

ODENIGBO E UGWU: OS CONTRAPONTOS DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL NIGERIANA, EM *MEIO SOL AMARELO*

ODENIGBO AND UGWU: THE CONTRAPORTS OF THE CONSTRUCTION OF NIGERIAN NATIONAL IDENTITY, IN *HALF OF A YELLOW SUN*

DOI: 10.70860/ufnt.entreletras.e19960

Marina Silva Pereira Soares¹

Geraldo Augusto Fernandes²

Resumo: O presente artigo analisa a diferença entre os saberes epistemológicos dos personagens Odenigbo e Ugwu, que seguem, respectivamente, o modelo científico ocidental e o conhecimento geracional da tradição, na obra *Meio Sol Amarelo* (2008), de Chimamanda Ngozi Adichie. Os dois modelos servem de apporte para averiguar a complexa construção da identidade nacional do povo nigeriano. Ao final da análise, podemos perceber como as identidades biafrense e nigeriana ainda se viam presas ao modelo de modernidade europeu, acreditando que amenizar os costumes tradicionais étnicos era a resposta para modernizar a nação.

Palavras-chave: Identitarismo; Africanidades; Modernização; Tradição; Decolonialidade.

Abstract: This article analyzes the difference between the epistemological knowledge of the characters Odenigbo and Ugwu, who respectively follow the Western scientific model and the generational knowledge of tradition, in Chimamanda Ngozi Adichie's *Half of a Yellow Sun* (2008). The two models serve as a basis for investigating the complex construction of the Nigerian people's national identity. At the end of the analysis, we can see how Biafran and Nigerian identities were still tied to the European model of modernity, believing that softening traditional ethnic customs was the answer to modernizing the nation.

Keywords: Identitarianism; Africanities; Modernization; Tradition; Decoloniality.

Introdução

Ter consciência de si mesmo nos leva a questionar tudo aquilo que está ao nosso redor ou em nosso interior. A tomada de consciência e a busca por conhecimento pode gerar, em parte dos seres pensantes, uma espécie de crise existencial que os levam a duvidar da própria existência, pondo-os numa busca sem resposta para a célebre pergunta: qual meu propósito

¹ Mestranda em Literatura Comparada pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: marinapereira@alu.ufc.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0916-6125>.

² Doutor em Letras (Literatura Portuguesa) pela Universidade de São Paulo, professor de pós-graduação do Departamento de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará. E-mail: geraldoaugust@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0526-3953>.

neste mundo? Talvez o mais perto de uma resposta à qual se possa chegar seja “para tentar descobrir ou entender o mundo e a si mesmo.” Esse é, há tempos, o propósito principal da ciência.

A ciência moderna teve seu início em meados do século XVI, na Europa, com teorias como as de Nicolau Copérnico e Galileu Galilei, que moldaram parte das ciências naturais que conhecemos hoje. No século XVII, o racionalismo de René Descartes (1596-1650) dominaria todo o cenário científico e se tornaria a base da ciência atual; agora não só das ciências naturais, mas também das ciências humanas. No século XIX, o positivismo – corrente filosófica criada por Augusto Comte (1798-1857) – ganhou espaço no mundo, defendendo a ideia de que o conhecimento científico objetivo, sistemático e empiricamente verificável é o único capaz de alcançar a verdade. Qualquer outro conhecimento que não possa ser comprovado cientificamente não possui valor. Desse modo, o subjetivo e o coletivo se esvaem e o conhecimento baseado nestas perspectivas toma um lugar à margem do saber humano e científico.

Foi com o início da colonização europeia que esse pensamento se tornou o único aceitável e incontestável no mundo todo. Conhecimentos mais antigos, como os de etnias indígenas, etnias do território africano, filosofias milenares indianas e chinesas, entre outras, foram diminuídas e vistas apenas como superstições e crenças sem valor. Sendo os europeus os detentores do poder, eles impuseram às sociedades colonizadas não só sua cultura e sua língua, mas também sua ciência, tornando, as dos colonizados, proibidas e inferiorizadas.

Após longos anos de colonização, com muita violência física e psicológica, aos poucos, as nações colonizadas foram tomando consciência de sua condição e iniciaram o processo de luta pela liberdade para se desvencilhar das imposições físicas e socioculturais dos colonizadores. Nasce, então, a percepção e o entendimento da colonialidade, isto é, da relação de poder entre colonizador e colonizado, na qual há uma clara hierarquia cultural, racial, epistêmica e territorial, de acordo com o pesquisador Aníbal Quijano (2005). Como forma de driblar essa hierarquização, a decolonialidade surge como resposta, visando a reafirmar os valores culturais e epistêmicos apagados pela colonialidade. É a partir desta visão que os países antes marginalizados tomam consciência de si e buscam reconstruir uma identidade destruída.

Detendo-se mais especificamente nos países africanos, suas comunidades iniciaram o processo de independência apenas no século XX. Apesar disso, o colonizador ainda tenta manter sua influência econômica, política e cultural nos países colonizados. Por conta disso, muitos povos ainda consideram a cultura ocidental europeia como correta e verdadeira,

enquanto seus conhecimentos e culturas ancestrais são vistas como atraso. Os povos das ex-colônias se veem divididos entre se autoafirmar enquanto nação, fortalecendo o sentimento de nacionalismo ou de se adaptar ao padrão cultural eurocêntrico.

Nesta perspectiva, o presente artigo analisa, na obra *Meio Sol Amarelo* (2008), de Chimamanda Ngozi Adichie, a diferença entre os conhecimentos dos personagens Odenigbo e Ugwu, que seguem, respectivamente, o modelo científico ocidental e o conhecimento geracional da tradição. Os dois modelos exemplificam simbolicamente o conflito entre os diferentes tipos de saberes presentes na realidade nigeriana e como eles servem de aporte para averiguar a complexa construção da identidade nacional nigeriana. Para a análise, a presente pesquisa utilizará como bases teóricas os escritos de Jeanne Marie Gagnebin (2006) e Aleida Assmann (2011), explanando os conceitos de rastros e memória, complementados com a teoria da narrativa de Walter Benjamin (1987) e alguns conceitos de Michel de Certeau (1998). Além disso, as noções acerca da colonialidade e da epistemologia decolonial serão fundamentadas pela teoria de Anibal Quijano (2005) e, por fim, Amadou Hampaté Bâ (2010), com sua elucidação sobre tradição oral. Com isso, analisaremos e discutiremos toda a questão da construção da identidade nacional nigeriana apresentada, tecendo, por último, algumas considerações finais.

