contrary to the Inferiority Complex proposed by the French author, who understands the colonizer as superior, the “civilized” in relation to the colonized. Corroborating Fanon, Bhabha (1998) appears here to advocate cultural hybridity in studies on the alterity between subjects and their places in the world.

Keywords: Caliban. Mannoni. Fanon. Decolonial epistemologies.

¹Pós-Doutoranda em Comunicação Social: Universidade Federal do Paraná (UFPR, Curitiba, Paraná), Doutora em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (USP), Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras (PLE) da Universidade Estadual de Maringá. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7060-9629>.

²Mestre em Literatura (Construção de Identidades) pela Universidade Estadual de Maringá (UEM).

1 INTRODUÇÃO³

Duas forças motrizes se mostram, na pesquisa aqui disposta, vetores antitéticos: a permanência e a ruptura. De um lado, abundam na crítica as marcas de universalidade e atemporalidade das dramaturgias e dos personagens de Shakespeare (1564-1616). No polo da ruptura, o escritor cubano Roberto Fernández Retamar (1930-2019), autor imprescindível ao estudo da identidade do Caliban shakesperiano em *A Tempestade* (1611), recorre à noção de ‘personagem-conceito’, apresentando-o dramaticamente como aquele que rompe com seus grilhões, investiga o próprio passado, reordena o presente e sonda o futuro – o seu, o de seus semelhantes e o de seus algozes.

Com efeito, falar de “personagem-conceito” é falar de Shakespeare. Otelo representa a síndrome ligada ao ciúme (Borges, 2021); Ofélia assume sinônimo de loucura (Lopes, 2020); Shylock, de usura (Silva, 2013); e Hamlet, com seu imemorial apotegma sobre a dúvida do ser, embala o problema crucial da filosofia, segundo Camus (1965), sendo invocado na religião (Cordeiro, 2018), na psicanálise (Lins, 2002), na abstração de teorias políticas (Rinesi, 2002), entre outras esferas. Juntando-se ao grupo, Caliban é descrito pelo bardo como o escravo disforme, morador errante de uma ilha que serve de refugio para Próspero e Ariel. Em *Shakespeare: the Invention of the Human* (1998), Harold Bloom enxerga Caliban como “meio-humano” (p. 582, p. 614, p. 664, p. 679), “meio-anfíbio” (p. 663), “um primitivo feroz” (p. 663), “medroso” (p. 665), repleto de traumas por ter sido rechaçado por Próspero (p. 679), “uma besta” (p. 680), “filho do demônio” (p. 745), chegando a defini-lo até mesmo como “extraterrestre” (p. 663)⁴. Próspero, seu arqui-inimigo, utiliza-se de uma série de adjetivos negativos ao caracterizá-lo: “escravo peçonhento, gerado pelo próprio diabo” (Shakespeare, 2014, p. 60); “rude Caliban” (Shakespeare, 2014, p. 169); “Ele é tão desproporcional em seus modos / Quanto em sua forma” (Shakespeare, 2014, p. 207)⁵.

Mas, afinal, quem é o personagem aqui abordado? Sobre a origem de seu nome, Retamar, em seu ensaio *Calibán*, publicado originalmente em 1971, destrincha:

Caliban é um anagrama forjado por Shakespeare a partir de “canibal” – expressão que, no sentido de antropófago, já havia empregado em outras obras como na terceira parte do rei *Enrique VI* e de *Otelo* –, e este termo, por sua vez, provém de “Caribe”. [...] Mas este nome, em si mesmo – Caribe –, e em sua deformação canibal, perpetuou-se, aos olhos dos europeus, sobretudo de maneira infame. É este termo, este sentido, o que recolhe e elabora Shakespeare em seu complexo símbolo (Retamar, 2004, p. 2 – trad. nossa)⁶.

³ Subcapítulo da dissertação de Mestrado de Marcos Peres Gomes Filho, intitulada: “A jornada do anti-herói: como Caliban se tornou símbolo contra a opressão”, defendida no Programa de Pós-graduação em Letras (PLE) da *Universidade Estadual de Maringá*, em 7 de junho de 2024, sob a orientação da Profa. Dra. Marcele Aires Franceschini.

⁴ Tradução nossa dos termos, respectivamente: “half-human”, “half amphibian”, “a ferocious primitive”, “fearful”, “Caliban is the ironic forerunner of the state of traumatized confusion that Prospero will impose upon [him]”, “beast”, “extraterrestrial”.

⁵ Utilizou-se, ao longo desse estudo, a edição bilingue de *A Tempestade* (Ed. UFSC, 2014), com tradução, notas e explicações de Rafael Raffaelli.

⁶ Trecho original: “Caliban es anagrama forjado por Shakespeare a partir de “canibal” – expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras como La tercera parte del rey Enrique VI y

O autor cubano é um ponto de inflexão. Por meio de sua abordagem, Caliban passa a ser identificado positivamente, de modo distinto do subtexto imperialista que traça a peça de Shakespeare (Bellei, 1997). Assim que se faz necessário compreender como o “personagem-conceito” é importado para o Mundo Novo e, aqui, em um primeiro momento, incorporado ao ideário intelectual sem ressalvas, sem ressignificações (Rodó, 2005). Estabelecidos estes pilares, observa-se que o conceito de Caliban de Retamar (2004) não nasce apenas do contexto histórico do “terceiro mundismo” (Ricúpero, 2021) e do não alinhamento às frentes capitalista e soviética de seu tempo, mas sobretudo da imanência da identidade latino-americana. Para tanto, reivindica a mestiçagem (afastando-se, neste ponto, da Negritude de Aimé Césaire) e assume, em Caliban, a figura do escritor revolucionário: “[...] *Calibán* propõe uma leitura da cultura latino-americana basicamente em termos de oposições” (Ricúpero, 2021, p. 222).

Outrossim, por vias antagônicas, Retamar (1971; 2004) compreende Caliban e também a América Latina por meio das vias identitárias. O autor cubano inaugura uma dialética em torno do personagem, propondo que sua antítese não é mais Ariel, como a Tradição prescrevia, porém Próspero. Ariel (anjo) e Caliban são, em verdade, servos: esse, o rebelde dono da ilha; aquele, o intelectual, embora também um nativo da ilha: “[...] Fernández Retamar recorre ao pensamento latino-americano ainda na perspectiva de Martí e interpela Sarmiento. Sugere que na sua famosa antinomia – civilização e barbárie – já se esconderia o dilema Próspero ou Caliban” (Ricúpero, 2021, p. 234).

