

DE PRÓSPERO A CALIBAN: POLÍTICA EXTERNA, IDENTIDADE E O BRASIL

Ludimila Stival Cardoso¹

Resumo: Este artigo busca debater o par Próspero-Caliban como mote à relação entre política externa e identidade nacional no Brasil, particularmente no período republicano, quando se constrói o Estado brasileiro. Em função disso, procuramos entender o processo de formação da identidade brasileira, partindo da perspectiva de que o Brasil se constrói através de extratos sociais subalternizados, o que nos levou a voltar a temas relacionados ao pensamento pós-colonial, como o são a subalternidade e o giro decolonial vinculado a autores como, Mignolo, Quijano, Dussel, entre outros. Deste modo, o que se vislumbra é a possibilidade de demonstrar como as identidades subalternas são parte constitutiva no processo de ocupação e colonização do território brasileiro e da identidade nacional.

Palavras-Chave: Próspero, Caliban, Identidade, Política Externa, Brasil.

Abstract: This article seeks to discuss the Prospero-Caliban pair as a theme the relationship between foreign policy and national identity in Brazil, particularly in the Republican period, when building the Brazilian State. As a result, we understand the process of identity formation in Brazil, from the perspective that Brazil is built through subordinate social strata, which led us back to the issues related to post-colonial thought, as are subordination and spin-colonial authors as linked to, Mignolo Quijano, Dussel, among others. Thus, what one sees is the opportunity to demonstrate how the subaltern identities are constitutive part in the process of colonization and occupation of Brazilian territory and national identity.

Keywords: Prospero, Caliban, Identity, Foreign Policy, Brazil.

O estudo do Brasil como uma nação Caliban e Próspera escolheu se debruçar sobre o período republicano, porque é nesse período, segundo Carvalho (1990), a formação mais concreta do Brasil enquanto nacionalidade, já que os republicanos assumem a tarefa de construir uma nação, substituindo um governo. Isto é, a eles foi dada a tarefa de elaborar todo um imaginário, para legitimar o regime político que nascia e atingir o coração, “as aspirações, os medos e as esperanças de um povo” (p. 10), colaborando para que as sociedades definam suas identidades, objetivos, inimigos, passado, presente e futuro, baseando-se em ideologias, utopias, símbolos, alegorias, rituais e mitos.

¹ Graduada em Relações Internacionais, pela PUC-Góias, mestre em Comunicação, pela Universidade Federal de Goiás, com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, e aluna do Programa de Pós-Graduação em História, nível doutorado, da Universidade Federal de Goiás, bolsista da CAPES.

Nesse contexto, grande parcela da população brasileira foi excluída da identidade, o que levou à debilidade de qualquer possibilidade de construção de cidadania, pois além de alijar grande parcela da sociedade, a república nasce colocando, segundo Carvalho (1990), ênfase no Estado, em razão da tradição estadista do país e da falta de espaços ocupacionais oferecidos pela sociedade escravocrata, levando as pessoas a recorrerem diretamente ao emprego público e a se inserirem politicamente por meio do Estado, garantindo o que o autor denomina, mais apropriadamente, como Estadania, ou seja, uma cidadania conseguida por meio do Estado, e por isso, débil, já que a sociedade era – e ainda o é, apesar das melhorias – profundamente desigual e hierarquizada.

Em função dessa perspectiva nos propomos a debater o par Próspero-Caliban, mostrando alguns de seus usos e como este serviu como metáfora ao debate sobre a relação entre política externa e identidade nacional no Brasil, no sentido de perceber que há um Brasil para consumo interno, Caliban, e outro externo, seja uma imagem ou em termos de ação, que é Próspero. Cabe-nos, então, investigar essa diferença, sobretudo por entender que esses extratos excluídos e subalternizados são parte constitutiva do processo de colonização e ocupação do território brasileiro e da identidade nacional, particularmente, os indígenas que serviram como “protetores de fronteira” do Estado.

Próspero e Caliban são personagens de uma peça de William Shakespeare intitulada **A Tempestade** que, segundo Medeiros (2011), foi a última obra do dramaturgo inglês, realizada no ano de 1611 (com estréia no mesmo ano), dividida em cinco atos, os quais narram uma história “de vingança, de amor, de reconciliação” (p. 01).

Shakespeare narra, nessa peça, prossegue Medeiros (2011), uma história centrada em três personagens: Próspero, Ariel e Caliban. O primeiro seria Duque de Milão, o segundo um espírito etéreo e, o último, um escravo de aparência degradante. Os três passam a conviver quando Próspero é expulso de sua cidade juntamente com a filha Miranda, em função de um golpe de seu irmão, Antônio.