1 Modernidade x Tradição

A grande questão levantada no artigo é a oposição entre modernidade e tradição. Nesta seção, abordaremos como o contraste entre as duas permeia toda a problemática da construção da identidade nacional nigeriana na obra de Chimamanda. O questionamento levantado pela autora recai sobre a visão limitada de como o modelo de modernidade ocidental eurocêntrico costuma surgir como a única solução viável para a criação de um novo Estado-nação em países colonizados que tentam se reerguer após a independência.

1.1 O apogeu do positivismo

Na história da evolução humana, houve um momento fundamental no qual o homem passou a se questionar acerca do mundo e de si mesmo, levando-o a assentar o poder de sua consciência sob os demais seres vivos e, por conseguinte, diferenciar-se deles. No decorrer do tempo, o homem passou do mito ao *logos*, ou seja, deixou de tentar explicar o mundo através das mitologias e passou a explicá-lo por meio da racionalidade, pelo pensamento lógico. Nasce, assim, a filosofia. As grandes questões levantadas pelos mais conceituados pensadores da

Grécia antiga – Sócrates, Platão e Aristóteles – interpelavam sobre o Belo, o Bem, a Verdade, a Virtude. Na Idade Média europeia, tentou-se unir as teorias clássicas à noção de Deus, vinculando-as à religião. Na Renascença, a razão volta à luz, abalando a autoridade da Igreja. No Iluminismo, a vitória da razão sobre a religião se solidifica e a ciência assume um novo patamar com suas novas descobertas, servindo como modelo epistêmico. Daí em diante, as questões externas ao homem, isto é, os assuntos da realidade física e concreta passaram a ser mais valorizados que as demandas internas, suprassensíveis. Segundo Santos, as

questões como a natureza do universo saem do âmbito da filosofia e passam a pertencer às ciências. Sobram as questões epistemológicas, existenciais e políticas. A grande mudança foi considerar as coisas externas como conceitos ou representações, isto é, tudo o que pode ser conhecido deve ser transformado em conceito interpretável pelo homem (Santos, 2015, s.p.).

O metafísico, antes principal objeto das reflexões filosóficas, passa então a ser posto de lado nas investigações científicas. O domínio do sensível se torna o campo mais relevante, no qual a experiência sensível pode e deve ser validada por meios empíricos. No entanto, a cisão entre esses dois mundos complementares pressupõe um perigo já alertado por grandes pensadores. De acordo com Hannah Arendt,

a descoberta de Nietzsche de que “a eliminação do suprassensível elimina também o meramente sensível, e, portanto, a diferença entre eles” (Heidegger), é tão óbvia que desafia qualquer tentativa de datá-la historicamente; qualquer pensamento que se construa em termos de dois mundos já implica que esses dois mundos estejam inseparavelmente ligados entre si (Arendt, 1992, p. 11).

A esfera empírica e do sensível teve seu estágio inicial na Era Moderna, isto é, com o início das colonizações europeias, no século XVI, e culminou no Positivismo do século XIX. Esta última corrente buscou eliminar toda e qualquer forma de ciência ou saber que não condisssesse com seus pressupostos. Esse pensamento deixou “de ser uma preocupação exclusiva das elites intelectuais para ser não tanto a preocupação, mas o pressuposto comum irrefletido de quase todo mundo.” (Arendt, 1992, p. 11). Assim, o pensamento positivista, que tratava apenas da realidade objetiva, tornou-se o sistema científico e filosófico predominante na Europa e depois no mundo todo, praticamente.

1.2 A resistência

Michel de Certeau em *A invenção do cotidiano* (1998) discorre sobre a resistência cultural que surge entre aqueles que vivem como subalternos. O autor utilizou os termos

“estratégia” e “tática” para exemplificar a disputa entre poderes exercidos pelas culturas hegemônicas e subalternas. Segundo ele, a cultura dominante faria uso de certas *estratégias* para manter seu poder sobre os dominados. “A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico.” (Certeau, 1998, p. 46). Tendo o espaço físico ou abstrato totalmente controlado, fica mais fácil impor aos dominados sua cultura e costumes.

Em contraponto, a cultura subalterna cria táticas que permitem se autoafirmar frente às estratégias dominadoras. Para o autor, “a tática só tem por lugar o do outro. [...] Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. [...] Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas.” (Certeau, 1998, p. 46-47). Neste contexto, o mais “fraco” aproveita ocasiões que lhe surgem ao acaso para reafirmar sua cultura. “Essas performances operacionais dependem de saberes muito antigos.” (Certeau, 1998, p. 47). Nesses momentos e espaços, as sociedades dominadas passam a recordar os aspectos de sua cultura, para revivê-las numa espécie de competição implícita com as culturas dominantes.

Jeanne Marie Gagnebin (2006) vai referir-se a essas táticas como rastros. Segundo ela, por mais abafada que seja uma cultura subalterna, ela sempre vai deixar vestígios nos quais os descendentes irão perceber e se apoiar. Esses rastros, entretanto, “não são criados — como são outros signos culturais e linguísticos —, mas sim deixados ou esquecidos.” (Gagnebin, 2006, p. 113).

O decifrar também não é intencional, diz a autora. Os resgates³ vão sendo feitos aos poucos sem muita elaboração, nos momentos em que surgem sem aviso prévio. A não intencionalidade vivida por um povo transforma-se lentamente numa nova tomada de consciência de si mesmo. Resgata-se a cultura subalterna e a torna parte da cultura da nação, juntamente com a cultura hegemônica, sempre se reafirmando, mas agora de maneira proposital.