A Retamar (2004) não há dialética entre Caliban e Ariel. Este, símbolo da intelectualidade, deve servir ao povo – e não ser seu contraponto:

Na difícil conjuntura econômico-política que atravessava Cuba ao final dos anos 60, o conhecido ensaio “*Calibán*” (1971), de Roberto Fernández-Retamar, reformula o Ariel de Rodó com as ferramentas conceituais do marxismo e a teoria da dependência. “*Calibán*” assevera que a cultura latino-americana tem especificidades que a definem (como a mestiçagem), que essa cultura não é uma cópia defeituosa da Europa, e que nela existem enfrentadas uma tradição arielista colaboradora e outra calibânica antiimperialista. Caliban, primeiramente canibal guerreiro e logo “nosso caribe”, representaria o escravo, o proletário, a Revolução e a América Latina “autêntica” e antiimperialista. O ensaio traça uma genealogia simbólica heroica do canibal-caribe (Caliban) até Fidel Castro, passando por Las Casas, Bolívar, Martí, Césaire, Fanon e Che Guevara, entre outros (Jauregui, 2008 – trad. nossa)⁷.

Otelo –, y este término, a su vez, proviene de “Caribe”. [...] Pero ese nombre, en sí mismo – Caribe –, y en su deformación canibal, ha quedado perpetuado, a los ojos de los europeos, sobre todo de manera infamante. Es este término, este sentido, el que recoge y elabora Shakespeare en su complejo símbolo”.

⁷ Trecho original: “En la difícil coyuntura económico-política que atravesaba Cuba a finales de los años 60, el conocido ensayo ‘*Calibán*’ (1971) de Roberto Fernández-Retamar replantea el Ariel de Rodó con las herramientas conceptuales del marxismo y la teoría de la dependencia. ‘*Calibán*’ asevera que la cultura latinoamericana tiene especificidades que la definen (como el mestizaje), que esa cultura no es una copia defectuosa de Europa, y que en ella existen enfrentadas una tradición arielista colaboradora y otra calibánica antiimperialista. *Calibán*, primeramente canibal guerrero y luego ‘nuestro caribe’, representaría al esclavo, al proletario, a la Revolución y a la Latinoamérica ‘auténtica’ y antiimperialista. El ensayo traza

Em síntese, Retamar (2004) recorre a Caliban como a genuína busca por liberdade, afastando-se da ode ao homem racional. E do mesmo modo que Shakespeare reformulou a esquemática de Fausto para construir *A Tempestade* (Bloom, 1998), autores latino-americanos romperão com Shakespeare e apresentarão um Caliban distinto. Não se trata, obviamente, de uma ruptura imediata. O percurso é extenso, tonitruante. Ao personagem secundário do dramaturgo inglês, para se tornar protagonista de si e de sua terra, quase cinco séculos transcorreram. Entre o nascimento do escravo carente de razão ao herói com vez e voz, há mais releituras que se possa imaginar.

Contudo, recortando-se o hall de leituras e debates, o presente estudo se concentra na luta antitética em torno de Caliban entre duas abordagens: a realizada pelo psicanalista francês Dominique-Octave Mannoni (1899-1989) e sua imediata refutação pelo pensador martinicano Frantz Fanon (1925-1961). Aborda-se o problema da construção da identidade do colonizado pelo colonizador, o problema da assimilação, bem como a exposição de autores que se debruçaram a criar novas epistemologias para não cair nesta armadilha – que, aliás, Lamming (2005) identificou como ‘armadilha de Próspero’.

2 MANNONI VERSUS FANON: PSICOLOGIA DO COLONIZADOR VERSUS NOVAS EPISTEMOLOGIAS DO COLONIZADO

*Não há vício (...) que não possa
revelar aparência de virtude*
(Shakespeare em *O mercador de Veneza*)

2.1 A PSICOLOGIA DO COLONIZADOR

Inicialmente, é preciso pensar no contexto que se iniciava após a Segunda Guerra: um mundo que tentava se erguer após a experiência do holocausto, a falência dos mandatos coloniais, a nascente bipolarização. Nesse período, o francês Octave Mannoni escreve *Psicologia da colonização* (1950) – mais tarde também publicado como *Próspero e Caliban* (1956). À luz da psicanálise, utilizando-se de figuras conhecidas da literatura como o europeu que se refugia em um local insular e aí se depara com o Outro (Próspero & Caliban, Crusoé & Sexta-Feira), o autor pretende demonstrar a relação entre colonizadores e colonizados. Em suas palavras, o colonizador (chamado por ele de “homem civilizado”) encontra-se dividido no pêndulo entre “corrigir” os “erros” do selvagem e o desejo de identificação com eles – desejo tal que pode ser conceituado como o retorno a um “paraíso perdido”⁸ (Mannoni, 1990, p. 20 – trad. nossa).

Até então, a proposta nada tinha de inovadora; o caráter antagônico do contato entre europeus e outros povos já havia sido estudado por Montaigne (1533-1592) em

una genealogía simbólica heroica del caníbal-caribe (Calibán) hasta Fidel Castro, pasando por Las Casas, Bolívar, Martí, Césaire, Fanon y el Che Guevara, entre otros”.

⁸ Trecho original: “And civilized man is painfully divided between the desire to ‘correct’ the ‘errors’ of the savages and the desire to identify himself with them in his search for some lost paradise”.

seus *Ensaíos* (1580) e por Montesquieu (1689-1755) em *O espírito das leis* (1748): os selvagens eram rudes e irracionais, mas sua pureza servia de parâmetro para que a Europa recuperasse o velho e “viciado” continente. De Montesquieu (2006), a figura ambivalente do Outro se cinde, sendo suas partes apontadas quando convenientes: o “Bom selvagem” lembrará que o homem tem natureza pura, mas a civilização o corrompe; por isso o conceito é evocado como suporte dos contratos sociais, necessários para coibir os abusos de uma sociedade governada por regentes sem freios. Por outro lado, *A Utopia* (1516), de More (1478-1535), e o *Leviatã* (1651), de Hobbes (1588-1679) lembrarão a maldade original, que pode ser balizada pelo Estado, pela civilização. Tais obras estão na carga genética das ideologias expansionistas e no ‘fardo’ do “homem branco” de levar a civilização aos ‘bárbaros’, como destacado por Mannoni (1990).