Colocado num barco e atracando em uma ilha, aparentemente, deserta, já habitada antes pela feiticeira Sycorax, Próspero subjuga os espíritos que a feiticeira havia aprisionado, entre eles, Ariel, obediente ao Duque, que o submete em razão dos poderes que ele tem de se transformar em água, ar e fogo. Assim também faz com Caliban, filho da feiticeira, único habitante humano de fato da ilha, transformando-o em escravo. Convivem essas quatro

personagens por doze anos, até que, num certo momento, Próspero descobre que seus antigos inimigos² estaria em viagem e passariam próximos à ilha.

Próspero, então, ordena a Ariel que provoque o naufrágio da embarcação e traga todos para a ilha, pois gostaria de levá-los ao desequilíbrio mental. Ele consegue seu intento, sobretudo com Antônio. Alonso se arrepende, Miranda e Fernando se apaixonam e o Duque se reconcilia com todos e retorna à sua cidade, mas antes liberta Ariel como havia prometido, o que não disse a Caliban porquanto este sempre se colocou em posição de revolta e desafio da sua condição de escravo.

A negatividade de Caliban apresenta-se, segundo Rodrigues (2008), até mesmo na sua figura “*provável de um réptil, que possui nadadeiras, quatro patas e que, surpreendentemente fala*” (p. 245), o que em momento algum significa dignidade, pois se torna cada vez mais servil e mais animalesca, representando “*a fera que reage com fraqueza à realidade hostil*”, sendo “*o protótipo da magia, da heresia e do paganismo*” (p. 245) e o que ainda mais violento, carregando “*consigo uma auto-imagem de animal quase humano, construída pelo outro*” (p. 247).

Em função desses personagens e das possibilidades de análise que eles apresentam, *The Tempest* tem sido, demonstram Sirlei Santos Campos (2001) e Irene Lara (2007), reapropriada por diversos intelectuais, principalmente os que se dedicam à discussão do colonial e pós-colonial, isto porque a dicotomia Próspero-Caliban seria, na interpretação desses autores, a representação do relacionamento colonizador e colonizado, em que o Próspero é o colonizador, por se apossar da Ilha de Caliban e Ariel, dois colonizados. O primeiro, rebelde à colonização e, por isso, visto como selvagem; e o segundo, assimilacionista e que, como resposta, ganha sua “liberdade”.

A revolta de Caliban é exemplificada, sobretudo, argumenta Campos (2001), quando ele diz que a vantagem de saber a linguagem de Próspero é poder amaldiçoá-lo com a “peste vermelha”, fala esta que muitos intelectuais, especialmente latino-americanos – Roberto Fernández Retamar, Aimé Césaire – passaram a utilizar como emblemas para suas lutas sociais, sobretudo, explica Lara (2007), “*as a way to challenge eurocentric and patriarchal power*”³ (p. 81).

Esse tipo de uso acaba lançando a um segundo plano personagens como Sicorax, vista apenas como uma feiticeira, mãe de Caliban, sem nenhuma participação mais ativa na peça, o que seria o mesmo que, utilizando a perspectiva de Lara (2007), marginalizar

² Estavam presentes: seu irmão Antônio, o rei de Nápoles Alonso e seu filho Fernando, o conselheiro Gonzalo e a tripulação (Medeiros, 201).

³ “como uma maneira de desafiar o poder eurocêntrico e patriarcal” (tradução da autora)

Sicorax, racializar e sexualizar a discriminação, confirmando os discursos dominantes, entre eles o patriarcal.

A Sicorax de Irene Lara corrobora o texto de Spivak, *Pode o subalterno falar?*, em que a autora argumenta, entre outras questões, que o subalterno⁴ feminino está em “*profunda obscuridade*” (p.67), já que a construção da categoria gênero, segundo ela, mantém a dominação masculina, mesmo quando se fala do sujeito colonial que se revolta contra o colonizador, pois se refere a uma dominação masculina.

Por isso, Lara (2007), propõe tornar Sicorax uma “*absence present in our imaginations*”⁵ (p. 81), como forma de quebrar esses discursos, de desenvolver a “*decolonial imaginary*”⁶ (p.81), já que ouvi-la seria, para essa autora, uma forma de desafiar o monolinguismo e o monoculturalismo praticado pelos grupos dominantes, que controlam a narrativa da história e, portanto, segundo Chacon (2005), a própria história, ao menos, a história oficial.

Isto nos ajuda a repensar desde uma perspectiva decolonial, a qual tomamos parte, a peça de Shakespeare não mais, apenas, na dicotomia Próspero-Caliban, mas integrando Sicorax, o que amplia nosso olhar e ratifica, pela leitura decolonial que realiza, nossa tentativa de estudar a política externa da república e sua contribuição à construção da nação brasileira, buscando analisar qual a influência da política externa na construção da ideia de nação.