1.3 As tradições

As tradições africanas, apesar de terem sido reduzidas e interpretadas pelos europeus como uma só cultura, mantém seus rastros e raízes fundamentais para o processo de resgate e

³ Termo utilizado por Jeanne Marie Gagnebin, na obra *Lembrar escrever esquecer* (2006), para referir-se ao vínculo entre passado e presente em uma obra, no qual um(a) autor(a) lança mão da memória para recuperar seu passado e o transmitir, por meio da oralidade ou da escrita.

continuidade de se reafirmarem como povos, diferentes do povo hegemônico que os colonizaram. Neste resgate, percebe-se que seus saberes não seguem necessariamente um padrão europeu positivista. Seu conhecimento se baseia, muitas vezes, na experiência prática e conhecimentos passados de geração em geração. As provas concretas que tanto se exigem nas ciências ocidentais são comprovadas apenas pela experiência vivida ou simplesmente porque presume-se que quem o disse, disse a verdade. Muitos desses saberes não se perpetuam em papéis, através da escrita, mas permanecem na memória coletiva. As explicações para questões enfrentadas por alguém ou pela comunidade, por vezes, advém do divino ou do metafísico, daquilo que a simples realidade sensível não pode, sozinha, desvendar.

O historiador e tradicionalista Amadou Hampâté Bâ em seu ensaio *A tradição viva* (2010) salienta que a tradição oral é a ferramenta basilar das comunidades africanas, pois “ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação [...]” (Hampâté Bâ, 2010, p. 169). Como a oralidade foi suplantada pela escrita europeia e pela mentalidade cartesiana, os conhecimentos antes armazenados nas memórias dos tradicionalistas foi se perdendo, deixando apenas rastros para as gerações posteriores os resgatarem. Nesta tradição, “o espiritual e o material não estão dissociados” (*idem*). Todo o conhecimento é ancorado neste aspecto divino da fala, da Palavra, de forma que “[...] todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo.” (Hampâté Bâ, 2010, p. 173). É divina pois, segundo a crença contada pelo historiador, o homem recebeu de Deus o dom da Palavra para que este conservasse tudo o que foi construído por Deus e transmitisse a seus descendentes o que havia aprendido. Vale lembrar que Deus, neste contexto, não se assemelha ao Deus cristão, estando mais relacionado à espiritualidade que à religião. Por conta de seu caráter sagrado, pressupõe-se que se diga sempre a verdade.

Desta forma, as tradições étnicas africanas não seguem o modelo científico padrão dos europeus, firmado com o positivismo no século XIX. A dualidade físico x metafísico, sensível x suprassensível foi fragmentada na história da ciência europeia e, como sua cultura era tida como única certa, as tradições africanas absorveram forçosamente essa questão durante e após a colonização. O metafísico, antes esquecido pela tradição ocidental, está presente ainda na tradição africana e os rastros deixados por ela se mesclam com a nova realidade de colonizados, entrecruzando os saberes e pluralizando a identidade dos povos.

2 Colonialidade x Decolonialidade

O primeiro passo para uma sociedade dominada perceber esses rastros não intencionais é dar-se conta da colonialidade em que vivem. Diferentemente do colonialismo, que é um sistema de dominação, a colonialidade é um novo padrão de poder, produzido a partir de uma identificação baseado na raça. Nesta seção, buscaremos entender como o colonizador mantém sua influência política, econômica e cultural nos países colonizados, ainda que estes já tenham adquirido independência. Ademais, veremos como as obras da literatura contemporânea, chamada por muitos de *identitarismo*, busca resgatar as tradições culturais destes países, visando se autoafirmar enquanto nação independente e decolonial.

2.1 O resgate da identidade nacional por meio da literatura

Para legitimar a ideia de superioridade europeia sobre os povos colonizados por eles, foi criada a ideia de raça e a essa ideia se agregou a noção de divisão de trabalho. Como explica Anibal Quijano (2005, p. 118), “[...] raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se.” Assim, postos administrativos e trabalhos assalariados eram destinados aos brancos e a escravidão e a submissão aos não brancos (negros, indígenas, asiáticos).

Aos poucos, a questão da raça, bem como a divisão de trabalho baseada nela, contribuiu para firmar a identidade nacional de um povo. Segundo Quijano (2005), para que um povo se constitua em um Estado-nação no modelo europeu, ele deve passar pelo processo de democratização, isto é, permitir certa liberdade para os diversos povos que vivem naquele território leva à ampliação do sentimento de união e, consequentemente, do nacionalismo, criando assim uma identidade. Esses povos diversos, contudo, tinham uma única cor: branca. Os não brancos não faziam parte deste projeto de Estado-nação. Os subalternos tinham de adaptar-se e absorver a cultura dominante. Mas é justamente aí que surgem os primeiros sinais de “insubordinação”, nos já citados rastros e táticas. A partir de então, inicia-se o processo de decolonialidade, no qual há o enfrentamento da colonialidade em busca de também se autoafirmar como parte da identidade daquele território, não sendo só a cultura branca europeia a única a ser considerada. Os rastros percebidos tomam forma e se tornam mais fortes, até que alguém os junte e faça dele uma força de resistência. Assim, a arte bem como a historiografia são responsáveis pelo resgate da história e das culturas apagadas.

Na literatura atual, os autores das ex-colônias escrevem sobre a condição de povos que ainda vivem na colonialidade e tentam sair dela, usando a narrativa ficcional como reflexão

sobre a sociedade. A memória seria como o agente catalisador desse descortinar. Para Walter Benjamin (1987), a reminiscência funda a tradição, passando os conhecimentos de geração em geração. Para a autora Aleida Assmann (2011), o trauma poderia também servir como empurrão para a busca da identidade do indivíduo. Por ser uma inscrição no corpo, ainda que pareça, à primeira vista, ausente, o trauma deixa rastros. Tentar apagar da memória não o faz sumir e por vezes o torna mais forte, fazendo vir à tona de maneira inconsciente.

No caso de traumas de guerras vividos por uma etnia não hegemônica e não branca, “a identidade individual arruinada se liga a uma memória cultural. [...] A perda de identidade equipara-se à perda de uma relação sensível com o país, e a cura só pode ser praticada como recuperação gradual desse vínculo.” (Assmann, 2011, p. 310). Mais uma vez, a memória aparece como solução. Recuperar a terra é recuperar as histórias e, consequentemente, recuperar a identidade, afirma a autora.

