



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Jorge Henrique Almeida de Jesus

**Olhar o Egito e ver a África:
das reminiscências modernas do Egito negro
à Escola Africana de Egiptologia (1787 a 2001)**

Rio de Janeiro

2019

Jorge Henrique Almeida de Jesus

**Olhar o Egito e ver a África:
das reminiscências modernas do Egito negro
à Escola Africana de Egiptologia (1787 a 2001)**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Regina Candido.

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

J58 Jesus, Jorge Henrique Almeida de.
Olhar o Egito e ver a África: das reminiscências modernas do Egito negro à Escola Africana de Egiptologia (1787 a 2001) / Jorge Henrique Almeida de Jesus. – 2019.
134 f.

Orientadora: Maria Regina Candido.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Egito – História – Teses. 2. Negros – África – Teses. 3. Egiptologia – Teses. 4. Estudos africanos – Teses. 5. Afrocentrismo – Teses. I. Candido, Maria Regina. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 932

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Jorge Henrique Almeida de Jesus

**Olhar o Egito e ver a África:
das reminiscências modernas do Egito negro
à Escola Africana de Egiptologia (1787 a 2001)**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Aprovada em 28 de março de 2019.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Maria Regina Candido (Orientadora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof. Dr. Sílvio de Almeida Carvalho Filho
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof. Dr. Júlio César Mendonça Gralha
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. André Bueno
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à Renildes Bispo de Almeida.

AGRADECIMENTOS

A minha mãe Renildes Bispo de Almeida e ao meu pai Jorge Carvalho de Jesus, que me geraram, amaram e educaram até o último instante de suas vidas.

A Jéssica Regina Fernandes Lisboa da Silva, por seu amor, carinho e companheirismo.

A Professora Dra. Maria Regina Candido, de cuja boca ouvi pela primeira vez o nome Cheikh Anta Diop.

Aos Professores Drs. Silvio de Almeida Carvalho Filho, Júlio César Mendonça Gralha e André Bueno, que cordialmente aceitaram integrar a banca examinadora deste trabalho e contribuir com as minhas pesquisas.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Vocês sabem que numa corrida, embora todos os corredores tomem parte, somente um ganha o prêmio. Portanto, corram de tal maneira que ganhem o prêmio. Todo atleta que está treinando aguenta exercícios duros porque quer receber uma coroa de folhas de louro, uma coroa que, aliás, não dura muito. Mas nós queremos receber uma coroa que dura para sempre. Por isso corro direto para a linha final. Também sou como um lutador de boxe que não perde nenhum golpe. Eu trato o meu corpo duramente e o obrigo a ser completamente controlado para que, depois de ter chamado outros para entrarem na luta, eu mesmo não venha a ser eliminado dela.

1 Coríntios 9, 24-26

RESUMO

JESUS, Jorge Henrique Almeida de. *Olhar o Egito e ver a África: das reminiscências modernas do Egito negro à Escola Africana de Egiptologia (1787 a 2001)*. 2019. 134 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Desde o final do século XVIII defensores do abolicionismo e do pan-africanismo se apropriaram do Egito antigo, visto como negro-africano, para defender o fim do regime escravista, a igualdade racial e a autodeterminação dos povos. A partir de meados do século XX, com a entrada em cena dos cientistas, historiadores e egiptólogos africanos, as semelhanças entre a civilização faraônica e as demais do continente africano se tornam objeto de uma pesquisa científica metódica e sistemática e concomitantemente foram apropriadas a partir dos interesses políticos dos intelectuais africanos do período das lutas de independência e do pós-independência, com destaque para Cheikh Anta Diop (1923-1986). Em torno deste intelectual e cientista formou-se, a partir dos anos 1960, o círculo intelectual diopiano, que no início dos anos 1990 deu origem a uma escola histórica, a Escola Africana de Egiptologia. A partir desta década o diopianismo se tornou alvo de redobradas críticas, o que pôs em evidência as lutas pelo monopólio da representação legítima sobre o mundo antigo. Instalou-se uma divergência entre os chamados “afrocentristas” e os “africanistas eurocentristas”. Sendo assim, este trabalho abordou a história das apropriações do Egito antigo pelos ocidentais, afro-americanos e africanos desde o final do século XVIII até o século XXI e, principalmente, a história da ciência, da historiografia e da egiptologia na África contemporânea.

Palavras-chave: Egito antigo. África negra. Egiptologia. Estudos africanos. Cheikh Anta Diop. Círculo intelectual diopiano. Escola Africana de Egiptologia. Afrocentrismo. Africanismo eurocentrista.

RÉSUMÉ

JESUS, Jorge Henrique Almeida de. *Regarder l'Égypte et voir l'Afrique: de les réminiscences modernes de l'Égypte nègre à l'École africaine d'égyptologie (1787 – 2001)*. 2019. 134 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Depuis les derniers années du 18ème siècle les défenseur de l'abolitionisme et du panafricanisme ont s'approprié de l'Égypte ancienne, regardé comme nègre et africaine, pour la défense du fin du régime esclavagiste, l'égalité raciale et l'autodétermination des peuples. A partir du milieu du 20ème siècle, avec l'entrée sur scène des savants, historiens et égyptologues africains, les similitudes entre la civilisation pharaonique et les autres du continent africain ont devenir objet d'une recherche scientifique méthodique et systématique et au même temp ont été appropriée selon les intérêts politiques des intellectuels africains de la période des luttes d'indépendance et d'après-indépendance, parmi lesquelles Cheikh Anta Diop (1923-1986). Autour de cet intellectuel et savant s'est formé, a partir des années 1960, le cercle intellectuel diopien, qui au seuil des années 1990 a donné origine a une école historique, l'École africaine d'égyptologie. Depuis cette décennie le diopianisme est devenue la cible de critiques redoublées, c'est qu'a posée dans l'évidence les luttes pour le monopole de la représentation legitime sur le monde ancienne. Il y avait un désaccord entre les appelés « afrocentristes » et « africanistes eurocentristes ». Ansi donc, cet travail aborde l'histoire des appropriations de l'Égypte ancienne par les occidentaux, afro-américains et africains depuis les derniers années du 19^{ème} siècle au 20ème siècle et, surtout, l'histoire de la science, de l'historiographie et de l'égyptologie en Afrique contemporaine.

Mots-clés: Égypte ancienne. Afrique noire. Égyptologie. Études africaines. Cheikh Anta Diop. Cercle intellectuel diopien. École africaine d'égyptologie. Afrocentrisme. Africanisme eurocentriste.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Transcrição de hieróglifos egípcios por Delany.....	27
Figura 2 – Mapa elaborado por Diop para ilustrar a tese do povoamento do continente africano a partir do vale do Nilo.....	46
Figura 3 – À esquerda, a primeira reconstituição do rosto de Luzia, com traços negroides. À direita, a nova reconstituição com traços mais próximos dos indígenas americanos.....	96

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AERDA –	Associação dos Estudantes da Reunião Democrática Africana
CEA –	Comissariado de Energia Atômica
CEAA –	Centro de Estudos Afro-Asiáticos
CODESRIA –	Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África
CNRS –	Centro Nacional de Pesquisa Científica
HGA –	História Geral da África
IFAN –	Instituto Fundamental da África Negra
INSTN –	Instituto Nacional Francês de Ciência e Tecnologia
NEA –	Núcleo de Estudos da Antiguidade
OCDE –	Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico
OUA –	Organização da Unidade Africana
PPGH-UERJ –	Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
RDA –	Reunião Democrática Africana
SAC –	Sociedade Africana de Cultura
UCAD –	Universidade Cheikh Anta Diop
UERJ –	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UNESCO –	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	TEXTOS ANTIGOS, LEITORES MODERNOS	15
1.1	Do etnocentrismo ao racismo científico	15
1.2	Olhar o Egito Antigo e ver a África Moderna	22
2	CHEIKH ANTA DIOP E O CÍRCULO INTELECTUAL DIOPIANO	32
2.1	Renascimento Africano	36
2.2	O técnico do saber prático	39
2.3	A atuação política	48
2.4	Cheikh Anta Diop cai em desgraça	50
2.5	O círculo intelectual diopiano	52
2.5.1	<u>O movimento <i>Présence Africaine</i></u>	52
2.5.2	<u>O papel dos projetos científicos e intelectuais internacionais</u>	56
3	A ESCOLA AFRICANA DE EGIPTOLOGIA	63
3.1	Do círculo intelectual ao campo científico	64
3.2	A validação pelos pares	65
3.3	Os membros da Escola Africana de Egiptologia	69
3.4	O programa	72
3.4.1	<u>Linguística histórica e comparativa</u>	73
3.4.2	<u>História cultural comparada</u>	77
3.4.2.1	Estudo de caso.....	84
3.4.3	<u>História comparada da cultura material</u>	87
4	A LUTA PELO MONOPÓLIO DA AUTORIDADE CIENTÍFICA SOBRE O MUNDO ANTIGO	92
4.1	As várias faces do passado	93
4.2	A reação conservadora	98
4.3	O contra-ataque	108
	CONCLUSÃO	115
	REFERÊNCIAS	117
	APÊNDICE – Grade dos documentos analisados na dissertação	125

INTRODUÇÃO

A história é uma fonte na qual poderemos não apenas ver e reconhecer nossa própria imagem, mas também beber e recuperar nossas forças, para prosseguir adiante na caravana do progresso humano.

Joseph Ki-Zerbo

A Europa, isto é, Grécia e Roma, estabeleceu na antiguidade fortes vínculos com a África, aqui entendida como Egito e Etiópia. Heródoto de Halicarnasso, após ler tudo quanto pode acerca do Egito, desembarcou nesse país por volta de 450 a.C. Na obra *História*, fez vários relatos sobre a cultura dos egípcios, assim como dos etíopes, que para ele eram semelhantes em determinados aspectos, como na cor da pele, no tipo de cabelo e na prática da circuncisão¹. No século I a.C., Diodoro da Sicília repetiu a viagem feita por Heródoto. O siciliano registrou a versão etíope segundo a qual, no princípio dos tempos, o Egito era apenas um mar, e que o Nilo, de tanto transportar em suas enchentes o limo da Etiópia, terminou por colmatá-lo e torná-lo parte do continente. A população que se fixou ali teria saído da Etiópia, razão pela qual as leis egípcias seriam tributárias das etíopes².