O caráter ambivalente do contato com o outro leva a uma primeira conclusão: ao afirmar que o colonizador deseja ensinar o colonizado, ao mesmo tempo em que se comove com sua pureza, Mannoni (1990) tem em mente uma escala – tal qual a de um adulto que necessita corrigir os erros de uma criança, porém se comove com sua inocência. Em outras palavras, pensar em *escalas* significa pensar em *estágios diferentes civilizatórios*; desta forma, é possível afirmar que Mannoni (1990) lastreou sua teoria na crença do evolucionismo e da corrente da antropologia cultural:

Não é por acaso que o que nos seja apresentado é, sob um fino disfarce, a visão “recebida” da evolução social aceita na primeira parte do século XX através da gradual osmose na corrente geral das teorias de antropólogos e cientistas sociais do século XIX. Como foi o caso de muitos desses escritores iniciais, o argumento de Mannoni combina história europeia, ontogenia e antropologia evolutiva (Bloch apud Mannoni, 1990, v. iii)⁹.

A edificação do outro, a Mannoni (1990), nasce dos mesmos pressupostos teóricos que foram caros a teóricos racistas como Arthur de Gobineau (1816-1882) em seu *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1855) e Ernest Renan (1823-1892) em seu *Caliban* (1878). A partir de tais fundamentos, o psicanalista francês dá cores à diátribe – e, aqui, outra consideração: embora formulada com visíveis equívocos (que o próprio Mannoni observará posteriormente), a Psicologia da colonização será a pedra fundamental ao nascimento da ‘crítica psicanalítica’ de *A Tempestade*.

Nesse universo, o estudo de Mannoni não é apenas inaugural na busca de raízes piscanalíticas da peça, mas igualmente um texto que, para o bem e para o mal, ressoou inúmeros ecos nos estudos pós-coloniais. Assim que se justifica o olhar detalhado ao *Próspero e Caliban* (1956) de Mannoni sob a ótica da supercompensação de Adler (apud Fanon, 2008) e do complexo paterno – concebido por Freud como aspecto do complexo de Édipo (Vaughan, 2014). Acerca da supercompensação, opera-se como estímulo no indivíduo que se sente inferiorizado em um nicho e que, por tal razão,

⁹ Trecho original: “This is no accident, since what we are presented with is, under a thin disguise, very much the ‘received’ view of social evolution that became accepted in the earlier part of the twentieth century through the gradual osmosis into general currency of the theories of nineteenth-century anthropologists and social scientists. As was the case for many of these early writers, Mannoni’s argument combines European history, ontogeny, and evolutionary anthropology”.

busca reparação em outras sendas. Quanto ao conceito, o psicólogo austríaco Alfred Adler (1870-1937) observa:

Quando o senso de inferioridade se avoluma ao ponto de [o indivíduo] recear jamais ser capaz de compensar sua fraqueza, surge o perigo de que, em sua luta pela compensação, [não se] satisfaça com uma simples realização do equilíbrio das forças; exigirá uma supercompensação, procurará o superequilíbrio das conchas da balança! (Adler, 1957, p. 57).

Ao criador da psicologia individual, o senso de inferioridade se encontrava circunscrito a uma ‘sobrecarga social ou econômica’:

Isto que afirmamos para quem tem uma inferioridade orgânica, também se aplica a quem quer que esteja sobrecarregado, social ou economicamente, com algum peso adicional capaz de produzir uma atitude hostil para com o mundo. O rumo decisivo de suas vidas fica, desde os primeiros tempos da existência, fixado. Essas crianças, muitas vezes, sentem desde o segundo ano de vida que não são tão aptas para a luta como as suas companheirinhas e por isso não se atrevem a entregar-se aos brinquedos em comum. Em resultado de privações anteriores, adquiriram a impressão de serem abandonadas, o que se lhes revela na permanente atitude de ansiosa expectativa (Adler, 1957, p. 77).

Mannoni (1990), por sua vez, acrescenta a divisão étnica naquilo que Adler (1957) denomina de “inferioridade orgânica” – o complexo de inferioridade gera a supercompensação. Tal fato, aliado ao complexo paterno, possibilita uma interpretação nova (e polêmica) sobre o colonizador e o colonizado. Ao autor francês, as diretrizes psicanalíticas apontadas levam ao fato de que há uma natural ‘dependência paterna’ por parte do colonizado. Ao crescer, o vínculo de dependência é rompido e há um ‘abandono’ por seus genitores. Tal fato pode resultar em crescimento pessoal ou incubar um “complexo de inferioridade” – que, para Mannoni, é motor que impulsiona o colonizado ao desejo de dominar outros povos (Bloch, 1990 apud Leal; Antunes, 2015, p. 29). Aqui, como na gênese do selvagem de Montesquieu (2006), há uma evidente ambivalência: inconscientemente, diz Mannoni, de um lado há o desejo de correção, que pode ser ligado ao país natal (e ao projeto imperialista que o norteia); do outro canto, não há como subtrair desta identificação as memórias que o colonizador tem da própria infância (e da culpa inconsciente por ter abandonado seus pais) (Bloch apud Mannoni, 1990).

Não obstante, Mannoni (1990) formulará o seu “Complexo de Próspero”: não só as memórias de um paraíso perdido são afloradas no colonizador, mas também o desejo de conquista é mostrado como algo ancestral. Assumindo-os como um complexo, o autor entende que estes desejos estão presentes de forma latente e reprimida na psique do europeu. A experiência colonial, segundo o autor, simplesmente os trouxe à tona:

O que falta ao colonial em comum com Próspero é a consciência do mundo dos Outros, um mundo no qual os Outros precisam ser respeitados. Este é o mundo do qual o colonial fugiu porque não pode aceitar os homens como eles são. A rejeição desse mundo é combinada com um desejo de dominar, um impulso de origem infantil que a adaptação social falhou em disciplinar. A razão que o colonial dá para sua fuga – seja dizendo que foi

o desejo de viajar, ou o desejo de escapar do berço ou dos ‘antigos parapeitos’, ou simplesmente ele queria uma vida mais livre – nada disso importa, pois qualquer que seja a variante oferecida, a verdadeira razão é ainda o que eu chamei de forma bastante solta de vocação colonial. É sempre uma questão de transgredir o desejo por um mundo sem homens. Quanto ao homem que escolhe por acaso e sem uma vocação específica uma carreira colonial, há, entretanto, toda possibilidade de que ele também tenha um ‘complexo de Próspero’, mais amplamente reprimido, mas ainda pronto para surgir em condições favoráveis (Mannoni, 1990, p. 109 – trad. nossa)¹⁰.