Foi por meio da literatura que autores africanos encontraram uma forma de rememorar um passado vivido por eles mesmos ou por outros para conhecer sua própria história e tentar recuperá-la. Relembrar, ainda seja que doloroso, serve para mostrar sua realidade e resgatar sua identidade. No caso de Chimamanda Ngozi Adichie, em sua obra *Meio Sol Amarelo* (2008), a autora conta sobre a Guerra de Biafra ocorrida na Nigéria entre os anos de 1967 e 1970. A guerra foi vivenciada pelos pais de Chimamanda, tendo ela nascido após o episódio.

No contexto central da história está a luta pela independência da região de Biafra, habitada majoritariamente pela etnia *Igbo*, considerada a elite nigeriana, em desavença com o governo da etnia *Hauçá*. A história pode ser analisada pelo viés da tentativa de criação de um novo Estado-nação. No entanto, o que se percebe é uma espécie de dualidade entre o modelo liberal de nacionalidade e a organização comunitária e étnica em que repousa o nacionalismo nas ex-colônias. Recordar a história de seus pais sobre a guerra é trazer luz à construção de uma identidade ainda marcada por um passado colonial, mas ainda com os resíduos do que veio antes disso. Como lidar com o pluralismo cultural dentro de uma mesma nação, na busca da construção do Estado-nação é a pergunta que talvez Chimamanda tenta responder em sua obra.

3 Odenigbo e Uwgu: a conflituosa construção da identidade nacional

Para ilustrar a questão da criação de uma identidade nacional, o romance de Chimamanda Ngozi Adichie traz personagens com conflitos pessoais que podem ser entendidos como uma grande metáfora sobre a Guerra de Biafra. Todos os personagens, principais e secundários, poderiam nos servir para demonstrar essa dualidade identitária que permeia o

Estado-nação nigeriano e biafrense. No entanto, a análise a seguir focará principalmente em dois deles, a saber, Odenigbo e Ugwu.

3.1 A busca pelo ideal de modernidade

A história se inicia quando Ugwu é indicado pela tia para trabalhar como empregado na casa de Odenigbo, um professor na Universidade de Nsukka. O Patrão, como Ugwu o chama, é um intelectual da etnia *igbo* que fala um perfeito inglês e um vaporoso igbo. Todo o seu conhecimento científico é baseado no modelo europeu, mas, ainda assim, é um crítico ferrenho da colonização e seus impactos no povo e nos costumes “tribais” das etnias, como ele mesmo se refere. Apesar de ele mesmo não fazer mais parte dos costumes nem os cultuar, ele os valoriza como verdadeira identidade nacional. Em uma de suas tertúlias com os colegas professores universitários, Odenigbo defende a noção de identidade tribal, renegando a identidade universal nigeriana que os colonizadores criaram, mas, para seus colegas,

‘[...] Você tem que entender que tribo, hoje em dia, é um produto tão colonialista quanto nação e raça.’ O professor Ezeka tornou a cruzar as pernas.

‘A idéia do pan-ibo já existia muito antes da chegada do branco!’, gritou o Patrão. ‘Vá perguntar aos mais velhos em sua aldeia sobre a história.’

‘O problema é que Odenigbo é um tribalista irremediável e temos que mantê-lo calmo’, disse a srta. Adebayo (Adichi, 2008, p. 31).

Essa defesa nacionalista tão emocionada parece existir apenas na teoria, enquanto ela não passar de uma discussão regada a bebidas, numa sala particular e segura. Em sua vida prática, Odenigbo vive em contradição, pois apesar de valorizar a ancestralidade, parece acreditar que é preciso entrar no jogo do colonizador para que se chegue a algum lugar. É o que fala e faz quando Ugwu chega a sua casa e descobre que ele não terminou a escola. Irritado, diz a Ugwu: “‘Seu pai devia ter pedido dinheiro emprestado!’, retrucou o Patrão, de mau humor, e, em seguida, já em inglês: ‘A educação é uma prioridade! Como é que podemos resistir à exploração se não temos as ferramentas para entender o que é exploração?’” (Adichi, 2008, p. 20). Mudar o idioma para o inglês e em seguida defender a educação não foi mera coincidência. Adichi mostra com destreza a incoerência da identidade nigeriana neste contexto pré-guerra. Qual educação vai dar liberdade ao povo nigeriano e tirá-los das garras colonizadoras? A educação ancestral ou a do próprio colonizador?

Os amigos de Odenigbo parecem perceber a incongruência em que ele vive. Enquanto debatem questões sobre colonização, decolonialidade e panafricanismo, Odenigbo é o mais fervoroso em suas opiniões, sempre em busca de um elemento cultural nigeriano puro que se

distancie da sombra do colonizador. Seus amigos, mostram-se menos rigorosos nesta busca, mas Odenigbo, não aceita nada que não seja completamente legítimo, segundo critérios que ele mesmo definiu e considera pertinentes. Não ironicamente, estes critérios inventados ecoam o rigor e a inflexibilidade do próprio colonizador para com as culturas dos colonizados, que o professor tenta a todo custo combater. Na passagem a seguir, enquanto Odenigbo e seus amigos falam de música e discutem acerca da originalidade dos artistas locais e estrangeiros, ele demonstra essa busca incessante pelo elemento cultural nigeriano genuíno:

‘Rex Lawson é um verdadeiro nigeriano. Não se apega a sua tribo *kalabari*; canta em todas as nossas principais línguas. Isso é original — e com certeza um motivo para gostarmos dele’, disse a srt. Adebayo.

‘Esse é um motivo para não gostarmos dele’, retrucou Odenigbo. ‘Esse nacionalismo que significa que devemos aspirar à indiferença diante de nossas próprias culturas é uma burrice’ (Adichi, 2008, p. 133).

Nas discussões que os intelectuais nigerianos promoviam sobre a consolidação do elemento cultural nacional que representasse a verdadeira nação sem a sombra ocidental da Europa, eles buscavam uma espécie de elemento popular original. A professora Adebayo apresenta uma perspectiva diferente para o que deve ser considerado um elemento nigeriano original. O cantor de quem falavam não se atém apenas a cantar na língua de sua etnia, mas nas de todas as principais línguas étnicas do país. Para ela, isso significava considerar os mais variados contextos étnicos nigerianos. Para Odenigbo, o cantor só seria verdadeiramente nacionalista se acatasse apenas sua cultura limpa e pura, sem interferência de qualquer outro elemento, ainda que da mesma nação. De acordo com o antropólogo Néstor García Canclini, “o povo interessa como legitimador da hegemonia burguesa, mas incomoda como lugar do inculto por tudo aquilo que lhe falta.” (2008, p. 208). O autor atesta que a busca pelo elemento cultural puro é infértil, pois essa pureza nunca existiu e nunca existirá.