Pretendemos assim, fazer parte de toda essa tradição intelectual de releitura da peça *A Tempestade*, a partir de uma perspectiva que pode ser caracterizada como simbólica, vendo o Caliban, colocam Alden Vaughan e Virgínia Vaughan (1991), pelo que ele pode representar ao estudo, ou seja, faz-se o que Steven Almqvist (2006) chama de “*Caliban’s flexibility*”⁷, em que o Caliban acaba sendo uma projeção dos desejos de quem o estuda.

Esse personagem e os demais da peça, é necessário que se diga, prestaram-se a diferentes interpretações que vão desde, como afirma Campos (2001), Caliban representar o opressor – domínio dos Estados Unidos – com o jornalista Rubén Dario,

⁴ “Retomado do significado que Gramsci o dá ao se referir ao ‘proletariado’, ou seja, àquele cuja voz não pode ser ouvida” (ALMEIDA, prefácio da obra *Pode o subalterno falar?*, 2010, p. 12), ou ainda, “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK *apud* ALMEIDA, 2010, p. 12).

⁵ “ausência presente em nossas imaginações” (tradução da autora).

⁶ “Imaginário decolonial” (tradução da autora).

⁷ “Flexibilidade do Caliban” (tradução da autora).

passando por Ernest Renan em 1878, quando Caliban representa o povo que conspira contra o Próspero e o vence, mas o vence por pouco tempo.

A obra de Rodó, o ensaio *Ariel* publicado em 1900 teria sido, explica Flores (2006), uma resposta aos problemas percebidos pelo texto de Renan, quanto à possibilidade do povo assumir o poder em função da Comuna de Paris, embora, acentue essa autora, Rodó fosse um “*democrata eclético*” ou “*democrata pela meritocracia*” (p. 63).

É possível encontrar referências ao Caliban, ainda, de acordo com Campos (2001), em *Caliban Parle* (1928), de Jean Guéhenno e; *Humanismo burguês y humanismo proletário* (1938) de Aníbal Ponce, em que Caliban é identificado com o povo explorado, mudança que tem início, narra a mesma autora, “*quando os intelectuais da América Latina começaram a valorizar mais suas heranças indígenas e a dar voz a um sentimento nacionalista que clamava por independência*” (p. 91).

Entre os autores que colaboraram com essa mudança estão: Octave Mannoni, George Lamming, Aimé Césaire, Roberto Fernández Retamar, entre outros.

Octave Mannoni escreveu em 1948, explica Christopher Lane (2002), obra intitulada **La psychologie de la colonization**, em que o colonizado possuiria o “*complexo de dependência*”, inato a todos e; o colonizador o “*complexo de inferioridade*”, presente nos que não conseguem superar o primeiro complexo e se vêem compelidos a dominar. Para Mannoni, segundo Lane (2002), essa relação se daria por uma “*falha na adaptação*” (p.136), implicando uma patologia e, ao mesmo tempo, algo que é latente mesmo antes da colonização.

Essa perspectiva foi criticada por Frantz Fanon em *Black Skin, White Masks* (1952), onde ele critica Mannoni, esclarece Rodrigues (2008), primeiro dizendo que Mannoni não poderia falar do sujeito colonizado porque nunca poderá ocupar o seu lugar, não podendo representá-lo de forma efetiva, apenas podendo pensar subjetivamente na sua experiência, já que é europeu e branco.

Além disso, para Fanon (1956), o racismo é um elemento do conjunto que forma a opressão sistemática de um povo, que começaria pela afirmação maciça, por parte do dominante, de sua superioridade, desumanizando o outro grupo, o que produz, para ele, o complexo de culpabilidade. Ao mesmo tempo em que esse racismo nunca é algo oculto, inconsciente, não sendo também uma disposição do espírito, algo psicológico, como argumentava Mannoni.

Mas o racismo é, ao contrário, um elemento constitutivo, segundo Immanuel Wallerstein (2000), da economia mundo capitalista, o que nos faz buscar Rodrigo Ferrari-Nunes (2011), que enxerga continuidade nas relações socioeconômicas a partir da colonização até o neoliberalismo, como motivadas pelos mesmos elementos ideológicos: *Accumulation, growth, prosperity, land domination, patriarchy, state control, industrial dependence, competition, slavery and their myriad euphemisms and institutional offshoots [...]*⁸(p.186).