Mannoni (1990) relembra que o conceito do selvagem existia antes de Defoe e cita *As histórias das viagens ao Brasil* (1572), de Jean de Léry. Ademais, menciona a inconsciente tendência que leva milhares de europeus a procurarem ilhas oceânicas, habitadas por Calibans ou Sextas-Feiras. A insularidade destes locais é cotejada com ilhas remotas da geografia mental humana. Nestes espaços, prossegue o psicanalista, os europeus acreditam que podem usar da força bruta contra seus habitantes (contra as criaturas aterrorizantes de seus inconscientes). Mais problemática ainda é a visão do psicanalista sobre o colonizado:

Caliban é o filho indisciplinado, que por sua vez é renegado. Próspero diz que ele foi ‘pego pelo próprio diabo’. Ao mesmo tempo ele é o escravo útil que é impiedosamente explorado. Todavia, Caliban não reclama por ser explorado, ao invés disso ele reclama por ter sido traído (Mannoni, 1990, p. 109)¹¹.

Não há dúvidas que autor enxerga Caliban como arquétipo de povos ‘menos evoluídos’, aquele não se queixa por ser explorado, mas por ter sido traído. Da exposição de Mannoni (1990), algumas considerações: 1) No europeu, o Complexo de Dependência (Mannoni, 1990) pode gerar a inferioridade e pretende explicar porque há aventuras expansionistas; já nos povos africanos, tal Complexo pretende explicar como o jugo é aceito; 2) A ‘dependência’ leva o europeu ao desejo de conquista e o africano à busca por tutela. A diferença, segundo o psicanalista, explica-se pelo grau de evolução dos povos. No caso europeu, o Iluminismo proporcionou a eclosão da Revolução Francesa e da experiência da democracia e da república. A busca pelo individual que decorre deste contexto ocasiona um ‘complexo de inferioridade nacional’, propício a incentivar a dominação:

¹⁰ Trecho original: “What the colonial in common with Prospero lacks, is awareness of the world of Others, a world in which Others have to be respected. This is the world from which the colonial has fled because he cannot accept men as they are. Rejection of that world is combined with na urge to dominate, an urge which is infantile in origin and which social adaptation has failed to discipline. The reason the colonial himself gives for his flight—whether he says it was the desire to travel, or the desire to escape from the cradle or from the ‘ancient parapets’, or whether he says that he simply wanted a freer life – is of no consequence, for whatever the variant offered, the real reason is still what I have called very loosely the colonial vocation. It is always a question of compromising with the desire for a world without men. As for the man who chooses a colonial career by chance and without specific vocation, there is nevertheless every possibility that he too has a ‘Prospero complex’, more fully repressed, but still ready to emerge to view in favourable conditions”.

¹¹ Trecho original: “Caliban is the unruly and incorrigible son who is disowned. Prospero says he was ‘got by the devil himself’. At the same time he is the useful slave who is ruthlessly exploited. But Caliban does not complain of being exploited; he complains rather of being betrayed”.

A história do indivíduo também é a história da Europa. Havia, há muito tempo, na Europa, um estado primitivo de sociedade em que a “dependência” de alguma forma se combinava com o igualitarismo. Então, durante o período feudal, a dependência apagou todos os vestígios de igualitarismo, e a dependência reinou supremamente. Depois, com a revolução (francesa), vieram a democracia e a república, o que significou que a sociedade como um todo virou as costas para a dependência e passou a valorizar o igualitarismo e o individualismo. Essa rejeição da dependência às vezes levou ao desenvolvimento de um complexo de inferioridade nacional, mas também continha em si o potencial para a “liberdade”, uma “liberdade” que, como Mannoni a imagina, parece dever muito ao existencialismo francês do pós-guerra. Essa fase final na história da Europa produziu, entre outras coisas, os colonizadores franceses. Eles são um exemplo de pessoas que sofrem da variante de “complexo de inferioridade” da modernidade e tentam compensar isso dominando os povos colonizados (Bloch apud Mannoni, 1990, p. 9).

Já aos povos de matriz africana (e, de forma extensiva, aos latino-americanos e asiáticos), o rótulo de “primitivos” os prende a um não desenvolvimento social, razão pela qual buscam, nos colonizadores, espectros de figuras paternas, segundo Mannoni (1990):

Esta história da Europa também explica os diferentes tipos de culturas encontradas em diferentes partes do mundo. Os povos mais primitivos, como os africanos, estão em um estado de dependência, mas ainda retêm certo grau de igualitarismo primitivo. Outros povos mais evoluídos e semicivilizados estão em um estado de feudalismo, e, assim, sofrem do complexo de dependência sem traços de igualitarismo primitivo ou da liberdade republicana moderna.

Mannoni assegura-nos, no entanto, que não pretende implicar, com essa fusão do desenvolvimento individual e histórico, que os povos sujeitos das colônias são crianças retardadas. Eles são adultos, mas retêm o estado de dependência ao inventar pseudo-pais ao longo da vida na forma de anciãos e ancestrais aos quais prestam culto (Bloch apud Mannoni, 1990, p. 12).

O Complexo de Dependência é experimentado por europeus e não-europeus. A distinção? Apenas os primeiros passaram pela ‘evolução’ proporcionada por revoluções liberais e pelo Iluminismo (Mannoni, 1990). Desta conjuntura, explica-se a própria razão de existir do colonialismo: os colonizadores acreditam que precisam trazer os colonizados ao mundo da razão. Munidos das vestimentas, da linguagem e dos livros do colonizador, em determinado momento, o colonizado postulará a mesma existência do colonizador (uma figura que a crítica pós-colonialista denomina como *evolue*). Ao migrar para a Europa, ao postular o mesmo reconhecimento e os mesmos direitos do colonizador, o colonizado percebe como seu projeto foi inútil: foi chamado à civilização e descobriu sua identidade projetada pelo Outro. Ao postular sua existência, foi traído: o chamado civilizatório era falso. Desta constatação, nasce o complexo de inferioridade (Mannoni, 1990).