No final do século IV d.C., quando a religião cristã já tinha se tornado hegemônica no Império Romano do Oriente, com sede em Constantinopla, o imperador Teodósio teve vontade de fechar todos os templos pagãos do império. Como a vontade do imperador tinha força de lei – *Imperatoris voluntatem Dei ex habet vim legis* –, a partir de 391 só as igrejas cristãs puderam ficar de portas abertas sem correrem o risco de maiores perturbações. Ora, o Egito já havia passado ao domínio romano, razão pela qual foi afetado pelas novas determinações. Os antigos templos faraônicos, como aqueles em que se cultuavam Ísis e Osíris, foram fechados. Como os sacerdotes eram os guardiões da escrita sagrada, a hieroglífica, a desgraça da religião autóctone também se abateu sobre a escrita, que se tornou desde então incompreensível. Aos poucos, o Ocidente se fechava para a África, neste caso, para o Egito.

¹ HERÓDOTO. *Histoire*. Livro II. Traduction: Larcher. Paris: Charpentier, Librairie-Éditeur, 1850.

² DIODORO. *Histoire universelle*. Livre III. Traduction: Ferd Hoefler. Paris: Charpentier, Librairie-Éditeur, 1846. P. 180-181.

No período medieval, alguns ocidentais viajaram ao Egito e fizeram relatos sobre ele, especialmente na época das Cruzadas. “Mas então, ninguém mais sabe ler os textos hieroglíficos; o Egito é muçulmano, tornou-se difícil atravessá-lo e os europeus que ali chegam não passam do Cairo”³. A partir da modernidade o fenômeno se inverteu. Aumentou o número de viagens e de referências aos monumentos egípcios, que muitas vezes foram levados para a Europa. No final do século XVIII, durante a expedição militar comandada por Napoleão, uma equipe de estudiosos inventariou e obteve múltiplos fragmentos de arquitetura, estátuas, objetos e até documentos escritos, como papiros e inscrições em baixo-relevo. Todo o esforço moderno em prol da compreensão dos mistérios do Egito antigo foi coroado em 1822. Neste ano, Jean-François Champollion pôs um ponto final no “analfabetismo” imposto desde a época de Teodósio: os hieróglifos foram decifrados. Começava a era dos sábios, a era dos egiptólogos.

O resumo da história da egiptologia apresentado anteriormente foi baseado na obra *Em busca do Egito esquecido*, escrita pelo egiptólogo francês Jean Vercoutter. Ao contar como a Europa moderna se recordou do Egito antigo, Vercoutter se esqueceu de abordar como ele foi lembrado pela África e pela diáspora africana a partir da mesma época. Nesta dissertação, pretendemos contar outra história da egiptologia, pondo no centro do debate o modo como os intelectuais europeus engajados na campanha abolicionista, os intelectuais afro-americanos e, principalmente, os intelectuais e historiadores africanos, desde o final do século XVIII até o início do século XXI, se recordaram do país dos faraós. Ao contrário dos ocidentais, que ao olharem o Egito viram a Europa, ao olharem o Egito viram a África.

Partimos de Roger Chartier, segundo o qual um mesmo objeto cultural pode ser compartilhado por diferentes grupos sociais e usado de modos diferentes⁴. Por meio da noção de *apropriação*, buscaremos analisar como antigos textos gregos, latinos e hebraicos foram lidos, interpretados e usados a partir da modernidade. Desse modo, enquanto na época da vigência do regime escravista aqueles textos foram apropriados e serviram para justificar as desigualdades sociais e as hierarquizações raciais, a partir da segunda metade do século XVIII defensores da abolição da escravatura recorreram aos mesmos textos com objetivos opostos. Usando como documentos as obras dos intelectuais abolicionistas e pan-africanistas europeus e afro-americanos, destacaremos como o Egito antigo, representado como negro-africano,

³ VERCOUTTER, Jean. **Em busca do Egito esquecido**. Tradução: Ana Maria Roiter. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002. P. 29.

⁴ CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2004. P. 12.

transformou-se em um argumento contra a escravidão e em defesa da igualdade entre negros e brancos.

No século XX, com a multiplicação dos estudos etnográficos feitos na África, inúmeras semelhanças entre os povos africanos e os antigos egípcios foram percebidas pelos pesquisadores. A partir de meados do século, com a eclosão dos movimentos de independência, os intelectuais africanos buscaram compreender e valorizar as especificidades culturais africanas. Nesse contexto, a redação da história da África integrou as civilizações da antiguidade, destacando-se os trabalhos de Cheikh Anta Diop (1923-1986). Tendo como referência a sociologia dos intelectuais, a exemplo de Jean-Paul Sartre, encaramos o intelectual como um sujeito que, tendo adquirido notoriedade devido ao seu trabalho intelectual, usa o seu saber a favor de um projeto ético-político⁵. Desse modo, vemos Diop como um intelectual-cientista, em que egiptologia e ativismo político não são antagônicos, mas duas faces de uma mesma moeda. Em sua obra, o Egito é um objeto de pesquisa metódica e uma fonte de inspiração e reavivamento para as sociedades africanas contemporâneas.

Em contraposição a autores como Jacques Gaillard e Roland Waast, segundo os quais Diop teria dado origem a um campo intelectual, mas não científico⁶, demonstraremos que desde o início dos anos 1960 formou-se um círculo intelectual diopiano com vocação científica. Intelectuais oriundos da África (especialmente francófona), América e Europa se aglutinaram em torno das suas ideias e puseram o acento na ciência como um dos instrumentos de desenvolvimento das sociedades africanas. A valorização da ciência implicou na importância dada à egiptologia. Foi assim que vimos muitos intelectuais diopianos se formarem em egiptologia e criarem, no início da década de 1990, uma escola histórica, chamada por eles mesmos de “Escola Africana de Egiptologia”.

Ao discutir a Escola Africana de Egiptologia, entramos resolutamente na história da historiografia. Recorremos à noção de *escola histórica* formulada por José D’Assunção Barros, que a define como um grupo de historiadores e pesquisadores afins dotados de um programa de ação comum, uma identidade, um campo de escolhas, proposições éticas, determinada forma de sociabilidade científica, liderança, meios de comunicação e difusão de ideias e, também, um lugar (um instituto de pesquisa, uma universidade)⁷. À semelhança de

⁵ SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994.

⁶ GAILLARD, Jacques; WAAST, Roland. La recherche scientifique en Afrique. **Afrique contemporaine**, nº 148, 4º trimestre 1988, p. 3-30.

⁷ BARROS, José D’Assunção. O que é uma “escola” na historiografia? – Um paralelo com a Filosofia. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.13, n. 18, 1º sem. 2012.

Peter Burke⁸, autor de um dos melhores ensaios sobre a Escola dos Annales, partimos de uma revista para reconstituir a história da história: *Ankh – Revue d’Égyptologie et des Civilisations Africaines*, criada em 1992 por Théophile Obenga e Cheikh M’Backé Diop e editada até os dias de hoje, é a documentação básica a partir da qual traçaremos o modo de operar da Escola Africana de Egiptologia. De seu vasto programa, daremos maior atenção ao comparativismo, tanto linguístico como cultural.

Esta história cultural (as apropriações dos textos antigos pelos autores modernos), intelectual (egiptologia e projeto ético-político), historiográfica (a Escola Africana de Egiptologia) é também uma sociologia científica da ciência. Desse modo, foi de vital importância a noção de *campo científico* formulada por Pierre Bourdieu⁹. Considerando o campo científico como o espaço de uma luta concorrencial, em que o que está em jogo é a disputa pelo monopólio da autoridade científica, discutiremos os embates entre os egiptólogos diopianos e os demais pesquisadores interessados no Egito antigo, na história antiga e nos estudos africanos. Nessa ocasião, analisaremos as noções de “afrocentrismo” e “africanismo eurocentrista” como partes de estratégias de conservação ou subversão da ordem científica estabelecida, em que diferentes pesquisadores lutam pelo monopólio da representação legítima do passado.

Cada capítulo de *Olhar o Egito e ver a África* começa com uma discussão teórica, o levantamento de uma problemática, a defesa de uma hipótese e a apresentação do que será discutido ao longo das suas páginas. Ao final, a conclusão propõe a globalização das principais ideias discutidas no decorrer do trabalho. Que sua leitura contribua para melhor situar o leitor a respeito dos caminhos tomados pela egiptologia entre os africanos.

⁸ BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. Tradução: Nilo Odalia. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

⁹ BOURDIEU, Pierre. O campo científico. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 2/3, jun. 1976, p. 88-104. Tradução de Paula Montero.

1 TEXTOS ANTIGOS, LEITORES MODERNOS

Segundo Roger Chartier, um mesmo objeto cultural pode ser compartilhado por diferentes grupos sociais e usado de modos diferentes. Assim, a sociologia retrospectiva, que por muito tempo fez da distribuição desigual dos objetos o principal critério da hierarquia cultural, deve ser substituída por uma abordagem diferente, que concentre sua atenção nos empregos diferenciados, nas *apropriações* plurais dos mesmos bens, das mesmas ideias, dos mesmos gestos¹⁰.

A lógica da apropriação pode ser percebida no modo como determinados textos produzidos na Antiguidade foram lidos e interpretados na Modernidade¹¹. Textos gregos, latinos e hebraicos registraram os contatos estabelecidos pelos gregos, romanos e hebreus com os povos do continente africano, a exemplo dos egípcios e dos etíopes. A partir do final do século XV, alguns desses registros foram usados para justificar a escravidão e a inferioridade dos negros, a exemplo da passagem bíblica em que Noé amaldiçoa um dos seus filhos, Cam. Outros relatos, como os de Heródoto de Halicarnasso e de Diodoro da Sicília, foram usados nos séculos XVIII e XIX por autores europeus e afro-americanos para afirmar a igualdade das “raças”, defender a abolição da escravidão e a união dos povos de origem africana. Entre os principais argumentos desenvolvidos por estes autores a partir dos textos antigos está a afirmação de que o Egito faraônico era uma civilização negra e africana.