Essa perspectiva é importante já que nos possibilita trabalhar com diferentes períodos históricos, mas percebendo-os dentro de certa continuidade, embora tenhamos que considerar todas as mudanças ocorridas, por exemplo, com a instituição da República no Brasil, momento de inflexão que nos propomos a discutir nas pesquisas vinculadas ao doutoramento.

Ao mesmo tempo, a questão do racismo e essa ideia de inferiorização do Outro faz parte do que Anibal Quijano (2005) chama de Novo Padrão de Poder, baseado em dois eixos principais. O primeiro seria o de estabelecer a diferença entre conquistados e conquistadores a partir da noção de raça, naturalizando a inferioridade por meio de uma estrutura biológica diferente, como faz o racismo. O outro eixo seria “*a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial*” (p. 227).

Esse segundo eixo, segundo Quijano (2005), vai incluir a escravidão, a servidão, a produção mercantil, não como simples extensões ou continuações de momentos anteriores, mas dentro de uma nova realidade histórica e sociológica, em que estavam organizadas para produzir para o mercado mundial, articuladas entre si e com o capital em uma situação de dependência histórico-estrutural, que vai gerar o capitalismo mundial.

Impõe-se, pela conjugação desses dois elementos, de acordo com o pensamento de Quijano (2005), uma divisão racial do trabalho, que se manteve ao longo do período colonial e que representava a sistematização de que aos colonizados estava reservado o trabalho não pago, em razão de sua natural inferioridade. Conseqüentemente, aos brancos destinava o trabalho remunerado, o que explica, ainda para Quijano (2005), os menores salários das “*raças inferiores*” – mestiços, índios e negros – em relação à

⁸Acumulação, o crescimento, a prosperidade, a dominação da terra, o patriarcado, o controle estatal, a dependência industrial, a concorrência, a escravidão e seus eufemismos e inúmeros desdobramentos institucionais. (tradução da autora).

mesma atividade desenvolvida por “brancos” nos centros capitalistas mundiais, diferença que só pode ser entendida dentro da dinâmica, do que esse autor chama de “colonialidade do poder capitalista mundial” (p. 230).

A colonialidade, esclarece Quijano (2010), é um produto da estrutura colonial de poder e, como argumenta Quijano (1992), uma construção intersubjetiva, que se pretende como científica e objetiva, além de a - histórica, mas que não passa de um fenômeno da história do poder, que constrói um sistema discriminatório baseado na ideia de “raça”.

Walsh (2008) mostra, ainda, que para Quijano a discriminação não se encontra apenas nas categorias de raça e gênero, mas remete-se também aos conhecimentos e saberes outros, diversos dos eurocêntricos, por meio da colonialidade do saber; e, algo que essa autora acrescenta ao conceito de Quijano: a colonialidade da mãe natureza e da própria vida, a partir da divisão natureza/sociedade, que descarta o mágico-espiritual, a relação milenar entre os mundos biofísico, humano e espiritual, além do ancestral e que, para ela, sustenta a integralidade da vida e a humanidade.

Todo esse arranjo teórico de Quijano demonstra a construção de pares dicotômicos: inferiores x superiores, primitivo x civilizado ou irracional x racional, assim como faz o par Próspero e Caliban sobre o qual estamos discorrendo e revisitando em diferentes autores como George Lamming que, por sua vez, esclarece Campos (2001), escreveu *The Pleasures of Exile* (1960), quando o Caribe Britânico ainda era domínio inglês, pensando o Caliban como o escravo negro – que também possui traços do índio caribenho – levado ao Caribe, que foi, para Lara (2007), colonizado, exilado de suas raízes e cultura e, limitado em suas realizações pela língua do colonizador.

Lamming, segundo Almquist (2006), inverte o relacionamento colonial constituído pela língua, mostrando que esta é “a prisão do presente do Próspero” (p. 591), mas um presente controverso, pois permitiria ao Caliban uma revolta futura, construindo sua própria ameaça, ao invés de um instrumento útil.

Outro autor é Aimé Césaire que, em 1969, escreveu a peça *A tempestade, Adaptação para um Teatro Negro*, onde, conforme Lara (2007), desafia a língua colonial do colonizador a partir de uma releitura crítica que coloca Caliban como um escravo negro, esquecendo-se ou marginalizando “the voices and bodies of other non-male ‘rebels’ ”⁹ (p. 87), corroborando com a “obscuridade” de que fala Spivak, acerca

⁹ “as vozes e corpos de outros rebeldes não masculinos” (tradução da autora).

da mulher subalterna, sobretudo por transformar Sicorax em uma protagonista com poder espiritual – Eshu (Exu) – contrapondo-a ao poder de Próspero – “*magia branca*” – e denominando “*magia negra*” – assim como fez Shakespeare quando associou a origem de seus poderes ao norte da África.