2.2 NOVAS EPISTEMOLOGIAS CONTRACOLONIAIS

Uma incisiva resposta a tal reflexão não demorou a ser dada pelo psicanalista e pensador Frantz Fanon (1925-1961). Nascido na Martinica, então colônia francesa, voluntariou-se para lutar contra o nazismo em 1944 e, em 1948, chegou à Lyon para estudar psiquiatria. Lá teve aulas a partir da perspectiva de Jean Lacroix, Merleau-Ponty, além do contato com ideias de Freud, Jung, Adler, Sartre, Jaspers, Lacan, Marx, Hegel, Nietzsche (Faustino, 2015, p. 33); outrossim, aproximou-se de grupos universitários, inclusive fundadores da Negritude (Barbosa, 2020).

Pele negra, máscaras brancas (1952), publicado dois anos após o livro de Mannoni, é a resposta que Fanon dá ao psicanalista francês. No entanto, a crítica ao método adleriano não é só uma resposta ao ‘Complexo de Próspero’, mas um grito que já há algum tempo Fanon ameaçava irromper. Para compreender o contexto, necessita-se mirar a gênese da obra fanoniana: aos 27 anos, compôs sua dissertação para a conclusão de Medicina, *Essai sur la désalienation du Noir* (Ensaio para a desalienação do Negro). No entanto, o texto, que confrontava problemas sócio-psíquicos referentes ao colonialismo, foi rejeitado por seu supervisor, Jean Dechaume. O motivo era que o *mainstream* da psiquiatria adotava, já à época, uma abordagem positivista capaz de explicar o psicológico através do fisiológico (Faustino, 2015, p. 34). Diante da negativa, Fanon alterou seu trabalho e se propôs a estudar a doença de Friedreich – mas não se escusou de apontar questões socioculturais e postulados teóricos. Munido pelo “esforço para ‘alcançar’ o paciente por meio de símbolos próprios do paciente e sistemas de crença” (Ehlem apud Gordon, 2015 – trad. nossa)¹², Fanon revisitou a antiga dissertação, já expondo reservas com a Negritude, bem como sua decepção com o prefácio de Sartre e sua concepção revolucionária da identidade negra: assim nascia *Pele negra, máscaras brancas* (Gordon, 2015). Daí que se estabelece o contexto histórico da resposta ao francês: “[...] não podemos aderir à parte do trabalho de Mannoni que tende a patologizar o conflito, isto é, a demonstrar que o branco colonizador tem por única motivação o desejo de pôr fim a uma insatisfação, no plano da supercompensação adleriana” (Fanon, 2008, p. 98).

A utilidade deve balizar a formação da renascença africana, alerta Fanon. Buscar passados ideais, encontrar estruturas inatas ou superegos não muda a geografia africana – dividida de acordo com os interesses dos dominadores, que por sua vez não respeitam as etnias distintas das suas. De nada adianta que um estudioso como Martin Bernal (1987) afirme que Atena, figura central do panteão helênico, seja uma continuação da deusa egípcia Neith. A existência universal do inconsciente freudiano não muda a demagogia e os assassinatos no consciente:

¹² Trecho original: “In the context of Fanon’s developing theory of human psychology, his attention to Lévy- Bruhl’s law of participation [the coexistence of logical and pre-logical thought] reveals an early understanding of and sympathy for the patient’s cultural worldview above and beyond any medical theory. The task of the psychiatrist, then, becomes not simply to interview the patient and then thumb through a book to uncover the diagnosis and solution, but to make an effort to ‘reach’ the patient through the patient’s own symbols and belief systems. Rather than focusing on symptoms, the approach focuses on the patient, or even beyond the patient, as the psychiatrist struggles to uncover those cultural ‘participations’ at work in the patient’s psyche. Before subscribing to any doctrine, the task of the doctor is to learn the doctrine of the patient (Ehlem apud Gordon, 2015).

[...] as descobertas de Freud não nos são de nenhuma utilidade. É preciso recolocar estes sonhos no seu tempo, e este tempo é o período em que oitenta mil nativos foram assassinados, isto é, um habitante para cada cinquentas; e colocá-los no seu lugar, e esse lugar é uma ilha de quatro milhões de habitantes, no seio da qual nenhuma verdadeira relação pode ser iniciada, onde as dissensões pipocam aqui e além, onde mentira e demagogia são os únicos senhores (Fanon, 2008, p. 98).

O “touro negro”, diz Fanon, não é o *phallus*, os dois homens negros não são dois pais, um o real, o outro o ancestral. A arma do soldado não é um pênis, mas um fuzil:

As escolas psicanalíticas estudaram as reações neuróticas que nascem em certos meios, em certos setores da civilização. Obedecendo a uma exigência dialética, deveríamos nos perguntar até que ponto as conclusões de Freud ou de Adler podem ser utilizadas em uma tentativa de explicação da visão de mundo do homem de cor. [...].

Muito se falou da aplicação da psicanálise ao preto. Desconfiando do uso que dela poderia ser feito, preferimos intitular este capítulo: “O preto e a psicopatologia”, uma vez que, nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung em suas pesquisas pensaram nos negros. No que bem tinham razão. As pessoas esquecem constantemente que a neurose não é constitutiva da realidade humana. Quer queira quer não, o complexo de Édipo longe está de surgir entre os negros (Fanon, 2008, p. 134).

Fanon critica os dois polos da conceituação de Mannoni (1950). Sobre o ‘Complexo de Próspero’, afirma tratar-se de um conjunto de disposições neuróticas que desenham ao mesmo tempo “a figura do paternalismo colonial’ e o ‘retrato do racista cuja filha foi objeto de uma tentativa de estupro (imaginário) por parte de um ser inferior” (Mannoni apud Fanon, 2008, p. 101). Com relação à explicação psicanalítica do colonizado, algumas respostas de Fanon merecem destaque. Primeiro, o ataque à afirmação de Mannoni (1990) de que o malgaxe possuía complexo de dependência antes mesmo da chegada do europeu. Sobre tal fato, Maurice Bloch, prefaciador da edição americana de *Próspero e Caliban*, expressa:

A mentalidade do colonizador não é, então, criada pela situação colonial. Shakespeare sabia que ela existia na natureza humana e retratou o tipo colonial em Próspero, o escapista profundamente relutante em abrir mão de sua magia, deixar sua ilha deserta para voltar à sociedade de pessoas que discutiriam com ele (Mannoni, 1950, p. 12 – trad. noss)¹³.