À vista disso, a cultura classificada como original ou tradicional de um povo é usada como símbolo para a construção do Estado-nação, mas, ao mesmo tempo que é símbolo, é tachado como inculto e atrasado pela elite cultural. Essa dualidade pode ser usada pelas elites culturais para legitimar seu poder, mantendo seu lugar de culto e superior frente aos outros. Sua parceira, Olanna, complementa a conversa gracejando com o professor: “‘Não percam tempo querendo saber a opinião de Odenigbo sobre música High Life. Ele nunca entendeu’, disse Olanna, rindo. ‘Ele gosta mesmo é de música clássica, mas odeia ter que admitir isso em público porque é um gosto ocidental demais.’” (Adichi, 2008, p. 133). Ao mesmo tempo que Odenigbo rejeita os artistas nacionais por não serem tão puros quanto deveriam, ele mesmo preza muito

mais pela cultura do colonizador, considerando, talvez, a suposta pureza da cultura europeia. A incongruência de Odenigbo reside justamente na hipervalorização da cultura europeia, considerada por ele como pura, ao mesmo tempo que critica a falta de originalidade dos elementos culturais de seu país. Sem perceber, Odenigbo reitera o pensamento do colonizador ao desvalorizar as culturas dos países colonizados e ao promover a crença na superioridade da cultura europeia.

Ugwu aparece justamente para fazer esse contraponto. Ele – um rapaz vindo de uma pequena aldeia igbo aos arredores de Nsukka – não possui a educação formal europeizada e seu conhecimento se baseia nos saberes tradicionais, aprendidos pela experiência, alicerçada, de certa forma, na misticidade. O que para Odenigbo era normal, para Ugwu era estranha a existência de tantas coisas não práticas na cidade, como as plantas que eram cultivadas apenas por estética. Quando ele tenta encontrar uma determinada erva para amansar o coração do patrão, depara-se não só com a inexistência dela – que crescia em qualquer lugar –, mas também com a existência de inúmeras plantas inúteis:

Ugwu nunca tinha visto uma palmeira tão baixa, ou cujas folhas se abrissem com tamanha perfeição. Não parecia forte o suficiente para dar frutos, não parecia ter a menor utilidade, como a maior parte das plantas ali. Pegou uma pedra e atirou-a longe. Tanto espaço desperdiçado. No seu povoado, as pessoas plantavam qualquer pedacinho de terra com legumes e ervas. A avó dele não tinha precisado plantar sua erva predileta, *arigbe*, porque ela dava em toda parte. Ela costumava dizer que o *arigbe* amolecia o coração dos homens (Adichi, 2008, p. 24).

Ainda que Odenigbo lhe desse toda a educação formal nos moldes europeus, Ugwu mantinha a tentativa de trazer sua antiga realidade para a nova realidade vivida na companhia do Patrão. O Patrão, contudo, sempre frustra essa tentativa ao longo da história, pois seu racionalismo europeu é mais lógico que qualquer outra forma de realidade que possa se apresentar. A Ugwu lhe é negado plantar a erva, pois plantar ervas era trabalho de uma outra pessoa e ali, na realidade universitária, dever-se-ia prezar pela divisão de trabalho, como Odenigbo bem disse.

Em outra passagem mais à frente, a mãe de Odenigbo, *Mama*, vai visitá-lo, mas encontra primeiro Olanna. Apesar das tentativas de receber bem a sogra, Mama chama Olanna de bruxa e a acusa de enfeitiçar o filho. Olanna vai embora frente à grosseria e Mama diz que vai consultar o *dibia* de sua aldeia – uma figura de grande sabedoria espiritual – para lhe dar um “remédio” que separe o casal. Nervoso, Ugwu vai atrás de Odenigbo e lhe conta tudo, mas ele

não o leva a sério, tomando tudo como uma grande besteira. O rapaz ficou atônito com a indiferença e ao contar para Olanna depois, ela também não deu importância.

Essa passagem ganha um sentido significativo quando, mais adiante, já durante a guerra, Olanna recorda que Ugwu lhes avisou sobre o feitiço e considera que talvez tenha havido algum sentido lógico, já que Odenigbo a traiu com Amala, a empregada de Mama. Apesar de não ter se importado no início, ela começa a dar algum crédito não só à crença de Ugwu, mas também a de Mama. Odenigbo, no entanto, segue desconsiderando: “‘Ugwu acha que tudo isso aconteceu porque sua mãe foi ver o *dibia* e que o remédio que ele deu levou você a dormir com Amala.’ Odenigbo calou-se por alguns momentos. ‘Imagino que é a única forma que ele tem de dar um sentido a isso.’” (Adichi, 2008, p. 296). Essa é a resposta padrão de Odenigbo a tudo que advém da forma tradicionalista de ver o mundo. Seu distanciamento faz parecer que, embora seja apenas uma maneira diferente de enxergar a realidade, o pensamento de Ugwu é a forma menos evoluída e moderna de pensar, o que acaba consolidando a hierarquização cultural iniciada pela colonização.

O tom paternalista dele também é sentido quando ele tenta minimizar a dor de Olanna após o episódio com a mãe, citado mais acima.

‘Por que o comportamento da sua mãe se torna aceitável por ela ser uma mulher de aldeia? Conheço uma porção de mulheres de aldeia que não se comportam dessa maneira.’

‘Nkem, a vida inteira da minha mãe é em Abba. Você por acaso sabe que tamanho tem essa pequena vila? Claro que ela vai se sentir ameaçada por uma mulher instruída vivendo com o filho. Claro que você tem que ser uma bruxa. É só assim que ela consegue entender. A grande tragédia do mundo pós-colonial não é não ter dado à maior parte a chance de dizer se queria ou não esse novo mundo; a grande tragédia é que a maioria não recebeu as ferramentas para negociar nesse novo mundo’ (Adichi, 2008, p. 124).