Além disso, Césaire, critica Almquist (2006), teria desconsiderado o indígena – assim como ocorreu na peça original –, africanizando a peça de Shakespeare com o uso da expressão “*Uhuru!*”¹⁰, que seria essencial a Césaire já que estaria dando voz ao Caliban, mas um Caliban que não é nativo, mas trazido pelo colonizador, por isso a noção de diáspora e a formulação do conceito de negritude, entendida como a afirmação da identidade negra e seu orgulho.

Essa perspectiva de Césaire fez com que ele, juntamente com Frantz Fanon e Eric Williams, fosse, já em 1992, apontado por Peter Hulme como precursor do trabalho de Edward Said, *Orientalismo*, embora Said trabalhe com o Oriente. Isto porque, explica Hulme (1992), a análise de Said apresentava elementos já perceptíveis nos estudos caribenhos sobre a representação colonial, ou seja, haveria uma grande similaridade entre esses autores.

Hulme (1992) também percebe aproximação entre esses autores e os ensaios de Roberto Fernández Retamar, escritor cubano, sobretudo os do final dos anos 1960 e início dos 1970, apresentando temas semelhantes, mesmo trabalhando em contexto diferente: a Revolução Cubana.

Retamar publicou em 1971 na revista Casa de las Américas o artigo **Caliban**, que chegou ao Brasil apenas em 1988, onde, segundo Luiz Guilherme Assis Kalil (2007) e Almquist (2006), propõe repensar a condição do latino-americano, emprestando ao personagem Caliban a função de ser “*nosso símbolo*”, por ser a melhor forma de representar a experiência do “*Novo Mundo*”, com o colonizado perdendo sua liberdade e língua. O autor segue, diz Kalil (2007), as trilhas de Simon Bolívar e José Martí, negando, ao mesmo tempo, o protagonismo de Ariel, perspectiva de Rodó, e analisando a dicotomia Próspero-Caliban.

Argumenta Lara (2007), entretanto, mesmo que o Caliban atue como queria Retamar, ele o faz, apoiando-se na perspectiva de Spivak (2010), por meio de uma

¹⁰ Vem do romance de mesmo nome de Robert Ruark, de 1962, narra sobre a desintegração do controle britânico sobre o Kênia, quando este país pede pela independência através do uso dessa expressão, que segundo o dicionário inglês Oxford, significa independência nacional do Kênia, que vem da rebelião MauMau da década de 1950, movimento nacionalista de libertação (ALMQUIST, 2006, p. 587 e 599).

subjetividade contida e mediada pelos limites estabelecidos pela língua do colonizador para reforçar o discurso hegemônico.

Ou seja, mesmo que aja resistindo à dominação colonial, o Caliban age dentro de limites impostos por quem domina, até porque, para Spivak (2010), o subalterno não pode falar, no sentido de que, esclarece Sandra Regina Goulart Almeida, prefaciadora da obra *Pode o subalterno falar*, não há processo dialógico na fala do subalterno, o que o impede de se autorrepresentar, já que sua fala é sempre intermediada pelo Outro. Isso não quer dizer que ele use o discurso hegemônico para se representar, mas que o Outro é que o representa, fala por ele.

A incapacidade de fala do subalterno leva ao que Spivak (2010) chama de violência epistêmica, presente no projeto de construção do sujeito colonial como o Outro, um sujeito que tem seus rastros apagados, assim como sua história, no mesmo sentido das “linhas abissais” de Boaventura de Sousa Santos (2010), no qual, segundo esse autor, se baseia o pensamento moderno ocidental e que consiste em um sistema de distinções visíveis e invisíveis, que divide a realidade em duas linhas radicais: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”.

Exclui-se, desse modo, “o outro lado” da capacidade de existir, ou seja, “o outro lado da linha” passa a não existir, “sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (p. 32). Isso porque, prossegue Santos (2010), o pensamento abissal se caracteriza pela impossibilidade de co-presença dos dois lados. O que significa a “própria negação da natureza humana de seus agentes” (p. 37), relegando-os à impossibilidade de existir, ou quando muito reconhecendo sua existência como algo perdido no passado, portanto, negando-os a contemporaneidade.

Outro exemplo de releitura da peça de Shakespeare é realizada por Richard Morse, em *Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*, publicada no México em 1982 e no Brasil em 1988, onde, segundo Monteiro (2009), o autor faz um diagnóstico letal sobre a sociedade formada na América do Norte, em contraposição à qual se formaria na parte sul, na América de raízes ibéricas, isto porque Morse aposta “em um modelo de civilização em que o indivíduo não se fecha sobre si mesmo, sobre seus afazeres, seu sucesso individual e seus tormentos interiores jamais exprimíveis ou publicáveis” (p. 358), valorizando uma sociedade inversa a tudo o que é fundamental aos Estados Unidos.