O autor de *Pele negra, máscaras brancas* compara a situação com um exemplo cirúrgico: o aparecimento de varizes em um indivíduo não deriva de ter ficado muitas horas em pé, mas de uma “fragilidade constitutiva da parede venosa” (Fanon, 2008, p. 85). Trata a obra de Mannoni (1990), portanto, como justificativa da vigência do colonialismo e da submissão do colonizado. A este postulado, Fanon responde, enfaticamente: “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia.

¹³ Trecho original: “The settler mentality is not, then, created by the colonial situation. Shakespeare knew that it was there in human nature and drew the colonial type in Prospero, the escapist deeply reluctant to give up his magic, to leave his desert island and to return to the society of people who would argue with him”.

Tenhamos a coragem de dizer: ‘é o racista que cria o inferiorizado’” (Fanon, 2008, p. 187).

Também o martinicano refuta a ideia de que a exploração colonial se diferencie de outros racismos. Neste ponto, Fanon sugere que conceitos da fenomenologia e da psicanálise apenas mascaram o problema central: “Ao querer considerar no plano da abstração a estrutura desta ou daquela exploração, mascara-se o problema capital, fundamental, que é o de restituir o homem a seu devido lugar. O racismo colonial não se diferencia de outros racismos” (Fanon, 2008, p. 188).

Quanto à afirmação de Mannoni (1990) de que nem todos os povos foram colonizados, somente os que tinham essa ‘necessidade’ (através de um desejo inconsciente de domínio nos nativos), Fanon (2008, p. 187) replica: “Como se vê, o branco obedece a um complexo de autoridade, a um complexo de chefe, enquanto o malgaxe obedece a um complexo de dependência. Todo mundo fica satisfeito”. Kafka, que desdenhava da psicologia (Bloom, 2013), cunhou a frase: “Há esperança, mas não para nós”. Em outro continente, em outras condições, Fanon interpretou assim a desesperança da redução do colonizado: há um complexo de dependência e, por isso, o colonizado não se importa com a submissão. Se o aceita, o complexo de dependência de um e o complexo de chefe do outro se harmonizam. No entanto, se o malgaxe pleitear a altura de um europeu, sofrerá do complexo de inferioridade ao perceber que tal porta está fechada. Diz Fanon (2008, p. 91): “De fato, ele concede ao malgaxe a escolha entre a inferioridade e a dependência. Fora dessas duas soluções, não há salvação”.

Em outras palavras, se aceitar a dependência, tudo ocorrerá bem. Porém, se desejar um voo maior, “então o dito europeu se irrita e rejeita o audacioso” (Fanon, 2008, p. 90). Ao viver um fracasso, o malgaxe terá aflorado seu complexo de inferioridade. A linha de raciocínio se relaciona ao conceito de *évolué*, produto final da política de assimilação francesa nas colônias:

O *évolué* significava qualquer africano que tivesse assimilado totalmente a lei, a língua e os costumes franceses. O *évolué* era a elite sentimental por excelência. Ele recebeu oportunidades políticas e econômicas mais amplas do que as massas indígenas. Consequentemente, esperava-se que o *évolué* admirasse o estilo de vida francês e repudiasse os costumes locais (Delancey, Mbuh, 2010, p.160)¹⁴.

Mannoni (1990) trata da figura chamada a ser assimilada, gerando-se, a partir daí, o Complexo de inferioridade. Por fim, Fanon critica o conceito de inferioridade, que, ao psicanalista europeu, só existirá “entre os indivíduos que vivem em minoria em um meio que predomina outra cor” (Mannoni apud Fanon, 2008, p. 90):

Mais uma vez, pedimos ao autor certa circunspeção. Um branco nas colônias nunca se sentiu inferior no que quer que fosse; como tão bem afirma Mannoni: “Ou será endeusado ou devorado”. O colonizador, embora esteja “em minoria”, não se sente inferiorizado. Há

¹⁴ Trecho original: “The *évolué* signified any African who had fully assimilated French law, language, and customs. The *évolué* was the quintessential elite. He received wider political and economic opportunities than the indigenous masses. Consequently, the *évolué* was expected to admire French life style and denigrate local mores”.

na Martinica duzentos brancos que se consideram superiores a 300 mil indivíduos de cor. Na África Austral, há 2 milhões de brancos para cerca de 13 milhões de nativos, e a nenhum nativo ocorreu a ideia de se sentir superior a um branco minoritário (Fanon, 2008, p. 130).

A falácia de Mannoni (1990) torna-se ainda mais nítida em oposição a conceitos como o hibridismo de Bhabha (1998). Ao teórico crítico indiano-britânico, a resposta está além das conveniências do universalismo ou da busca homogeneizante da história. Seu *tertium genus* é, portanto, o que denomina como hibridismo cultural, figura que não pode ser explicada tão somente pela antropologia ou pela História, e está mais afeita à ‘diferença cultural’ do que à ‘diversidade cultural’. Tal *locus* não pode ser explicado por processos binários Eu/Outro ou Negro/Branco; seu teatro é um ‘terceiro espaço de enunciação’ – e trata do Outro, cindido pela imagem que lhe foi construída. De fato, concebe o Eu que insere (que impõe) universalismos em troca do antigo fardo humanizador:

Ele (Fanon) não está levantando a questão do homem colonial nos termos universalistas do humanista-liberal (De que forma o colonialismo nega os Direitos do Homem?), nem levanta uma questão ontológica sobre o ser do Homem (Quem é o homem colonial alienado?). A pergunta de Fanon é endereçada não a uma noção unificada de história nem a um conceito unitário de homem. Uma das qualidades originais e perturbadoras de *Pele Negra, Máscaras Brancas* é historicizar raramente a experiência colonial. Não há narrativa mestra ou perspectiva realista que forneça um repertório de fatos sociais e históricos contra os quais emergiriam os problemas da psique individual ou coletiva (Bhabha, 1998, p. 73).