1.1 Do etnocentrismo ao racismo científico

O mundo antigo não ignorou o problema da recusa da alteridade. Os gregos, por exemplo, se recusavam a admitir a diversidade cultural e aplicavam às outras populações uma estrutura binária antitética e etnocêntrica ao dividir o conjunto da humanidade em dois grupos desiguais: o mundo grego e o mundo bárbaro. Originalmente, o termo bárbaro era aplicado às pessoas que utilizavam uma língua incompreensível, diferente da grega, mas em seguida começou a ser usado para se referir a todos os povos não gregos. Após as Guerras Médicas

¹⁰ CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2004. P. 12.

¹¹ “Modernidade”, neste capítulo, se refere ao período compreendido entre a segunda metade do século XV e o final do século XIX.

(499 a. C. – 449 a. C.), o persa passou a simbolizar o bárbaro por excelência e o termo em questão adquiriu o sentido pejorativo que conserva até os dias de hoje¹².

Contudo, os gregos acreditavam que o gênero humano era uno e que as diferenças entre os povos eram acidentais. No final do século V a. C., o sofista ateniense Antífona disse que os gregos e os bárbaros eram iguais por natureza; as necessidades naturais eram comuns a ambos: “todos nós respiramos o ar pela boca e pelas narinas”¹³. Tucídides, por sua vez, acreditava que os bárbaros da sua época viviam como os gregos do passado, mostrando que as diferenças entre ambos não eram naturais, mas civilizacionais¹⁴.

Os gregos estabeleceram contatos com populações negras ao circular pela África e ao recebê-los em seu território. Os vestígios deixados por esses contatos mostram a ausência do pré-conceito de cor. No século V a. C., Heródoto de Halicarnasso viajou pela África e fez belas narrativas sobre os egípcios e os etíopes. Ao defender a hipótese de que os colquídeos – população negra fixada às margens do Mar Negro – eram de origem egípcia, ele argumentou dizendo que “ambos têm a pele negra e o cabelo crespo”. Viajando mais ao sul em direção à Etiópia – atual Sudão –, relatou que os etíopes eram “os mais altos e belos de todos os homens”¹⁵.

Depois que os romanos transformaram o mar Mediterrâneo no lago privativo do seu império, os contatos entre eles e os etíopes se multiplicaram, o que foi acompanhado pelo aumento das referências aos etíopes. Estudando a história romana, constatamos que essa civilização também ignorava o pré-conceito de cor. Nenhum legislador teve a ideia de criar leis para interditar os casamentos e as relações sexuais entre os negros e os brancos. Os homens de letras, por sua vez, tecerem elogios aos etíopes, a exemplo de Propércio, segundo o qual a mulher negra possuía o mesmo poder de sedução que a branca¹⁶.

Os hebreus também conheciam os etíopes: está na *Bíblia* que Moisés se casou com uma etíope. Contudo, seus compatriotas Míriam e Arão ficaram revoltados e o criticaram por causa disso, e questionaram se Moisés era o único interlocutor e porta-voz de Deus. Onisciente, o ser supremo ouviu a reclamação e convocou os três para comparecerem na Tenda Sagrada. Ele desceu sob a forma de uma coluna de nuvem e se pôs na entrada da

¹² SALMON, Pierre. « Racisme » ou refus de la différence dans le monde gréco-romain. In: **Dialogues d'histoire ancienne**, vol. 10, 1984, pp. 75-97. P. 75.

¹³ ANTIPHON. **Discours**. Traduction : Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1923 apud SALMON. **Op. cit.** P. 77.

¹⁴ Idem. P. 77.

¹⁵ HERÓDOTO. **História**. Livro III. Brasília: UnB, 1988 apud CANDIDO, Maria Regina. A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, 1º sem. 2018 – ISSN 2237-8871. P. 25.

¹⁶ SALMON. **Op. cit.** P. 85

Tenda. Reafirmou a autoridade de Moisés para falar em nome dele e depois se retirou enraivecido. “Assim que Deus saiu, a nuvem que estava sobre a Tenda desapareceu. No mesmo instante Míriam foi atacada por uma doença da pele, que ficou branca como a neve”¹⁷. Ao que tudo indica o casamento entre Moisés e a etíope foi mal visto por contrariar o costume dos casamentos endógamos, e não por uma atitude racista em relação às características físicas da mulher que encantou o líder dos hebreus. Seja como for, Míriam pagou caro pela sua atitude, e Arão só escapou porque pediu perdão a Moisés: “Por favor, chefe, eu lhe peço que não nos faça sofrer o castigo desse pecado que cometemos num momento de loucura. Não deixe que Míriam seja como um aborto que nasce com metade do corpo destruído”¹⁸.

Como se vê, os antigos lidaram com a rejeição da alteridade, mas não o fizeram em termos raciais. O racismo propriamente dito é um fenômeno moderno. Segundo Catherine Coquery-Vidrovitch, foi a partir da segunda metade do século XV, quando os portugueses obtiveram seres humanos oriundos do delta do Níger e do Congo e fizeram com eles uma experiência de trabalho escravo na ilha de São Tomé, que se iniciou o regime escravista moderno baseado em mão de obra negra. Ele foi acompanhado pelas primeiras teorizações racistas em relação aos negros. Doravante, negro seria sinônimo de escravidão e inferioridade. O próprio termo “raça” só começou a ser aplicado aos seres humanos no final do século XV e só se tornou corrente no final do XVII¹⁹.

Os homens sempre buscam justificar seus atos. Com o advento do regime escravista moderno o problema moral da escravização do homem pelo homem foi resolvido pela reinterpretação e apropriação do passado. Assim, passagens bíblicas, como a rejeição do casamento de Moisés com a etíope por Míriam e Arão, foram lidas pelos modernos como evidências da inferioridade dos negros. Contudo, o episódio que mais serviu aos propósitos legitimadores modernos foi a maldição de Cam. Tendo Noé bebido para além da conta e dormido nu, um dos seus filhos, Cam, o viu sem roupas. Ao acordar, Noé soube do ocorrido e o amaldiçoou dizendo: “Maldito seja Canaã! Ele será escravo dos seus irmãos, um escravo miserável”²⁰. Em nenhum momento a *Bíblia* menciona a cor de Cam ou de seus descendentes,

¹⁷ NÚMEROS 12, 1-12 in: BÍBLIA Sagrada. **Bíblia Sagrada**: nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Paulinas Editora, 2005. P. 142.

¹⁸ Idem.

¹⁹ COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noir. **Le livre noir du colonialisme**, 16ème-21ème siècle. Paris : Robert Laffont, 2003.

²⁰ GÊNESIS 9, 25 in: BÍBLIA Sagrada. **Bíblia Sagrada**: nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Paulinas Editora, 2005. P. 10.

porém os modernos chegaram à conclusão de que eles eram negros. Segundo Coquery-Vidrovitch:

A Bíblia parou ali. Mas não foi o que fizeram seus comentaristas. Ao texto sagrado se juntou uma série de contos, como o de Cuxe, outro filho de Cam. Este, novamente, teria desobedecido a Noé, que havia proibido seus descendentes de terem relações sexuais na Arca. Ora, Cam concebeu uma criança durante o dilúvio: Cuxe. Deus o amaldiçoou e o fez nascer negro. Dele teriam nascido os etíopes e todos os negros africanos^{21, 22}.

A reinterpretação e apropriação de passagens bíblicas como essa foram monopolizadas pelos religiosos e contribuíram para a legitimação da escravidão, bem como para a instauração do racismo. No século XVIII, o discurso da inferioridade do negro foi elevado a um novo patamar pelos filósofos iluministas. Apesar de se oporem à Igreja em muitos aspectos, esses pensadores se mantiveram fieis a ela ao retomar e aprofundar a rejeição do outro em termos culturais e físicos.

Dos 12 milhões de negros que Coquery-Vidrovitch acredita terem sido comercializados entre o século XV e o XVIII, quase 6 milhões o foram apenas neste último século. O grande peso do tráfico de escravos na economia europeia estimulou o recrudescimento do etnocentrismo e do racismo contra os povos negros africanos. À maldição de Cam se somaram reflexões filosóficas que defendiam a sua inferioridade cultural e natural.

Porém, entre os iluministas a rejeição dos povos negros africanos era dúbia, dando-se tanto em termos culturais quanto físico-raciais. Os iluministas acreditavam que os povos se dividiam em civilizados, bárbaros e selvagens. Os europeus monopolizavam a condição de civilizados e bárbaros, ao passo que os outros povos eram considerados selvagens. O civilizado era dotado de cultura e tinha consciência de si mesmo; quando incorria em falhas morais, por exemplo, ao praticar e apoiar a tirania, se tornava bárbaro. Os outros povos, como os índios americanos e os negros africanos, não teriam consciência de si mesmos e não se diferenciariam do estado de natureza. Essa ideia aparece em Jean-Jacques Rousseau, que falava do “bom selvagem”, isto é, dos indígenas não afetados pelos vícios da Europa civilizada. Está presente também em Friedrich Hegel, segundo o qual, “Na África, nós encontramos aquilo que pode ser chamado de “estado de inocência”, onde se supõe que o

²¹ COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noir. **Le livre noir du colonialisme**, 16ème-21ème siècle. Paris : Robert Laffont, 2003. P. 5-6.

²² O texto em língua estrangeira é: « La Bible s'arrête là. Il n'en fut pas de même, pour ses commentateurs. Au texte sacré s'ajoutèrent une série de contes dont celui de Koush, autre fils de Cham. Celui-ci, à nouveau, aurait désobéi à Noé qui avait interdit à sa descendance d'avoir des rapports sexuels dans l'Arche. Or Cham conçut un enfant pendant le déluge : Koush. Dieu le maudit et le fit naître noir. De lui naquirent les Éthiopiens et tous les Noirs africains ».

homem vive de acordo com Deus e com a natureza”²³. Filósofos como Rousseau e Hegel eram etnocêntricos, mas não necessariamente racistas²⁴.