O tratamento de Odenigbo para com comportamentos “tribais” é sempre condescendente. Dipesh Chakrabarty (1992, *apud* Carvalho, 2020) refere-se ao conceito de inadequação para explicar os indivíduos de uma sociedade que não se adequaram à modernização. Assim como o europeu colonizador considera o povo do país colonizado inferior e atrasado, a elite intelectual desse país, quando ganha espaço na alta sociedade, passa a tratar seu povo da mesma maneira. No romance de Chimamanda, Mama seria a personificação daquele que ainda vive em ignorância, que precisa ser educada e que, justamente por isso, suas atitudes devem ser relevadas.

Enquanto isso, Ugwu vai adentrando cada vez mais no mundo europeizado de Odenigbo e o que antes lhe era comum, assume um sabor estranho. Ao visitar sua família um dia, o rapaz quase não suporta aquela antiga realidade e quer rapidamente voltar para a casa do Patrão. Nem mesmo a comida lhe apetecia e sua irmã percebe a mudança:

‘Estou com tanta fome’, disse ele, por fim.
‘Você não comeu nem mesmo o cará que Mama cozinhou.’
‘A gente cozinha o nosso na manteiga.’
‘Nós fervemos nosso inhame com mā-teii-ga. Olha só pra você. Quando eles mandarem você de volta pra cá, o que vai fazer? Onde é que vai achar mā-teii-ga para cozinhar seu inhame?’
‘Eles não vão me mandar de volta.’
Ela o espiou de cima a baixo com o canto do olho. ‘Você se esqueceu de onde você é, e agora ficou tão besta que acha que é um bambambá’ (Adichi, 2008, p. 146).

A fala da irmã é certeira. Afinal, para se modernizar não é preciso esquecer de seu local de origem. A questão levantada, a partir da fala de Eberechi, não se fixa em aceitar a pobreza material que foi imposta à cultura ancestral, numa tentativa cega de negar elementos europeus sem qualquer criticidade, mas em conhecer os diferentes modos de viver e ver o mundo, dando-lhes um espaço igualmente digno. A irmã preocupava-se que Ugwu se perdesse na ilusão de modernidade em que vivia. Ela alertava o irmão sobre como o apoio incondicional sempre viria de sua família juntamente com as tradições que os alicerçavam. Ter este apoio, por mais “atrasado” que parecesse, era o que serviria como base para Ugwu suportar a guerra e o pós-guerra.

Em outra passagem, após adoecer e ser ajudada pelos patrões do filho, a mãe de Ugwu reclama do cheiro forte de creme dental usado por todos e não entende por que simplesmente não mascam um pauzinho de *atu*. Ugwu se sente orgulhoso por fazer parte daqueles que usam o creme dental, mas a mãe só se impressiona com seu quartinho de funcionário, que é maior que sua cabana inteira. Quando vai embora, diz ao filho: ““Fique bem, meu filho”, disse ela, e enfiou um pauzinho de mascar na sua mão.” (Adichi, 2008, p. 113).

Nesse momento simbólico, o pauzinho de *atu* seria a recordação de um passado diferente, nem certo nem errado, mas igualmente válido; como um lembrete para Ugwu nunca esquecer de onde veio e de quem é. A realidade das etnias ditas atrasadas se pauta na praticidade da vida e, assim como um dia Ugwu não entendeu as plantas decorativas, sua mãe não entende as inutilidades materiais da nova vida do filho. O ideal de modernização ocidental é sempre pautado no ter por ter, sem qualquer criticidade sobre isso e aqueles que não fazem parte deste jogo só podem ser classificados como primitivos. A modernização pela qual Ugwu passou e

tanto se orgulhava era vazia, pois não se alicerçava em nada além de bens materiais. Os valores culturais e espirituais só seriam encontrados e vivenciados em sua antiga vida, seguindo ideais considerados atrasados pelos colonizadores.

Ainda no episódio sobre a doença da mãe de Ugwu, o rapaz, de certa forma, começa a perceber esta questão. Para Ugwu, a realidade em que Odenigbo vivia e o conhecimento que o Patrão detinha eram superiores ao seus e ao de seus familiares. Odenigbo era visto como um dos sábios – juntamente com os outros intelectuais – que guiaria o povo nigeriano rumo à libertação do colonialismo e da miséria em que as etnias vivam, auxiliando no processo de criação do novo Estado-nação. A todo momento, Ugwu acreditava que o conhecimento adquirido pelo Patrão o fazia conhecedor profundo da realidade. Para o rapaz, seus conhecimentos não se equiparavam ao do patrão e, enquanto ele se via como a personificação do “atraso” nacional, Odenigbo era tido como o modelo de “modernidade” a ser seguido. A próxima passagem ilustra bem esta questão. Quando os dois chegam à aldeia, Odenigbo o ajuda a levar a mãe à Nsukka. Lá,

[...] o Patrão disse: ‘Dá licença, meu bom homem’. Foi ele quem ajudou sua mãe a entrar no carro e pediu que ficasse deitada no assento de trás, esticada o mais que pudesse.

Ugwu de repente desejou que o Patrão não tocasse na mãe, porque as roupas dela cheiravam a velhice e necessidade e, também, porque o Patrão não sabia que as costas dela doíam e que sua roça de inhame nunca dava o suficiente, e que seu peito de fato parecia em fogo quando tossia. Afinal, o que o Patrão sabia do que quer que fosse já que tudo o que fazia era berrar com os amigos e tomar conhaque à noite? (Adichi, 2008, p. 110).

Ao mesmo tempo que Ugwu sentia vergonha da diferença gritante entre a realidade na aldeia e a realidade na universidade, ele percebe que o discurso nacionalista de Odenigbo era vazio. Ainda que almejasse ser como o patrão, pois “tarde da noite [...] Ugwu sentava na mesma poltrona e se imaginava falando em inglês fluente, conversando com convidados imaginários, todos fascinados, usando palavras como descolonização e pan-africanismo [...]” (Adichi, 2008, p. 31), ele sabia, ainda que inconscientemente, que suas discussões acaloradas e muito bem fundamentadas não se sustentavam na realidade nua e crua. Naquele momento, a idealização que Ugwu fazia de Odenigbo se rompe e ele percebe que a valorização cultural étnica que o patrão manifesta vem de um lugar distanciado, sem qualquer conexão com a realidade.