Não se trata, aqui, da questão do homem colonial nos termos universalistas, nem de questões ontológicas sobre o ser do homem. A luta contra a opressão colonial muda não apenas o curso da História ocidental, mas contesta o próprio historicismo, fundado no progresso e na ordem. Tais constatações, diz Bhabha (1998), mostram como Fanon (2008) evocou a condição colonial de forma mais profunda – e que é relevante no presente tópico sobre Caliban: o sujeito colonial, para o autor de *Pele negra, máscaras brancas*, é determinado de fora, por meio da imagem e da fantasia. Nesse sentido, compreende-se como Fanon (2008) rejeitou a psicanálise de Freud e as releituras de Mannoni. Seus trabalhos, ao contrário, foram no sentido de articular o problema da alienação cultural colonial na linguagem psicanalítica da demanda e do desejo (Bhabha, 1998).

A transição entre interesses individuais à autoridade social – o mito do homem e da sociedade – não pode ser reproduzido na situação colonial, diz Fanon (2008). As virtudes civis, nestes casos, possuem núcleos de violência política e psíquica, e alienam a identidade: “[...] não o Eu e o Outro, mas a alteridade do Eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial. E é aquela figura bizarra do desejo, que se fende ao longo do eixo em torno do qual gira [...]” (Bhabha, 1998, p. 75).

O palimpsesto, terreno da construção da identidade a que Bhabha (1998) se refere, é metáfora da atualização do mundo. Etimologicamente, do grego, *palin* significa várias vezes e *psostos*, raspado. Tal qual um escriba que reescreve no mesmo receptáculo,

o cartógrafo consegue apagar a estrutura anterior do mundo, reescrevendo seus mapas “com outros nomes, outros acidentes geográficos e outros conhecimentos. Através deste trabalho palimpséstico, o espaço vazio torna-se lugar habitado, sob o domínio do colonizador” (Bonnici, 2005).

Dois locais aqui se entrecruzam: o lugar geográfico, compreendido como um discurso em desenvolvimento, um palimpsesto (Bonnici, 2005); e a construção da identidade nas condições coloniais. Da interseção de tais espaços (o limite geográfico de um estado-nação destituído de sua soberania; a cartografia dos valores e crenças de uma mente) a noção de tábula rasa se mostra duplamente aplicada: a alma negra como artefato a ser tutelado pelo homem branco (Fanon, 2008), assim como os mandatos coloniais eram sustentados pelo direito internacional e pela Liga das Nações. Se na ponta do iceberg justificativas como ‘nação atrasada’, ‘cultura menos desenvolvida’ são consideradas; no outro ponto, submerso, para Fanon (2008) e Bhabha (1998), está o desejo, como força motriz do jugo (territorial, cultural).

Nesse movimento, analisando-se as premissas de *Pele negra, máscaras brancas*, Bhabha (1998) arrola três condições implícitas para a compreensão do processo de identificação na analítica do desejo:

1. Existir tem correlação necessária com a alteridade. De um lado, o desejo colonial depende do outro; o ideário da posse não se concretizaria se não houvesse Calibans. O vetor oposto também é verdadeiro, a chancela da existência depende do olhar para o colonizador. Neste sentido, Fanon (2008) entende que “não há um nativo que não sonhe pelo menos uma vez por dia se ver no lugar do colono” (apud Bhabha, 1998, p. 76). Desta afirmação, bem como do ideário de posse, permite-se concluir: é sempre em relação ao Outro que o desejo colonial é articulado. Seja pela posse ou pela inversão de valores;

2. “O próprio lugar da identificação, retido na tensão da demanda e do desejo, é um espaço de cisão”. Com isso, Bhabha (1998, p. 76) sugere que *Pele negra, máscaras brancas* não propõe uma divisão clara, mas uma visão duplicadora, “dissimuladora de ser em pelo menos dois lugares ao mesmo tempo”.

A esse ponto, é plausível retomar o conceito de *évolué*. O europeu, através do discurso colonial historicista, faz um chamamento à “civilização”. No colonizado, dá-se, então, a cisão no constructo de sua identidade: ele é um diferente do europeu e, ao mesmo tempo, para evoluir, precisa ser diferente do seu povo:

“Você é um médico, um escritor, um estudante, você é diferente, você é um de nós”. É precisamente naquele uso ambivalente de “diferente” – ser diferente daqueles que são diferentes faz de você o mesmo – que o Inconsciente fala da forma da alteridade, a sombra amarrada do adiamento e do deslocamento. Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre as duas que constitui a figura da alteridade colonial – o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro (Bhabha, 1998, p. 76).

3. Por fim, há o entendimento de que a identidade não é uma profecia pré-estabelecida: nunca se trata da afirmação de uma identidade já dada, mas da produção de uma imagem de identidade e da transformação (e da fissura) de um sujeito para alcançar tal imagem. Tal cisão desnuda a demanda do desejo do colonizador e a impossibilidade do colonizado de alcançar este ideário (que Mannoni chamará de ‘Complexo de inferioridade’).

Com a presente exposição, demarcam-se novos limites geográficos. O personagem insular, Caliban, foi usado para cimentar valores de uma Nação (Renan, 1878), como vetor de blocos supranacionais – Caliban eurocêntrico de Guéhenno (1928) e o Caliban bolivariano de Dario (1998) e Rodó (2005). Alongando-se a cartografia, há que considerar o Caliban fáustico de Bloom (1998) e de Browning (2024), a estabelecer fronteiras: de um lado há o humano; do outro, o divino (e o infernal).

Em todos os casos, ao mesmo tempo em que se postula sobre *unidade* (nações, blocos de nações, humanos diante do Insondável), há sempre a ideia da divisão: há, inevitavelmente, a exposição de que há algo fora do conceito do Eu/Nós. Como visto, Caliban serviu para justificar a delimitação de mapas e, nesse estudo, pretendeu-se demonstrar como também serviu para delimitar vontades, desejos, complexos. O personagem que tem sua ilha invadida pelo Europeu também serve como metáfora ideal para mostrar como o colonizador é capaz de invadir não apenas seu território, mas também a sua mente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre o escravizado rude e sua ressignificação com voz e vez, que o trocadilho seja perdoado: há mais escritos sobre Caliban do que julga nossa vã filosofia. Falar sobre tal personagem significa confrontar a derrocada da aristocracia francesa e a emergência dos jacobinos negros na revolução haitiana; significa, estranhamente, usar um personagem ilhéu, insular (bárbaro, portanto) como justificativa do eurocentrismo no pós-Segunda Guerra.