As filosofias de outros pensadores do século XVIII, porém, percebiam o outro não apenas em termos de cultura, mas também de natureza, o que demonstra que o racismo vinha ganhando terreno. Em 1748, David Hume propôs que a humanidade progredia de forma linear e que todas as outras espécies da humanidade eram *naturalmente* inferiores aos brancos. No final do século, Immanuel Kant corroborou essas ideias em uma passagem famosa, ao dizer que

Hume desafia quem quer que seja a lhe mostrar um negro que tenha demonstrado talentos, e ele afirma que, entre centenas de milhares de negros transportados para longe de seu país, e dos quais um grande número foi posto em liberdade, jamais se encontrou um para produzir qualquer coisa de grande nas artes, nas ciências ou em qualquer outra nobre disciplina, ao passo que não é raro ver brancos oriundos da plebe suscitar a admiração do mundo pela excelência de seus dons²⁵.

Filósofos iluministas como Hume e Kant explicavam as ações individuais e coletivas dos outros povos, neste caso os de origem negra, não apenas em termos culturais, mas também em termos naturais. Além de etnocêntricos, eram racistas.

De acordo com Renato da Silveira, ao longo da segunda metade do século XVIII as doutrinas racistas não passavam de aglomerados de preconceitos baseados em aparências, impressões mal fundamentadas, interesses mal disfarçados, na extensão abusiva de imagens familiares e em padrões inspirados pela estética do classicismo. Foi ao final desse século e, sobretudo, no decorrer do XIX que uma objetividade baseada na quantificação começou a ganhar força²⁶.

Pelo final do século XVIII começaram a surgir algumas disciplinas mais ou menos científicas cujo objetivo era estabelecer relações de causa e efeito entre as características físicas, psicológicas e culturais dos seres humanos. Em 1780, o suíço Caspar Lavater sistematizou a fisiognomonia, método que pretendia detectar todas as qualidades de um indivíduo a partir da sua fisionomia. Segundo Silveira:

Com a sucessão das obras de Lavater, todos os povos do vasto mundo começaram a ser enquadradas pela doutrina fisiognomonista, pretendendo-se estabelecer o caráter de cada qual pelo exame de traços faciais individuais e logo também pela cor da pele, considerada reveladora da alma. A pele escura, previsivelmente, era tida pela

²³ HEGEL, Friedrich apud COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. **Op. cit.** P. 11.

²⁴ Cf. DIENG, Amady Aly. **Hegel et l’Afrique noire: Hegel était-il raciste?** Dakar: CODESRIA, 2006.

²⁵ KANT, apud COQUERY-VIDROVITCH, 2003, p. 13, tradução nossa.

²⁶ SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, 23 (1999), 87-144. P. 98-99.

fisiognomonia como signo de uma alma pervertida, enquanto a pele clara conotava um caráter nobre²⁷.

No início do século XIX, o médico austríaco naturalizado francês Franz Josef Gall publicou uma obra intitulada *Anatomia e fisiologia do sistema nervoso em geral* em que criticou a superficialidade da fisiognomonia. Segundo ele, devia-se partir exclusivamente da caixa craniana, da forma e do volume do cérebro para se estabelecer as diferentes posições e inclinações inatas dos indivíduos e das raças. Os brancos teriam cérebros privilegiados, ao contrário dos povos selvagens e dos marginais do continente europeu. O holandês Willem Vrolik, por sua vez, criou um método de mensuração da pelve em que estabelecia uma relação direta entre o comprimento da bacia e a superioridade ou inferioridade racial. As raças não europeias, a exemplo das africanas, teriam pelves mais largas e por isso seriam moral e culturalmente mais próximas do reino animal²⁸.

Entre 1853 e 1855 foi publicada uma obra que se tornou emblemática das teorias raciais, trata-se de *Essai sur l'inégalité des races humaines*, escrita por Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882). Segundo Gobineau, a humanidade dividia-se em três grandes raças organizadas hierarquicamente. Em primeiro lugar vinham os brancos, portadores de energia e inteligência, únicos capazes de criar civilizações; em seguida vinham os amarelos, pré-dispostos à apatia, mas que conservavam certa forma de racionalidade; por fim vinha a raça negra, condenada a nunca deixar o círculo intelectual mais estreito e que era caracterizada pela avidez das sensações. O que o negro desejava era comer, comer em excesso, com furor²⁹.

Gobineau retomou muitas ideias raciais formuladas antes dele, e introduziu outras. Na época muitos autores repugnavam a mistura das “raças”, que conforme se acreditava degeneraria a raça branca superior. Gobineau concordava com essa ideia, mas partia do princípio de que a mistura, desde que feita na devida proporção, poderia surtir efeitos positivos. Ao estabelecer que a inteligência competia prioritariamente aos brancos e a sensibilidade aos negros, ele concluiu que a raça negra seria portadora do gênio criativo. Mas para que essa tendência se materializasse na forma de arte, seria preciso unir a sensibilidade do negro à inteligência do branco. Ao analisar a história da antiguidade, Gobineau disse que a Grécia foi a civilização que fez a melhor combinação ao incluir poucos negros e muitos brancos, ao passo que civilizações como Egito e Mesopotâmia falharam na dosagem:

²⁷ SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. *Afro-Ásia*, 23 (1999), 87-144. P. 102.

²⁸ Idem. P. 103.

²⁹ MOUSSA, Sarga. Le langage des Noirs dans l' « Essai sur l'inégalité des races humaines » de Gobineau. *Sensation et création. Wort Macht Stamm. Rassismus und Determinismus in der Philologie*, Fink, pp.227-238, 2012. P. 1.

Se admitirmos, ao lado dos gregos e dos juízes mais competentes nessa matéria, que a exaltação e o entusiasmo são a vida do gênio das artes, que esse gênio, mesmo quando é completo, confina à loucura, não será em nenhum sentimento organizador e sábio de nossa natureza que encontraremos a causa criadora, mas bem no fundo da revolta dos sentidos, nesses ambiciosos surtos que o levam a casar o espírito com as aparências, a fim de tirar qualquer coisa que agrade mais do que a realidade. Ora, vimos que para as duas civilizações primitivas [assíria e egípcia], o que organizou, disciplinou, inventou leis, governou com base nessas leis, em uma palavra, fez obra de razão, foi o elemento branco, camita, ariano e semita. Desde então se impõe esta conclusão rigorosa, a saber, que a fonte da qual a arte brotou é alheia aos instintos civilizadores. Ela está escondida no sangue dos negros. Esta universal potência da imaginação, que vemos envolver e penetrar as civilizações primordiais, não possui outra causa senão a influência crescente do princípio melanino³⁰.

Mas este exame sobre a percepção da alteridade a partir de critérios raciais, que tanto afetou a imagem dos negros, não estaria completo se não fizéssemos referência ao debate em torno da origem do homem. Por muito tempo essa discussão foi vetada pela Igreja Católica, que a partir da *Bíblia* endossou a monogenia como a única explicação correta para a origem do homem. Na modernidade, porém, esse assunto perdeu paulatinamente o consenso e deu margem a calorosas discussões. Ao que tudo indica, o debate a respeito da origem uma ou múltipla dos seres humanos, a problematização acerca da existência de apenas uma ou várias espécies humanas ganhou força nos Estados Unidos da América em meados do século XIX. Naquele contexto, a teoria monogenista era defendida, sobretudo, pelos defensores da abolição da escravidão, ao passo que a teoria poligenista era entusiasticamente apoiada pelos defensores do regime escravista. Como estes últimos não conseguiam mais legitimar a manutenção da escravidão evocando apenas o mito da descendência amaldiçoada de Cam, foram feitos esforços científicos para se demonstrar que os negros não tinham a mesma origem que os brancos. As plantações de algodão do sul dos Estados Unidos da América precisavam de mãos negras.

Na Europa o debate também ganhou força ao longo do século XIX, mas parece ter sido muito mais uma reação dos filósofos e naturalistas aos postulados da Igreja, numa luta entre ciência e religião. A ciência ganhou a guerra e a teoria poligenista tornou-se hegemônica. Seus principais defensores e expoentes foram Georges Pouchet e Paul Broca. Adotando critérios físicos, este argumentava que os negros constituíam uma raça diferente da branca. Vejamos como Broca descreveu a raça negra:

A fisionomia dos negros (sem falar da sua cor) é caracterizada por uma fronte estreita e fugidia, um nariz esmagado na base e achatado na altura das narinas; olhos muito descobertos, de íris amarronzada e esclera amarelada; lábios extremamente grossos e virados para fora e para frente; enfim, mandíbulas salientes, em forma de

³⁰ GOBINEAU apud MOUSSA. **Op. cit.** P. 6, tradução nossa.

focinho, suportando longos dentes oblíquos. Tais são os principais traços que dão à figura etíope uma marca especial^{31, 32}.

Essa descrição desfrutou de grande credibilidade no século XIX e serviu aos propósitos de Broca para justificar a teoria poligenista, bem como a hierarquização entre as raças. Pouchet, que assim como ele defendia a pluralidade das raças humanas, preferiu critérios de ordem intelectual e moral ao invés dos físicos. No livro *De la pluralité des races humaines* (1858), um dos pontos em que Pouchet distingue as raças é na religião. Segundo ele, nem todos os povos possuíam a noção da existência de um Deus. Ele escreveu:

Três vastas regiões da Terra parecem ter permanecido até a nossa época isenta de crenças religiosas, quais sejam, a África central, a Austrália e as terras boreais, isto é, as três partes do mundo mais difíceis de explorar, as únicas que ainda não o foram inteiramente^{33, 34}.

Hoje, a suposta maldição dos filhos de Cam, a selvageria dos povos não europeus, a descrição caricata dos negros, tal como feita pelos filósofos iluministas, a hierarquização das raças feita por Gobineau, os brancos sendo os mais inteligentes, e os negros figurando como sensíveis, os argumentos físicos, intelectuais e morais usados por Broca e Pouchet etc., podem parecer pueris e fáceis de serem contestados. Na época em que foram elaborados e veiculados, porém, eles desfrutavam de grande credibilidade. Tanto foi assim que esse discurso virou o século XIX e chegou ao XX, diminuindo a partir de meados desse século, mas permanecendo de certa forma até os dias de hoje.