Canclini vai referir-se a essas atitudes como teatralização do patrimônio. Segundo ele, existe um esforço na sociedade, que parte das elites culturais, em simular uma origem, uma substância fundadora, na qual deveríamos atuar. “As práticas e os objetos valiosos se encontram

catalogados em um repertório fixo. Ser culto implica conhecer esse repertório de bens simbólicos e intervir corretamente nos rituais que o reproduzem.” (Canclini, 2008, p. 162). Odenigbo pode ser inserido nessa lógica, na qual sua superioridade se baseia em se apropriar intelectualmente dos objetos culturais tradicionais, mas sem de fato vivenciá-los, enquanto aqueles que vivem ou usufruem dessa realidade são considerados atrasados.

Aos que não fazem parte da elite lhes resta apenas se porem em seu lugar de inferioridade e sentirem vergonha de seus modos e tradições, almejando a modernidade de uma outra vida. Ugwu é a personificação desse sentimento, enquanto sua mãe e sua irmã talvez possam ser consideradas a voz da verdadeira tradição, aparecendo para relembrar ao rapaz que sua realidade é mais válida e verdadeira que discussões intelectuais.

A irmã de Olanna, Kainene, parece conseguir escancarar a hipocrisia de Odenigbo. No auge da guerra, Olanna, Kainene, Odenigbo e Richard – escritor inglês parceiro de Kainene –, após um longo período separados, se encontram em Orlu. Kainene comenta sobre a aparência de Odenigbo e ironiza: “‘Que barba mais interessante’, disse ela. ‘Estamos tentando imitar Sua Excelência, é?’ ‘Eu nunca imito ninguém.’ ‘Mas é claro. Eu tinha esquecido da sua originalidade.’” (Adichi, 2008, p. 445-446). Um comentário aparentemente inofensivo traz à tona parte da personalidade do professor, evidenciando sua busca incessante por um elemento cultural nigeriano puro, mas que entra em contradição com sua inclinação a considerar a cultura e a ideologia europeia como modelos de modernização. Mais à frente, em uma breve discussão, Kainene desarma Odenigbo:

‘Qual a explicação que você dá para o sucesso da missão do homem branco na África, Richard?’, perguntou Odenigbo.
‘O sucesso?’ Odenigbo o irritava com aquele seu jeito de ficar ensimesmado durante longos momentos e, de repente, dizer ou perguntar algo inesperado.
‘Exato, o sucesso. Eu penso em inglês’, disse Odenigbo.
‘Talvez você devesse primeiro explicar por que o homem negro não conseguiu conter a missão do homem branco’, disse Kainene.
‘Quem é que trouxe o racismo para o mundo?’, perguntou Odenigbo.
‘Não estou entendendo a questão’, disse Kainene.
‘O branco trouxe o racismo para o mundo. Usou-o como base para suas conquistas. É sempre mais fácil conquistar um povo mais humano.’
‘Quer dizer que, quando conquistarmos a Nigéria, nós seremos os menos humanos?’, perguntou Kainene.
Odenigbo não disse nada (Adichi, 2008, p. 464-465).

Seu silêncio levanta algumas questões: que tipo de novo Estado-nação eles seriam? Como seria o processo de modernização da nova nação? O tradicionalismo étnico passaria a ser considerado ou seria relegado a um lugar inculto tal como a colonização europeia o fez?

Odenigbo não sabia responder. Não agora que seus discursos não eram mais suficientes para se pensar num novo estado.

Quando veio a guerra, a desolação psicológica e espiritual era tão grande quanto a física e a material. Assim como Odenigbo, Olanna era uma mulher altamente instruída que havia concluído seus estudos em Londres. Ela também se afastou da realidade étnica de seu povo igbo, vendo os costumes de maneira crítica e condescendente. Contudo, no decorrer da história, ela se reaproxima cada vez mais do mundo dos costumes tradicionais, devido ao trauma que a guerra vai imprimindo nela. Quando Kainene se perde já no fim da guerra, Olanna usa de todos os meios para encontrá-la, até mesmo rituais feitos por *dibias*, algo que antes não acreditava. Seus ensinamentos lógicos europeus, seu inglês perfeito não lhe tiram a angústia de ter perdido Kainene:

E esperou a semana que o *dibia* estipulara, mas Kainene não voltou.

‘Talvez eu tenha feito alguma coisa errada’, disse a Odenigbo. Eles estavam no escritório. O chão estava cheio de pedaços de folhas enegrecidas, tiradas dos livros que não tinham chegado a queimar de todo.

‘A guerra acabou, mas a fome não, *nkem*. Esse *dibia* devia estar simplesmente louco para comer um cabrito. Você não pode acreditar nele.’

‘Mas eu acredito. Acredito em tudo. Acredito em qualquer coisa que traga minha irmã para casa’ (Adichi, 2008, p. 500).

Odenigbo, por sua vez, já parecia não acreditar mais em nada há muito tempo. É o resgate da terra, isto é, de sua tradição, e é somente ele quem propicia o alívio espiritual que os traumatizados buscam, assim como preconizou Assmann (2011). Cada um resgata como pode. Enquanto Olanna recorria aos costumes, Ugwu se volta para a escrita, reacendendo suas memórias mais dolorosas. Ao final, descobrimos que é ele quem escreve o livro *O Mundo Estava Calado Quando Nós Morremos*, que inicialmente pensou-se ser Richard quem escrevia.

A experiência de quase morte de todos que vivenciaram essa guerra, lhes confere certa autoridade na narração de sua própria história, pois “ora, é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível.” (Benjamin, 1987, p. 207). Era, então, mais que claro que Richard, embora também tenha vivido a guerra, jamais escrevia sobre a história dela, pois ele era apenas um estrangeiro branco dentro daquela simbólica criação do Estado-nação biafrense: “Richard calou-se. ‘A guerra não é história para eu contar, na verdade.’ Ugwu concordou de cabeça. Nunca tinha achado que era.” (Adichi, 2008, p. 491).