Há ainda Paget Henry, que em 2000 escreveu *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, no qual ele argumenta que o Caliban, apesar de aprender a

língua do Próspero experimenta uma pequena quantidade de humanização, por estar tão ligado à natureza que não consegue se içar aos poderes da razão e da civilização. E esse caliban se torna o africano, com a chegada dos escravos vindos da África.

Para Henry (2000), entre os afro-caribenhos a visão de sua cultura e filosofia pode ser elaborada como a consciência da existência como ser da racialização e da colonização dos africanos e o jeito de viver sob a estrutura das sociedades de *plantations* euro-caribenhas. Assim, os trabalhos de seu livro são contribuições filosóficas afro-caribenhas para a articulação cultural dos problemas dessa existência particular e como responder a eles.

Por isso, nos primeiros capítulos Henry examina “*the peripheral, categorical, and existential dynamics that produced the negation and invisibility of Caliban’s reason*”¹¹ (p. 167) e depois passa a traçar o retorno à visibilidade, identificando algumas importantes contribuições filosóficas que emergiram do pensamento caliban, como, por exemplo, a crítica à teoria da ação comunicativa de Habermas, em que este autor mobiliza a auto-reflexão da racionalidade na luta contra a “*unidimensional*” razão tecnocrática, mas essa auto-reflexão, aponta Henry (2000), não é capaz de construir a auto-definição exclusiva, porque tanto essa como as estruturas comunicativas de argumentação foram suplementadas por práticas excludentes.

E é justamente essa incapacidade de se construir uma comunicabilidade e a auto-definição exclusiva, ou seja, pela necessidade que os ocidentais têm de construir esse outro excluído de pensamento e identidade africana é que se tem essa categoria de Outro, explica Henry (2000), como ponto liminar para muitos pensadores da condição africana, como, por exemplo, Fanon, o movimento do Pan-Africanismo, o marxismo caribenho ou os rastafáris.

Pensamos todas essas obras que relêem a peça de Shakespeare como pertencentes ao campo intelectual pós-colonial, assim como Nadia Lie¹², no artigo **Translation studies and the other cannibal: the English version of Fernández Retamar’s *Calibán***, faz com os textos de Retamar, ligando-os a imagens de resistência e oposição.

O campo pós-colonial, de que fala Nadia Lie, pode ser entendido, explica Boaventura de Sousa Santos (2006), não apenas como o período histórico que sucede à

¹¹ “As dinâmicas periférica, categorial e existencial que produziram a negação e invisibilidade da razão caliban” (tradução minha).

¹² Sobretudo a de Retamar e Aimé Césaire.

independência das colônias, mas também “[...] *um conjunto de práticas (predominantemente performativas) e de discursos que desconstróem a narrativa colonial, escrita pelo colonizador, e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado*” (p. 233).

Para Almquist (2006), contudo, não basta apenas substituir textos que advogam pela primazia e supremacia do Ocidente, por contra-discursos, é necessário modificar as práticas discursivas e os pressupostos que as sustentam e, assim, até mesmo formas culturais em que esses discursos hegemônicos se institucionalizam. Cabe, dessa forma, mais que trocar uns textos por outros, é necessário construir práticas de leitura alternativas.

Por isso a grande debilidade da corrente pós-colonial: deseja substituir discursos ao invés de reler, a partir de novas práticas, os discursos canônicos como a peça de Shakespeare, *A Tempestade*, como fizeram os vários autores até aqui vistos, que releeram a peça mudando o ponto de vista, de Próspero para Caliban, em uma nova atitude discursiva como deseja Almquist (2006), mesmo que aberta a inúmeras críticas.

Desse pensamento fazem parte, além de Edward Said, Gayatri Spivak, Hommi Bhabha que, explica Roberto Follari (2005), começou na Índia e busca repensar a condição colonial, baseado na tese de que a consciência colonial foi imposta e dada pelo colonizador e, ratificada pela internalização da mesma por parte das populações colonizadas.

O pós-colonial, ainda de acordo com Boaventura de Sousa Santos (2006), se baseia em parte do pensamento de Jaques Derrida e sua perspectiva de desconstrução, especificamente no que se refere à textualidade, pois Derrida pensa a mesma como auto-referencial e, dessa forma, possibilita descobrir a dinâmica interna dos textos, descortinando sua face autoritária e sua pretensão de universalidade.