1.2 Olhar o Egito Antigo e ver a África Moderna

A ideia de que os negros eram inferiores aos outros povos, menos inteligentes do que eles, sensíveis, infantis, selvagens, violentos, debochados e assim por diante, se bem que cada vez mais hegemônicas nos séculos XVIII e XIX, nunca chegaram a ser unânimes. Exatamente nesses dois séculos, quando o eurocentrismo e o racismo anti-negro recrudesceram, ouviram-se vozes que dissonavam do coro. Elas pertenciam em sua grande maioria aos defensores do

³¹ O texto em língua estrangeira é: « La physionomie des nègres (sans parler de leur couleur) est caractérisée par un front étroit et fuyant, un nez écrasé à sa base et épaté au niveau des narines; des yeux très découverts à iris brun et a sclerotique jaunâtre ; des lèvres extrêmement épaisses, retroussées au dehors et retroussées en avant; enfin des mâchoires saillantes, *en forme de museau* et supportant de longues dents obliques; tels sont les principaux traits qui donnent à la figure éthiopienne un cachet tout à fait spécial ».

³² BROCA *apud* FIRMIN. **Op. cit.** P. 58.

³³ POUCHET, Georges. **De la pluralité des races humaines**. Paris : J. B. Bailliers et Fils, 1858. P. 96.

³⁴ O texto em língua estrangeira é: « Trois vastes régions de la terre paraissent être restées jusqu'à notre époque, franches de croyances religieuses, c'est l'Afrique centrale, l'Australie et les terres boréales, c'est-à-dire les trois parties du monde les plus difficiles à explorer, les seules qui ne l'aient pas encore été tout entières ».

aboliconismo e do pan-africanismo, que defenderam o fim da escravidão e a igualdade entre negros e brancos evocando argumentos de várias ordens. Entre eles estava a alegação de que o Egito antigo era uma civilização negra. Muitos afirmaram isso baseados nos autores da antiguidade clássica, como Heródoto de Halicarnasso e Diodoro da Sicília, mas em alguns casos combinaram os testemunhos antigos com outros tipos de informação. O precursor foi Constantin François de Chassebœuf (1757-1820), o conde de Volney.

Por volta de 1780, após ser agraciado com uma boa fortuna, o conde de Volney resistiu à tentação de gastar o dinheiro em frivolidades e resolveu empregá-lo de forma mais proveitosa. Erudito, apaixonado por livros, amante da história e interessado no aprendizado de línguas estrangeiras, decidiu torrar o dinheiro em viagens de estudo. Mas para onde iria? Descartou a França e os países vizinhos, que conhecia bem. Cogitou visitar a América dos “selvagens”, mas voltou atrás. Finalmente, optou pela Síria e o Egito, que naquela época faziam parte do Império Turco. Afinal, foi nesses países que nasceram, pensava ele, a maior parte das ideias que nos governam. De lá saíram as ideias religiosas que influenciaram tão poderosamente nossa moral pública e particular, nossas leis e, sobretudo nosso estado social. Viajando à Síria e ao Egito, seria possível descobrir até que ponto o espírito e os costumes antigos se alteraram ou conservaram. Seria possível interrogar acerca da influência do clima sobre as gentes, os efeitos dos diferentes tipos de governos, as causas dos hábitos, “em uma palavra, julgar a partir do estado presente qual foi o estado dos tempos passados”³⁵.

Segundo o conde de Volney, ao longo de toda a história ocorreram revoluções que aproximaram os diferentes povos. Em alguns casos, os vencedores misturaram-se com os vencidos, originando uma população homogênea; em outros, eles viveram de forma segregada, preservando em maior ou menor medida suas características originais. Nestas situações, as diferenças físicas entre os povos poderiam fornecer índices para a reconstituição da história dessas revoluções e dos povos que a protagonizaram. Algo parecido ocorreu no Egito, onde desde os últimos séculos anteriores a era Cristã sucederam-se persas, macedônicos, romanos, gregos, árabes, georgianos e tártaros, isto é, turco-otomanos. Esses povos se misturaram a tal ponto que ficou difícil a tarefa de distinguir cada um. Todavia, prossegue o conde de Volney, seria possível identificar quatro “raças” principais na população egípcia. A mais antiga delas seria a dos coptas, assim descritos pelo autor:

³⁵ VOLNEY. *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 e 1785*. Paris: Librairie Volland, 1787. P. V.

Considerando a feição de muitos indivíduos dessa raça, descobri um traço particular que reteve minha atenção: todos têm um tom de pele amarelado e enfumacado, que não é nem grego nem árabe. Todos eles têm faces balofas, olhos inchados e lábios grossos, em uma palavra, rostos realmente mulatos. Fiquei tentado a atribuir essas características ao clima, até que, visitando a Esfinge e olhando para ela, percebi a pista para a solução do enigma. Contemplando essa cabeça, cujos traços são todos caracteristicamente negros, lembrei-me da conhecida passagem de Heródoto: ‘De minha parte, considero os colquídeos uma colônia do Egito porque, como os egípcios, eles têm a pele negra e o cabelo crespo’. Em outras palavras, os antigos egípcios eram verdadeiramente negros, da mesma matriz racial que os povos autóctones da África; a partir desse dado, pode-se explicar como a raça egípcia, depois de alguns séculos de miscigenação com sangue romano e grego, perdeu a coloração original completamente negra, mas reteve a marca de sua configuração³⁶.

Após concluir que os coptas eram negros, e que eles constituíam uma das principais “raças” que ocupavam o Egito há milênios, o conde de Volney diz que esse país oferecia boas reflexões à filosofia. Que tema para meditação, diz ele, ver a atual “barbárie” e “ignorância” dos coptas, originários da mistura do gênio profundo dos egípcios e do espírito brilhante dos gregos, “de pensar que essa raça de homens negros, hoje objeto de nosso desprezo, é a mesma a quem devemos nossas artes, nossas ciências e até mesmo o uso da palavra”. Crítico mordaz, não perdeu a oportunidade para criticar as ideias e práticas de seus contemporâneos em relação aos negros, ao problematizar o fato de que “no meio de povos que se dizem os maiores amigos da liberdade e da humanidade [isto é, entre os europeus] é que se sancionou a mais bárbara escravidão e se questionou *se os homens negros possuem uma inteligência da mesma espécie dos homens brancos!*”³⁷.

Ao defender que os coptas eram os principais remanescentes do Egito antigo ainda presentes no Egito moderno, e que esses coptas eram negros, o conde de Volney contestou as bases do discurso que alegava a inferioridade dos negros. Ao invés de incultos, eles teriam sido no passado altamente civilizados e criado muitos dos elementos culturais valorizados pela Europa moderna. Hipócritas seriam os europeus, pensava o conde de Volney, que escravizavam e menosprezavam os inventores da civilização.

No século XIX, outros homens de letras engajados na campanha abolicionista adotaram pontos de vista semelhantes aos do conde de Volney. Victor Schoelcher (1804-1893), membro da burguesia francesa, viajou para as Américas entre 1829 e 1830. Ao observar diretamente o sistema escravista vigente em países como Cuba, México e Estados Unidos da América, bem como a resistência dos escravizados ao regime de trabalho forçado, decidiu engajar-se na campanha abolicionista. De volta à França, publicou o livro *De*

³⁶ VOLNEY. *Op. cit.* P. 76-77.

³⁷ VOLNEY. *Op. cit.* P. 76-77.

l'esclavage des noirs et de la législation coloniale (1833), onde defendeu a abolição gradual da escravidão e uma série de medidas preparatórias, como, por exemplo, a proibição da separação dos filhos dos escravizados, por venda, de seus parentes; a supressão da indenização dos proprietários de escravizados submetidos à castigo ou mortos por essa razão; criação de um fundo previdenciário em caso de doença ou incapacidade funcional para os escravizados; direitos civis e políticos para os negros e mestiços livres; inclusão de todos os homens livres no sistema educacional, a despeito da origem étnica; autorização do casamento entre brancos e negros e outras medidas³⁸.

Em 1840, Schoelcher participou de um concurso que tinha como tema “Quais são os meios para extirpar o pré-conceito injusto e bárbaro contra a cor dos africanos e dos mestiços?”. Para concorrer, o abolicionista redigiu o livro *Examen critique du préjugé contre la couleur des Africains et des Sang-Mêlé*. Entre os argumentos utilizados na obra, citou a grandeza e a anterioridade da civilização egípcia, vista como uma criação de negros:

Ao lançar os olhos sobre o Egito, esse Egito tão misterioso antes de ser desvendado pelo olho escrutador dos sábios modernos, através de suas fábulas, sua alta antiguidade e civilização, nós encontramos uma população negra. Diodoro da Sicília, Heródoto e outros escritores nos ensinaram que o Egito foi povoado e civilizado por homens descendentes da Etiópia: foram esses homens que importaram os caracteres hieroglíficos, escrita vulgar dos etíopes. Sendo assim, é um ponto fora de qualquer contestação que o Egito foi povoado por negros, dos quais recebeu parte de sua primeira civilização³⁹.⁴⁰

No extrato destacado, Schoelcher defende o pertencimento do Egito faraônico à África negra apoiando-se nos testemunhos oriundos da Antiguidade clássica. Autores como Heródoto de Halicarnasso e Diodoro da Sicília são tomados como referências em favor da composição étnica da civilização egípcia⁴¹. Ao contrário da tendência que se afirmou na egiptologia do século XIX e da primeira metade do XX, não é com base na entrada de

³⁸ SOMET, Yoporeka. Victor Schoelcher et nous. *Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, Gif-sur-Yvette, n° 17, 2008, p. 146-161. P. 151.

³⁹ SCHOELCHER *apud* SOMET. Victor Schoelcher et nous. *Ankh – Revue d'Égyptologie et des Civilisations Africaines*, n° 17. Gif-sur-Yvette, 2008. P. 151.