Odenigbo, por sua vez, se afogava cada vez mais no isolamento, talvez percebendo que todo aquele cientificismo europeu não lhe traria paz alguma. A “ignorância” dos costumes era

muito mais aconchegante que todo seu conhecimento europeu. O resgate de si, buscado por todos, exceto por ele, começava, talvez, naqueles pequenos momentos noturnos em que podiam respirar um pouco não pensando na guerra, mas apoiando-se mutuamente: “[...] elas sentavam lado a lado, conversando, ouvindo rádio ou vendo o voo dos morcegos em torno dos cajueiros. Às vezes, Richard vinha sentar com elas. Odenigbo nunca apareceu.” (Adichi, 2008, p. 451).

Ao final, parece que quem se manteve mais forte foram aqueles que se agarraram verdadeiramente à terra, à história, não como uma discussão teórica distante da realidade, mas como uma prática real da vida. Aquela cisão entre o físico e o metafísico que o positivismo europeu trouxe para o mundo tornou a realidade insuportável. Retomando aos escritos de Hannah Arendt, nós criamos “dificuldade em nos movermos em qualquer nível no domínio do invisível; [...] descrédito em que caiu tudo o que não é visível, tangível, palpável, de tal forma que nos encontramos em perigo de perder o próprio passado junto com nossas tradições.” (1992, p. 12).

No caso de Odenigbo, nem as tradições étnicas nem qualquer outro modo de assimilar o mundo suprassensível é admitido. Ainda durante a guerra, na conversa com Olanna sobre o feitiço de Mama, ela ainda se encontrava na dúvida quanto a acreditar ou não, mas ele mantinha sua convicção: “‘É tudo tão irracional.’ [disse ela]. ‘Não mais irracional que acreditar num Deus cristão que ninguém pode ver’” (Adichi, 2008, p. 296).

O desejo de independência dos biafrenses e de se formar um Estado-nação moderno, de acordo com a pesquisadora Carolina Carvalho (2020),

[...] tornou estéril a imaginação de outras formas modernas de organização comunitária, que não o estado-nação legado pelos colonos. Adichie, em um romance sobre a derrocada da República do Biafra, parece sugerir que se tratava de um projeto fadado ao fracasso pelo fato de ser, ele mesmo, um ideal forjado pelo colonizador (Carvalho, 2020, p. 29).

Desta forma, a figura de Odenigbo pode ser entendida como modelo moderno da identidade nigeriana, com semelhanças europeias, enquanto Ugwu era visto como o atraso da nação, com costumes ultrapassados a serem superados. A valorização da ancestralidade feita por Odenigbo não se sustentava fora da retórica. Quando a realidade ficou obscura e dolorosa demais, a modernidade europeia não apoiou nem resgatou a identidade nigeriana perdida na guerra.

No fim, entretanto, a marca colonial não pode ser apagada, ela sempre estará ali. Talvez deva-se levar em conta justamente o pluralismo das culturas. O trabalho de resgatar a memória

não deve ser visto como uma tentativa de apagar os traumas, mas sim de aprender a viver com eles, mostrando aos colonizadores que outras realidades também existem e podem ser consideradas tão importantes quanto a deles. Afinal, ela provou-se destrutiva e inviável para a realidade nigeriana.

Considerações finais

A obra *Meio Sol Amarelo* (2008), de Chimamanda Ngozi Adichie mostra o conflituoso processo de construção da identidade nacional nigeriano e a complexa consolidação do Estado-nação. Os biafrenses (igbos), ao se oporem ao governo hauçá, que perpetuava com a colonialidade, não conseguiram eles próprios reconhecer em que se fundamentava a sua dita identidade étnica, uma vez que sua visão nacionalista também estava manchada pelo ideal moderno do colonizador.

Organizada em sua maioria por intelectuais europeizados, a busca pela independência de Biafra arrastou consigo a população igbo que ainda mantinha costumes tradicionais. O povo comum, aqueles que iam para a linha de frente, não sabia de fato qual modernidade queriam alcançar, e seus costumes provavelmente não fariam parte da nova realidade biafrense. No entanto, foram esses costumes considerados ultrapassados e primitivos que auxiliaram na recuperação espiritual e psicológica dos sobreviventes pós-guerra.

A identidade biafrense e nigeriana, portanto, ainda se via presa ao modelo de modernidade europeu, como se fosse o mais óbvio a ser seguido. Os líderes continuaram mantendo a ideia colonial de que amenizar a tradição seria a resposta para que a nação crescesse. Contudo, a literatura atual resgata essas contradições para encontrar talvez uma resposta que não só mantenha as nações africanas independentes, mas decoloniais.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Meio sol amarelo*. Companhia das Letras: São Paulo, 2008.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Trad. Paulo Soethe. Editora da Unicamp: Campinas, 2011.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar. o querer. o julgar*. Trad. António Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Ed. Relume Dumará e Ed. UFRJ: Rio de Janeiro, 1992.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaios Sobre Literatura e História da Cultura – Volume 1. Série Obras Escolhidas. 3 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 197-221.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.* 4. ed. São Paulo: EdUSP, 2008.

CARVALHO, Carolina. “Diga às outras bruxas que você não o viu!”: uma cena de meio sol amarelo, de Chimamanda Ngozi Adichie. *Revista DeSlmites - Revista de Linguagens do Colégio Pedro II*, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 26-34, 2020. Disponível em: Acesso em: <https://portalespiral.cp2.g12.br/index.php/deslimites/article/view/2897>. 20 dez. 2025.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: as artes do fazer.* Editora Vozes, 3. ed. Petrópolis, 1998.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer.* Editora H34: São Paulo, 2006.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO Joseph (ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Editorial CLACSO: Buenos Aires, 2005, p. 107-130.

SANTOS, Alberto. Filosofia, um breve resumo da história. *AlbertoSantos.org*, 2015. Disponível em:

<https://www.albertosantos.org/Filosofia,%20um%20breve%20resumo%20da%20hist%C3%B3ria.html>. Acesso em: 06 fev. 2025.

Recebido em 01 de julho de 2025

Aceito em 01 de dezembro de 2025