Falar de Caliban é um narrar sobre o cientificismo e o determinismo do século XX, precedidas pelas teses de Gobineau (1855) e Renan (1878); como também significa abarcar uma patologia, nascida com Mannoni (1950; 1990) e sua refutação por Césaire (1969) e Fanon (2008) – e de todas as consequências práticas que tiveram a Negritude e o Pan-Africanismo na luta anticolonial e na política externa de países africanos. A história do personagem se mistura com a descoberta da América. Nesse sentido, é necessária uma ressalva: ainda que o recorte pareça amplo, muitas das chaves de leitura de Caliban foram podadas. As motivações psicológicas do personagem foram resumidas à querela de Mannoni (1990) e Fanon (2008), mas há outros tantos ensaios nesta linha.

Um só personagem, tantas tempestades. Caliban, como conceito, veste diversas roupas e atua em distintas áreas. Em todas as frentes, mostra aos leitores como a luta se faz urgente: é registro do domínio, da escravidão, da perda do nome, da fala e da busca pela identidade. Tal registro é vital para evitar que novos colonialismos se irrompam, ainda que sob nomes mais amenos. Como personagem, Caliban é prova da força da literatura. Ao ser revisto, relido e ressignificado, evidencia-se a complexidade de sua

construção – e de como é importante a revisão do cânone para se romper com imperialismos, racismos e dogmas.

REFERÊNCIAS

- ADLER, Alfred. *A ciência da natureza humana*. 4 ed. Trad. G. Rangel & A. Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- BARBOSA, Muryatan S. *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.
- BELLEI, Sérgio Luiz Prado. Repensando a Literatura Comparada: Edward Said e Fredric Jameson. UFMG, *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, v. 5, pp. 11-38, 1997. Disponível em <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/17746>, acesso em 14 out. 2022.
- BERNAL, Martin. *Black Athena. The afrosiatic roots of classical civilization*. Vol. 1 (The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985). New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BLOCH, Maurice. “New Foreward”. Introduction. In: MANNONI. *Próspero and Caliban*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.
- BLOOM, Harold. *Shakespeare: the invention of the human*. New York: Riverhead Books, 1998.
- BLOOM, Harold. *O Cânone ocidental*. 5 ed. Lisboa: Círculo de Leitores. 2013.
- BONNICI, Thomas. *Conceitos-chave da teoria Pós-colonial*. Maringá: EDUEM, 2005.
- BORGES, Lisa Dias. Três vezes Otelo ou o estigma de Desdêmona. *Garrafa*, v. 19, n. 56, p. 147-165, jul-dez. 2021. Disponível em: https://revistas.ufjf.br/index.php/garrafa/article/viewFile/52870/pdf_1, acesso em 16 out. 2023.
- CAMUS, Albert. *L'homme révolté. Essais*. Paris: Gallimard, 1965.
- CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête: adaptation pour un Théâtre Nègre*. Paris: Editions du Seuil, 1969.
- CORDEIRO, João Roberto Marques. *Aspectos do cristianismo no texto dramático Hamlet de William Shakespeare*. [Dissertação]. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 2018.
- DÁRIO, Rubén. El triunfo de Caliban. *Revista Iberoamericana*. V. LXIV, Nts. 184-185, 1998. Disponível em: https://www.academia.edu/7071/Ruben_Dario_El_triumfo_de_Caliban_1898, acesso em 3 dez. 2023.

- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *“Por que Fanon, por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. São Carlos: UFSCar, 2015.
- GUÉHENNO, Jean. *Caliban parle*. Suivi de Conversion a l’humain. Nouvelle édition. Paris: Éditions Bernard Grasse, 1928.
- GOBINEAU, Arthur de. *The inequality of human races* [1855]. Transl. Adrian Collins. Introd. Oscar Levy. London: William Heinemann, 1915.
- GOETHE, Johann W. V. *Fausto: uma tragédia*. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- GORDON, Lewis, R. *What Fanon Said*. New York: Fordham University Press, 2015.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã* [1651]. (Bílingue). Trad. Ruy R. França. Belo Horizonte: Tessituras, 2011.
- JÁUREGUI, Carlos. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en américa latina*. Madrid: Iberoamericana editorial. 2008.
- KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LAMMING, Goerge. *The Pleasures Of Exile*. London: Pluto Press, 2005.
- LEAL, D.; ANTUNES, M. A. M. Compensação e deficiência no pensamento de Alfred Adler (1870-1937). *Memorandum*, 29, 13-33, 2015.
- LINS, Maria Acioly. O mistério de Hamlet. *Nat. Hum.*, v. 4, n. 1, p. 33-57, jun. 2002. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100002&lng=pt&nrm=iso, acesso em 16 out. 2023.
- LOPES, Sofia. *Uma lição na loucura: um estudo sobre a insanidade de Ofélia*. Palíndromo, Florianópolis, v. 12, n. 27, pp. 298–309, 2020.
- MANNONI, Octave. *Próspero and Caliban*. Transl. by Pamela Powesland. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíes* [1580]. Org. M. A. Screech; trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- MONTESQUIEU, Charles L. de S. *Do espírito das leis* [1748]. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- MORE, Thomas *A Utopia* [1516]. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- RENAN, Ernest. *Caliban: suite de “La Tempête”*. 2 ed. Paris: Calmann Levy, 1878.
- RETAMAR, Roberto F. *Todo Caliban*. Pref. Fredric Jameson. Buenos Aires: Clacso, 2004. Disponível em: Disponível em <https://ilsa.org.co/wp-content/uploads/2022/10/Eclvs09-00-03.pdf>, acesso em 8 set. 2023.

RICÚPERO, Bernardo. Caliban ou canibal? diálogos brasileiros de Roberto Fernández Retamar. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 114, pp. 213-252, set./dez. 2021. Disponível em : <https://www.scielo.br/j/ln/a/rn8TXzS88t7pWcGjYyY7nNJ/?lang=pt>, acesso em 17 out. 2022.

RINESI, Eduardo Francisco. *Política e tragédia: Hamlet, entre Maquiavel e Hobbes*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

RODÓ, José Enrique. Ariel. El Cid editor, 2005.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. Trad. e texto introdutório de Rafael Raffaelli. Ed. Bilingue port./inglês. Florianópolis: EDUFSC, 2014.

SILVA, Maritza Maffei da. Shylock e o pecado capital da usura. *Revista Diálogos do Direito*. v. 3, n. 5, pp. 112-133, dez. 2013. Disponível em: <https://ojs.cesuca.edu.br/index.php/dialogosdireito/article/view/574>, acesso em 6 out. 2024.