⁴⁰ O texto em língua estrangeira é : « En jetant les yeux sur l'Égypte, cette Égypte si mystérieuse avant que l'oeil scrutateur de nos savants modernes eût démêlé, à travers ses fables, sa haute antiquité et sa civilisation, nous trouvons une population noire. Diodore de Sicile, Hérodote, et d'autres écrivains, nous apprennent que l'Égypte fut peuplée et civilisée par des hommes descendus de l'Éthiopie : ce sont ces hommes qui y ont importé les caractères hiéroglyphiques, écriture vulgaire des Ethiopiens. Ainsi, c'est un point hors de toute contestation que l'Égypte fut peuplée par les nègres, et reçut d'eux une partie de sa première civilisation ».

⁴¹ Segundo Mario Beatty, antes da decifração dos hieróglifos por Jean-François Champollion, em 1822, os eruditos modernos apoiavam-se principalmente nos textos greco-latinos e na Bíblia para acessar a civilização egípcia (vide o caso de Volney, mencionado neste capítulo). Décadas depois da decifração da antiga escrita egípcia, aquelas fontes ainda gozavam de centralidade, sendo substituídas pelos textos hieroglíficos gradualmente. É por isso que Schoelcher, nos anos 1840, defendeu a origem etíope da civilização egípcia citando relatos gregos, e não egípcios.

populações exógenas não negras que o autor explica o surgimento do Egito; ao contrário, ele a atribui aos próprios negros, ideia cada vez mais heterodoxa na época em que escrevia.

A ideia segundo a qual o Egito era uma civilização negra também esteve presente entre os abolicionistas dos Estados Unidos da América. Desde o começo do século XIX essa tese vinha sendo usada pelos negros como uma de suas armas na luta contra o pré-conceito e a discriminação raciais. Segundo Stephen Howe, o primeiro livro de história escrito nesse país a tratar especificamente de pessoas negras, *Light and Truth*⁴², foi escrito em 1836 por Robert Benjamin Lewis, homem de origens mestiças.

Esse trabalho é emblemático do que seria um certo número de obras historiográficas posteriores, escritas por negros e não negros do século XIX e da primeira metade do XX. Esse livro mostra, sem se preocupar com o status dos negros da época, que eles haviam sido na antiguidade muito mais do que simples cortadores de madeira ou carregadores de água. Lewis identificou como negros uma multidão de personagens da antiguidade que a erudição moderna não definia como tal. Ele afirmou que Cipião Africano, Belisário, Cícero, Hannibal, Moisés, Pompeu, Terêncio e Tertuliano eram homens de cor. Os negros americanos usaram essa história a fim de realçar psicologicamente a raça e fazer valer seus direitos sobre um passado que fazia deles agentes na história, e não apenas sujeitos⁴³.

O interesse do intelectual pan-africanista Martin Robinson Delany (1812-1885) pelo Egito antigo foi estudado por Mario Beatty. Segundo ele, Delany foi o primeiro negro norte-americano a apresentar visualmente, transcrever e traduzir os hieróglifos egípcios em sua obra *Principia of Ethnology*, de 1879. Na época em que foi escrito, esse livro defrontou-se com o racismo científico representado pela *American School of Ethnology* que, nas pessoas de Josiah Nott, Samuel Morton e George Gliddon, teve uma atuação decisiva para a legitimação das hierarquizações étnicas na sociedade norte-americana com base em um discurso supostamente objetivo e científico. Egíptólogo amador, Gliddon atuou, mais do que qualquer outro da sua época, para introduzir o campo da egiptologia entre os norte-americanos, veiculando uma interpretação da civilização egípcia na qual ela figurava como obra da “raça” caucasiana⁴⁴.

⁴² Luz e verdade, em tradução livre.

⁴³ O texto em língua estrangeira é : « Ce travail est emblématique de ce que furent un certain nombre d'ouvrages historiques postérieurs, écrits par des Noirs et par d'autres du XIXe et dans la première moitié du Xxe siècle. Ce livre montrait, sans se préoccuper du statut des Noirs à l'époque, qu'ils avaient été dans l'Antiquité bien plus que des coupeurs de bois ou des porteurs d'eau. Lewis identifiait comme noirs une foule de personnages de l'Antiquité que l'érudition moderne ne définirait pas comme noirs. Il affirmait que Scipion l'Africain, Bélisaire, Cicéron, Hannibal, Moïse, Pompée, Térence et Térullien étaient tous des hommes de couleur. Les noirs américains fussent usage de cette histoire afin de rehausser psychologiquement la race et faire valoir leurs droits sur un passé qui faisait d'eux des agents dans l'histoire, et non pas seulement des sujets » HOWE, Stephen. L'Afrique comme objet sublime de l'idéologie. In : FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000. P. 68.

⁴⁴ BEATTY, Mario. Martin Delany and Egyptology. **Ankh – Revue d'Égyptologie et des Civilisations Africaines**, n° 14/15 2005-2006. P. 90.

Enquanto Gliddon apresentava o Egito e a Núbia como produtos da inteligência pretensamente superior do homem branco, e implicitamente utilizava-se disso para justificar a posição subalterna dos negros na sociedade norte-americana do século XIX, Delany, adotando postura diferente, buscou rebater a ideia de que o Egito era uma civilização caucasóide ao assimilá-la ao mundo negro-africano. Para Delany, o país dos faraós e a nação das candaces foram os berços do monoteísmo, algo que veio a calhar com suas convicções religiosas cristãs e com sua filiação à maçonaria. Muito em razão dessas vinculações pessoais, Delany traduziu os hieróglifos egípcios com o propósito de demonstrar a existência de um Deus supremo entre os antigos egípcios e núbios, de maneira a conectar a antiguidade negro-africana com o passado bíblico⁴⁵. Seja como for, a presença da temática egípcia sob a pluma de um intelectual e ativista negro da estatura de Delany, no século XIX, revela a importância da apropriação das civilizações africanas para a defesa da igualdade racial.

Figura 1 – Transcrição de hieróglifos egípcios por Delany



Fonte: BEATTY, Mario. Martin Delany and Egyptology. *Ankh – Revue d'Égyptologie et des Civilisations Africaines*, n° 14/15 2005-2006. P. 92.

Outra contestação às teorias raciais que pregavam a inferioridade dos negros veio do Haiti. Em 1884, o advogado e intelectual pan-africanista haitiano Anténor Firmin (1850-1911) foi eleito membro titular da Sociedade de Antropologia de Paris, onde passou a conviver com os principais representantes da antropologia física francesa. Durante o tempo em que frequentou a instituição, Firmin pode aprimorar as pesquisas antropológicas que vinha conduzindo há alguns anos em seu país de origem. Elas foram publicadas em 1885 sob o

⁴⁵ Idem. P. 80.

título *De l'égalité des races humaines*, numa resposta direta às teorias racistas simbolizadas pelo *Essai sur l'inégalité des races* escrito por Gobineau entre 1853 e 1855.

No que diz respeito à origem do homem, questão que opôs monogenistas e poligenistas, Firmin adotou uma postura relativamente indiferente. Segundo ele, pouco importava se o homem teve uma origem única ou se desde o começo se dividia em várias espécies, o importante é que a “raça” negra não era inferior a nenhuma outra em termos de inteligência, virtude e força de vontade. Apesar dessa convicção, julgou pertinente passar em revista os argumentos defendidos pelos principais defensores da teoria poligenista, pois esta teoria se tornou hegemônica na época em que escrevia e era defendida pela maioria esmagadora dos cientistas que acreditavam na inferioridade dos negros.

Firmin prestou bastante atenção aos argumentos defendidos por Paul Broca e Georges Pouchet. Ambos eram poligenistas, mas defendiam seus pontos de vista com argumentos diferentes. O primeiro privilegiou os aspectos físicos para distinguir as raças e comprovar suas origens múltiplas, ao passo que o segundo viu por bem diferenciá-las a partir dos fenômenos intelectuais e morais, destacando o fenômeno religioso. Firmin buscou problematizar as alegações de ambos, dizendo, por exemplo, que as características físicas dos negros apresentadas por Broca eram assaz generalizadas e caricatas, não correspondendo à diversidade e à realidade dos tipos físicos dos negros. Contudo, os argumentos de Pouchet – como a alegação de que os negros não tinham consciência de Deus e eram incapazes de elaborar sistemas religiosos – foram vistos por Firmin como um argumento ainda mais frágil que o de Broca. Ele refutou essa ideia lembrando que os vedas, população negra do Ceilão, possuíam cultos religiosos, portanto seus cérebros eram dotados da capacidade imaginária necessária à religião.

Por minha parte, considero [o culto veda] mais tocante, mais penetrado de poética tristeza e de tenra efusão que muitas outras cerimônias litúrgicas, que excitariam geralmente a hilaridade não fosse o respeito humano e, sobretudo, esta delicada conveniência que deve ser mantida diante dos atos de fé⁴⁶.⁴⁷

Ao longo das quase 700 páginas de *De l'égalité des races humaines*, Firmin desenvolveu vários argumentos para rebater a tese da inferioridade dos negros, mas o argumento-chave que gostaríamos de destacar se encontra no capítulo IX, intitulado “L'Égypte et la civilisation”. Ele diz que os defensores da inferioridade dos negros buscaram

⁴⁶ FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive*. Paris: Librairie Cotillon, 1885. P. 63.

⁴⁷ O texto em língua estrangeira é : « Pour ma part, je le trouve plus touchant, plus pénétré de poétique tristesse et de tendre effusion que bien des cérémonies liturgiques, qui exciteraient souvent l'hilarité, n'était le respect humain, n'était surtout cette delicate convenance que l'on doit garder devant tout acte de foi ».

solidificar seus argumentos alegando que eles sempre foram inferiores aos brancos. Sem romper com a ideia de que havia culturas mais evoluídas e menos evoluídas – pensamento corrente no século XIX – Firmin diz que a inferioridade atual dos negros em relação à Europa era cultural e passageira, e não natural ou eterna. Para provar isso, o melhor caminho seria vasculhar a história em busca de civilizações negras. “A existência de um tal fato, qualquer que seja a época de sua manifestação, não bastará por si mesma para refutar a teoria da desigualdade das raças?”, perguntou-se⁴⁸.