Tal tentativa de desconstrução ou de descompor a narrativa colonial, assevera Follari (2005), se coloca como uma ação política na luta contra a dominação, não dando voz aos oprimidos, mas falando por eles – seu grande problema – e, impossibilitando a elaboração de sua própria discursividade, o que, claro, deve ser evitado sob o risco de se acabar com a especificidade de cada realidade social por meio de discursos universalizantes.

Assim, quando Spivak pergunta: “*Com que voz-consciência o subalterno pode falar?*”, ela responde mostrando que a fala do subalterno não é dele, mas do Outro que o representa, já que o mesmo foi obscurecido ou impossibilitado de existir através da

negação da contemporaneidade e do estabelecimento das linhas abissais. O que significa dizer que mesmo as críticas pós-coloniais, que advêm do próprio Ocidente, são “*o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito*” (p. 20).

Com isso Spivak (2010) deixa claro que a corrente pós-colonial – apesar de ser identificada à mesma – não pode falar pelo subalterno, devendo na verdade, segundo sua prefaciadora Sandra Regina Goulart Almeida, criar espaços para que o subalterno possa falar e ser ouvido.

Isto, ao mesmo tempo, deixa ver as limitações desse pensamento, algumas já elencadas por Follari (2005), e outra percebida por Ramón Grosfoguel (2008), porquanto, para ele, os pós-coloniais reduzem o sistema capitalista a sistema cultural, colocando a cultura como fator constitutivo às relações econômicas e políticas do capitalismo, o que dificulta para seus autores o estudo dos processos político-econômicos e, leva Grosfoguel (2008), a propor que se dê uma “*intervenção descolonial*” nessa corrente teórica, assim como na do Sistema-Mundo.

Em função da proposta acima e da noção de que nosso estudo vai além da perspectiva culturalista, embora não prescindida dela, ao contrário, a mesma se constitui em uma de nossas bases, em que se encontra também a realidade político-econômica, desejamos ir pelo caminho decolonial, no sentido de tentar permitir, por meio do diálogo intercultural, a fala do subalterno e, assim, reconstruir a noção de identidade nacional no Brasil, agregando a ela o agir indígena, sobretudo quando se discute sua importância na conservação e conformação do território brasileiro – como o entendemos hoje – e a atuação de afro-descendentes e portugueses na leitura que se faz de Brasil.

Isto é importante porque, o indígena possui grande relevância em relação ao território nacional, por ele ter sido utilizado como “protetor de fronteiras” pelo Estado brasileiro ao longo da formação desse espaço, sobretudo quando se considera fatos como a presença indígena na Guerra contra o Paraguai e o contencioso com a Inglaterra acerca da Guiana.

Por isso, utilizamos a dicotomia Próspero-Caliban, não como centro de nossa pesquisa, mas como metáfora de nossa condição como um Caliban, um colonizado e, no caso das releituras, um Caliban que se revolta contra o domínio. Ou poderíamos dizer que em vez de revolta procuramos o caminho da assimilação? E então seríamos o Ariel? Isso só o tempo e as pesquisas dirão, cabe agora apenas dizer que fomos o Caliban/Ariel e construímos, supomos, nossa identidade de nação a partir dessa ideia. E, ao mesmo

tempo, podemos ser Prósperos levando em consideração nosso agir externo, relacionado, por exemplo, a África ou a América do Sul.

Essas perguntas nos levam a repensar a formação da identidade nacional brasileira e o agir Próspero do Brasil no cenário internacional, olhando tanto para pensadores que debatem a questão interna como Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freire e José Murilo de Carvalho, entre outros; quanto para os que estudam a história das relações internacionais do Brasil.

Tudo isso buscando um novo olhar a partir das perspectivas pós-coloniais, decolonial e a proposta de Boaventura de Souza Santos (2010): ecologia dos saberes, vista como possibilidade de desvio da ciência tradicional, mas um pequeno desvio, que nos leve a atravessar as linhas abissais que a ciência moderna construiu e estabelecer diálogos com os postulados decoloniais de Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel e outros, podendo incluir elementos humanos que foram colocados “*do outro lado da linha*”, desconsiderados enquanto tal.

O que chamamos de “*outro lado da linha*”, as camadas sociais inferiorizadas e, muitas vezes excluídas e desconsideradas, juntamente com as questões culturais, sociais e políticas que engendram, são importantes para se entender a “*calibanização*” da identidade nacional e por que a mesma, muitas vezes, está tão díspare da política externa desenvolvida pelo país, a qual, vale destacar, apresenta certa continuidade mesmo com as inúmeras mudanças de governos, indo desde governos democráticos até autoritários como aconteceu na Era Vargas e na Ditadura Militar.