Ao vasculhar a história, a civilização mais antiga que podemos encontrar é a egípcia, prossegue o autor. Os egípcios foram os iniciadores incontestes das nações brancas ocidentais no que diz respeito à ciência e à arte, e criaram sozinhos, no vale do Nilo, “o mais belo edifício social jamais concebido por uma aglomeração humana”⁴⁹. Na época do surgimento do Egito, a Europa ainda estava mergulhada na “barbárie”, o que prova que todas as raças experimentaram diferentes graus de cultura a depender do momento histórico⁵⁰.

Para sustentar a ideia de que os egípcios eram negros, Firmin usou os testemunhos da antiguidade clássica – como fizeram antes dele autores como o conde de Volney –, porém aprofundou a investigação ao analisar as representações humanas presentes nos monumentos antigos. Ao descrever o modo como os egípcios representavam a divindade, Gaston Maspero disse que os egípcios consideravam a divindade como um ser único, de cujos olhos brotaram os quatro tipos humanos presentes na Terra: os egípcios e os negros foram postos sob a proteção de Hórus, os asiáticos e os povos do norte de pele branca receberam a proteção de Sekhet. Essa descrição é apropriada por Firmin, que ao contrário de Maspero, vê nela elementos suficientes para provar que os egípcios não se viam como diferentes dos demais negros da África. Ele escreveu:

Um fato positivo se apresenta desde logo. É que os antigos egípcios se colocaram ao lado dos negros (*Nahsi* ou *Na'hasiou*) sob a proteção de Hórus que é, por assim dizer, a divindade étnica da África em oposição ao resto do mundo. [...] Por outro lado, eles agrupam o conjunto dos asiáticos (*Aamoû*) e dos povos do norte de pele branca (*Tamahou* ou *Tahennoû*). Esta divisão não é significativa? Não indicaria que eles se reconheciam como sendo da mesma origem que os outros negros da África e que com ou sem razão eles supunham uma origem comum aos brancos da Ásia e da Europa? É de se admirar que um homem da sagacidade do senhor Maspero não tenha refletido acerca desses fatos antes de afirmar que os *Retous* [os egípcios] são da mesma raça que os povos brancos da Ásia Anterior^{51, 52}.

⁴⁸ Idem. P. 333-334.

⁴⁹ Idem. P. 33.

⁵⁰ Idem. P. 334.

⁵¹ Idem. P. 346-347.

⁵² O texto em língua estrangeira é: « Un fait positif nous apparaît de prime abord. C'est que les anciens Egyptiens se rengaient à côté des Nègres (*Nahsi* ou *Na'hasiou*) sous la protection d'Hor qui est, pour ainsi dire, la divinité ethnique de l'Afrique opposée au reste du monde. [...] Cependant ils mettaient ensemble les Asiatiques

Firmin acreditava que havia evidências suficientes para provar que o Egito era uma civilização negra e que, portanto, os negros não eram inferiores aos brancos, sendo dotados do mesmo grau de inteligência e capacidade para criar civilizações. O que levava os europeus, a exemplo de homens como Maspero, a não admitirem esse fato seria o orgulho. Contudo, ele não se limitou aos testemunhos dos autores clássicos e às representações humanas feitas pelos próprios egípcios, também chamou a atenção para os fatos linguísticos.

Desde os anos 1840 se tornou hegemônica a tese de que o egípcio antigo era uma língua semítica, aparentada a idiomas como o árabe e o hebraico. Os autores que defendiam essa ideia alegavam que a língua egípcia foi introduzida no vale do Nilo por populações caucasoides oriundas da Ásia. Porém, alguns estudiosos do período notaram que a língua egípcia também apresentava afinidades com as línguas africanas, e contestavam a origem externa dos egípcios. De posse dessa literatura, Firmin chegou à seguinte conclusão:

Em face de tais provas, creio ser possível declarar o seguinte: aqueles que ainda desejam admitir os antigos egípcios como pertencentes à raça branca da Ásia Anterior não possuem o direito de se valer da linguística para consolidar sua opinião⁵³.⁵⁴

Conhecedor de botânica, o intelectual haitiano chamou a atenção para o fato de que muitas espécies da flora e fauna egípcia eram oriundas da Etiópia. Das duas uma: ou a população egípcia adquiriu o hábito de lidar com essas espécies na época em que vivia na Etiópia, emigrando depois em direção ao Egito – o que confirmaria o relato de Diodoro da Sicília, segundo o qual se dizia que os egípcios eram uma colônia da Etiópia – ou os egípcios tiveram fortes contatos com os etíopes e foram influenciados por eles⁵⁵.

Por todas essas razões, diz o autor, é possível afirmar que os egípcios eram negros. “Eu a considero, por minha parte, como um ponto capital contra a doutrina da desigualdade racial, pois basta que convenhamos acerca da origem etíope dos antigos civilizadores do Egito para que reconheçamos forçosamente a aptidão geral de todas as raças para o desenvolvimento do gênio e da inteligência”⁵⁶.

(Aamoû) et les peuples du Nord à peau blanche (Tamahoû ou Tahennoû). Cette division n'est elle pas significative ? N'indique-t-elle pas qu'ils se reconnaissent de même origine que les autres noirs de l'Afrique et qu'à tort ou à raison, ils supposaient une origine commune aux blancs d'Asie et aux blancs d'Europe ? On s'étonne qu'un homme de la sagacité de M. Maspero n'ait pas réfléchi sur ces faits avant d'affirmer que les *Retous* [os egípcios] sont de la même race que les peuples blancs de l'Asie antérieure ».

⁵³ Idem. P. 345.

⁵⁴ O texto em língua estrangeira é : « En face de telles preuves, je crois qu'il est permis de déclarer que ceux qui veulent encore admettre que les anciens Egyptiens appartenient à la race blanche de l'Asie antérieure, n'ont aucun droit de s'autoriser de la linguistique pour consolider leur opinion ».

⁵⁵ Idem. P. 353.

⁵⁶ Idem. P. 352.

O que devemos reter da obra *De l'égalité des races humaines* é que, apesar da manutenção da ideia de raça, Firmin em nenhum momento adotou um discurso racista, posto que jamais advogou a superioridade dos negros sobre os brancos ou amarelos. No que diz respeito à cultura, ele retomou a ideia iluminista de que existem culturas atrasadas e culturas avançadas, mas não a atribuiu a predisposições biológicas, e sim ao momento histórico. E a respeito do Egito antigo, ele apresenta o mérito de combinar diferentes tipos de documentação para defender a hipótese da origem negro-africana, superando os autores anteriores que abordaram a questão.

Por fim, destaquemos a humildade de Firmin, que reconheceu os limites da sua obra: “Assim, é religiosamente que trago minha oferta humilde e respeitosa”. No entanto, prossegue ele, “outros farão melhor que eu, um dia [...]”⁵⁷. A profecia do haitiano se cumpriria, pois décadas depois, do outro lado do Atlântico, os intelectuais africanos retomariam e aprofundariam o assunto. A história estava apenas começando.

⁵⁷ Idem. P. XIX.

2 CHEIKH ANTA DIOP E O CÍRCULO INTELECTUAL DIOPIANO⁵⁸

Ao contrário do que poderia pensar o leitor menos familiarizado com a história das ideias e dos intelectuais, o intelectual não é um personagem histórico cuja definição deva ser baseada apenas em sua erudição. Do mesmo modo, também não é correto pensar o intelectual como um indivíduo rarefeito, um oásis em meio a um deserto de ignorantes. Pelo menos não é isso o que se lê nas páginas do livro *Os intelectuais e a organização da cultura*, escrito por Antônio Gramsci. Para o marxista italiano, todos os indivíduos são intelectuais, uma vez que todos eles têm noções do que é ou deveria ser a sociedade em que se encontram inseridos. O que se verifica, porém, é que nem todos eles exercem de fato a função de intelectual⁵⁹.

Gramsci diferencia os intelectuais tradicionais, que são um produto das sociedades pré-industriais e rurais, dos orgânicos, que são um fenômeno das sociedades industriais e urbanas. Enquanto estes últimos integram uma classe específica e têm como função organizá-la, os primeiros são aqueles que, no passado, foram orgânicos, mas que no presente industrial e urbano deixaram de o ser ao adotarem uma função mais independente em relação ao seu grupo de origem.

Para Gramsci, tanto a burguesia industrial quanto o operariado possuem seus respectivos intelectuais orgânicos, os quais desempenham a função de manter e desenvolver a ordem estabelecida, no primeiro caso, ou de buscar transformá-la, no segundo. Nessa chave de leitura, o intelectual não é *a priori* alguém que critica ou pretende revolucionar a ordem vigente.

Na ótica de Gramsci, a existência de intelectuais orgânicos produzidos pelo Capital implica na necessidade de criação de intelectuais correlatos entre o operariado. Nesta classe, ele terá por função organizar os interesses dos trabalhadores e exercer sobre eles a hegemonia, isto é, a liderança, tendo em vista a ascensão ao poder. Neste ínterim, o marxista italiano diferencia o intelectual orgânico, que lidera sua classe, do intelectual orgânico coletivo, que transgride os limites estreitos do seu grupo de origem e passa a hegemonizar segmentos sociais mais amplos. Um exemplo de intelectual orgânico coletivo é o partido político, cuja função é organizar e hegemonizar os segmentos populares em nível nacional.

⁵⁸ O referencial teórico deste capítulo retoma e desenvolve o utilizado em nossa monografia de conclusão de graduação. Cf. JESUS, Jorge Henrique Almeida de. *O despertar da África: as ideias historiográficas e políticas de Cheikh Anta Diop* (monografia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2016).

⁵⁹ GRAMSCI, Antônio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. P. 3-8.

Das considerações teóricas gramscianas, procuramos reter e adaptar ao nosso objeto de pesquisa a definição do intelectual como um organizador da cultura. Se, tal como define Gramsci, todos os indivíduos são intelectuais, nem todos logram transgredir o senso comum. O papel do intelectual orgânico é, portanto, devolver ao seu grupo de origem, de forma sistematizada, aquilo que ele havia lhe entregado de maneira confusa. Em outros termos, cabe ao intelectual tornar consciente o que permanece inconsciente para os outros indivíduos.