O debate que aqui se levanta com o Próspero-Caliban e os demais elementos que traz, servirá, assim desejamos, para repensar o Brasil como nação e questionar os elementos que o constituem, inserindo a política externa como foco da discussão, principalmente no sentido de entender porque a construção de um Brasil Caliban não significa uma inflexão no Brasil externo Próspero.

REFERÊNCIAS

ALMQUIST, Steven M. **Not Quite the Gabbling of “A Thing Most Brutish”:** **Caliban’s Kiswahili in Aimé Césaire’s A Tempest.** Callaloo, vol. 29, nº 2, 2006, p. 587-607.

CAMPOS, Sirlei Santos. **Leituras pós-coloniais D’A Tempestade: um breve panorama.** Revista de Ciências Humana V. 01, nº 1, fevereiro/julho 2001, p. 89-96.

- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da república no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- CHACON, Vamireh. **A grande Ibéria**. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2005.
- FANON, Frantz. **Racismo y Cultura**. *Présence Africaine*, Junho-novembro 1956, p. 38 – 52.
- FERRARI-NUNES, Rodrigo. **Indigeneity and consciousness in Brazil: Analyzing Sousa (1587) and Mendes Jr (1912)**. *Critique of Anthropology* 31(3) 185–209, 2011.
- FLORES, Maria Bernardete Ramos. **O mito do Caliban na interpretação do Brasil acerca do americanismo na República Velha brasileira**. *Diálogos latinoamericanos*, nº 11, Universidad de Aarhus, Aarhus, Latinoamericanistas, p. 50-71.
- FOLLARI, Roberto. **Lo poscolonial no es lo posmoderno: la estetización llevada al paroxismo**. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, ano/vol. 10, nº 028. Universidad de Zulia, Maracaibo – Venezuela, janeiro/março 2005, p. 71-82.
- GROSFUGUEL, Ramon. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008, p. 115-147.
- HENRY, Paget. **Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy**. Nova York: Routledge, 2000. (Série Africana Thought: Existential Africana – Understanding Africana Existential Thought, de Lewis R. Gordon).
- HULME, Peter. **Toward a cultural history of America**. *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 66 (1992), no: 1/2, Leiden, p. 77-81.
- KALIL, Luís Guilherme Assis. **Caliban, de escravo a “herói da liberdade”**. *História Unisinos* 11(2), maio/agosto 2007, p. 287-288.
- LANE, Christopher. **Psychoanalysis and Colonialism Redux: Why Mannoni's “Prospero Complex” Still Haunts Us**. *Journal of Modern Literature*, vol. 25, nº 3/4, 2002, p. 127-149.
- LARA, Irene. **Beyond Caliban's curses: the decolonial feminist literacy of Sycorax**. *Journal of International Women's Studies* Vol. 9 nº 1 Nov. 2007, p. 80-98.
- LIE, Nadia. *Translation Studies and the Other Cannibal: On the English Version of Fernández Retamar's Calibán*. In: BURNETT, Paula (Org.). **Translation, Transcreation**. *EnterText: an interdisciplinary humanities e-journal*. Vol. 2 nº 2 julho/setembro 2003, p. 39-50.

MEDEIROS, Carlos Túlio da Silva. *Da Tempestade de Shakespeare ao Ariel de Rodó*. In: CHIAPPINI, Lúgia (Org.). **Encontros e Desencontros da/na América Latina no século XX**. Revista eletrônica Celpcyro: integração multidisciplinar temática, vol. 2, segundo semestre 2011.

MONTEIRO, Pedro Meira. *A paixão latino-americana: Richard Morse*. In: BOTELHO, André & SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Companhia das Letras. 2009. p. 352-363.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y Modernidad-razionalidad*. In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados**. Tradução de wanderson flor do nascimento Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449.

_____. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*. In: EDGARDO LANDER (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires – Argentina, setembro 2005. p. 227 – 278.

_____. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RODRIGUES, Kátia Frazão Costa. **A Construção Calibânica do Outro: Entre Tempestades e Naufrágios**. Revista Brasileira do Caribe: Universidade de Brasília, vol. IX, nº 17 (jul./dez.), Brasília, Ed. CECAB, 2008. Semestral, p. 235 – 266.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Entre próspero e caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade**. In: _____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006. Capítulo 7, p. 227 – 276. (Coleção para um novo senso comum; v. 4).

_____. **Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

VAUGHAN, Alden T. & VAUGHAN, Virginia Mason. **Shakespeare's Caliban: a cultural history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 290p.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O albatroz racista: a ciência social, Jörg Haider e a resistência**. Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 56, fev. 2000, p. 05-33.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistémicas de refundar el Estado**. Tabua Rasa, Bogotá – Colômbia, nº. 9, jul./dez. 2008, p. 131 – 152.