Se para Gramsci os intelectuais são numerosos, o mesmo não é válido na perspectiva de Jean-Paul Sartre, segundo o qual nem todos os indivíduos podem ser considerados como intelectuais. No livro *Em defesa dos intelectuais*, Sartre defende que os intelectuais foram comumente criticados em suas sociedades por se meterem no que não era de sua conta. Ele escreveu:

Assim, originalmente, o conjunto dos intelectuais aparece como uma variedade de homens que, tendo adquirido alguma notoriedade por trabalhos que dependem da inteligência (ciência exata, ciência aplicada, medicina, literatura etc.), *abusam* dessa notoriedade para sair de seu domínio e criticar a sociedade e os poderes estabelecidos em nome de uma concepção global e dogmática (vaga ou precisa, moralista ou marxista) do homem⁶⁰.

Para Sartre, os intelectuais são recrutados entre os *técnicos do saber prático*, que formam uma categoria social específica. Em primeiro lugar, esses técnicos são recrutados *de cima*. Isso quer dizer que eles não pertencem mais à classe dominante, mas é ela que os designa em seu ser ao decidir os seus empregos. Em segundo lugar, a formação ideológica e técnica dos especialistas do saber prático também é definida por um sistema de cima, que não emana deles próprios. A mesma classe dominante que os forma, os utiliza como mantenedores da ordem. Por fim, a seleção dos técnicos do saber prático obedece às relações de classe. Em geral, os filhos dos operários não tem acesso a essa classe, pois dificilmente podem adquirir a formação necessária. Por outro lado, por constituírem a classe média da sociedade, o campo dos possíveis dos técnicos é limitado⁶¹.

Segundo Sartre, a transformação do técnico em um intelectual não decorre da simples decisão pessoal, e sim da ordem social em que ele está inserido. Em outras palavras, seu nascimento depende da influência do contexto histórico. O intelectual nasce no momento em que o técnico do saber se dá conta de que o suposto universalismo que lhe foi inculcado pela classe dominante é, na verdade, um particularismo que atende aos interesses específicos desta última, e não aos interesses dele e aos do resto da sociedade. O técnico é um *homem-*

⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994. P. 15.

⁶¹ Idem. P. 24.

contradição, uma vez que a ideologia particularista de obediência à ordem vigente entra em conflito com o espírito de pesquisa de que é imbuído. É por isso que o poder constituído o teme e o suspeita: o técnico do saber é um intelectual em potencial.

Ao tomar consciência das contradições sociais e de si mesmo, ele se vê diante de um dilema. Primeiro, ele tanto pode abraçar a ideologia dominante ou passar sem ela, isto é, autocensurar-se e tornar-se um homem apolítico. Ou segundo, ele combate a ideologia dominante. Segundo Sartre

Se constata o particularismo de sua ideologia e não se satisfaz com isso, se reconhece que interiorizou em autocensura o princípio da autoridade, se, para recusar seu mal-estar e sua mutilação, é obrigado a pôr em questão a ideologia que o formou, se ele se recusa a ser agente subalterno da hegemonia e o meio de fins que ignora ou que lhe é proibido contestar, então o agente do saber prático transforma-se num monstro, quer dizer, num intelectual, *que se mete no que é de sua conta* (em exterioridade: princípios que guiam sua vida, e interioridade: seu lugar vivido na sociedade) e de que os outros dizem que *se mete no que não é de sua conta*⁶².

A partir do que foi exposto acima é possível perceber que, para Sartre, o intelectual é um técnico do saber prático que, em determinado momento, toma consciência das contradições fundamentais da sociedade, isto é, dos conflitos de classe, e efetivamente engaja-se na transformação dessa realidade. O técnico que não passa por esse processo de conscientização não dá origem ao intelectual. Do mesmo modo, se ele adquire essa consciência e opta por alinhar-se às classes dominantes, pondo o seu saber a favor da manutenção da ordem, o que temos não é um intelectual conservador ou reacionário. “Diz-se, nesse caso, com satisfação, que ‘ele não é um intelectual’”⁶³. Ser intelectual é ser um militante com conhecimento de causa.

O intelectual geralmente não anda só, mas aos bandos. Segundo Jean-François Sirinelli, todo grupo de intelectuais organiza-se em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver. São estruturas de sociabilidade difíceis de apreender, mas que o historiador não pode ignorar ou subestimar⁶⁴.

Sirinelli, ao analisar a sociabilidade dos intelectuais, observou que esta pode se revestir de um caráter duplo, havendo ao mesmo tempo “redes” que estruturam e um “microclima” que caracteriza um microcosmo intelectual particular. A respeito das redes, o

⁶² Idem. P. 29.

⁶³ Idem. P. 29.

⁶⁴ SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003. P. 248.

autor destacou como principais as revistas, os manifestos e abaixo-assinados. Sobre as primeiras, ele escreveu:

As revistas conferem uma estrutura ao campo intelectual por meio de forças antagônicas de adesão – pelas amizades que as subentendem, as fidelidades que arrebanham e a influência que exercem – e de exclusão – pelas posições tomadas, os debates suscitados, e as cisões advindas. Ao mesmo tempo que um observatório de primeiro plano da sociabilidade de microcosmos intelectuais, elas são aliás um lugar precioso para análise do movimento das ideias. Em suma, uma revista é antes de tudo um lugar de fermentação intelectual e de relação afetiva, ao mesmo tempo viveiro e espaço de sociabilidade, e pode ser, entre outras abordagens, estudada nesta dupla dimensão⁶⁵.

O autor destacou que as estruturas de sociabilidade dos intelectuais variam de acordo com as épocas e os subgrupos estudados. Ele cita o exemplo dos salões, que na virada do século XIX para o XX constituíam uma casa importante no jogo de ludo dos intelectuais, com suas musas de sociabilidade, ao passo que na atualidade não figuram mais entre os elementos decisivos que quadriculam e subentendem a intelectualidade⁶⁶.

Sirinelli diz que é possível e necessário realizar o inventário das solidariedades de origem, por exemplo, de idade e de estudos, que constituem muitas vezes a base de “redes” de intelectuais adultos. Em se tratando de acadêmicos, é plausível remontar a seus jovens anos escolares e universitários, numa idade em que as influências se exercem sobre um terreno móvel e em que a abordagem retrospectiva permite reencontrar as origens do despertar intelectual e político⁶⁷.

Além das solidariedades de origem, outros elementos podem adquirir capital importância na configuração das redes intelectuais. Assim, a atração e a amizade e, *a contrario*, a hostilidade e a rivalidade, a ruptura, a briga e o rancor desempenham igualmente um papel às vezes decisivo. Isso é comum a toda microssociedade, mas esse peso da afetividade adquire um significado especial nos círculos intelectuais, “num meio teoricamente colocado sob o signo da clarividência, e cuja garantia, aos olhos do resto da sociedade, é saber julgar suas paixões, a serviço exclusivo da Razão”⁶⁸.

Mas falar em “sociabilidade” dos intelectuais implica em considerar a dupla acepção do termo, posto que significa ao mesmo tempo “redes” que estruturam e “microclima” que caracteriza um microcosmo intelectual particular.

Poderíamos multiplicar os exemplos de tais microcosmos. Assim, o meio dos jovens da Ação Francesa no período entre as duas guerras: o pensamento de Maurras e de

⁶⁵ Idem. P. 249.

⁶⁶ Idem. P. 249.

⁶⁷ Idem. P. 250.

⁶⁸ Idem. P. 250.

Daudet lhe confere uma coesão ideológica, a página cultural de *L'Action Française* modela e depois reflete – quando esses jovens nele colaboram – uma sensibilidade, e a liga e sua organização estudantil lhe fornecem uma estrutura de recepção; mas esse meio pode se definir por uma vida relacional própria: Philippe Arriès, por exemplo, escreveu, após ter evocado seus camaradas políticos dos anos 1930, que essa época foi para ele, acima de tudo, o “tempo da amizade” – tema recorrente, e portanto significativo, das lembranças de antigos maurassianos –, e propunha aliás aplicar o termo “sociabilidade” aos laços que uniam o pequeno grupo de maurassianos ao qual ele pertencia⁶⁹.

A partir desse quadro teórico indagamos como Cheikh Anta Diop exerceu a função de intelectual na África do pós-Segunda Guerra Mundial (1939-1945), assim como sobre a influência que exerceu sobre intelectuais e acadêmicos africanos, afro-americanos e europeus. Defendemos a hipótese de que no contexto dos movimentos de independência africanos Diop valeu-se de sua formação multidisciplinar para propor um projeto ético-político voltado à conquista da independência e ao desenvolvimento das sociedades africanas. Partindo do princípio de que a ciência era necessária ao desenvolvimento da África, Diop viu na egiptologia um meio de conscientizar os povos africanos a respeito do valor da África e buscou se apropriar da cultura faraônica tendo em vista construir as humanidades africanas. As ideias e ações de Diop influenciaram muitos intelectuais e acadêmicos a partir dos anos 1960, dando origem a um círculo intelectual. Entre as principais estruturas de sociabilidade desse grupo está a revista *Ankh*, criada em 1992.

2.1 Renascimento Africano

Por milênios, os discursos elaborados pelas sociedades expansionistas tiveram um poder relativamente limitado para difundir, impor e inculcar as representações que elaboravam sobre os povos conquistados. Na obra *A Guerra das Gálias* (50 a. C.), Caio Júlio César preferiu dizer que os soldados gauleses imitavam a performance, técnica e armamento dos romanos ao invés de reconhecer a criatividade e a capacidade adaptativa dos seus adversários. Contudo, poucos leram o livro do general romano naquela época, cujo teor etnocêntrico teve um impacto social muito reduzido⁷⁰.

No mundo moderno e contemporâneo as coisas mudaram drasticamente. Diversos meios de comunicação e difusão de ideias foram criados ou desenvolvidos, potencializando os efeitos dos discursos etnocêntricos e racistas. Além da imprensa, introduzida no Ocidente no século XV, inventou-se o rádio, o telégrafo, a televisão e o cinema. No final do século XIX,

⁶⁹ Idem. P. 253.

⁷⁰ Cf. CÉSAR, Caio Júlio. *La Guerre des Gaules*. Traduction: L.-A. Constans, 1926 (edição eletrônica).

Júlio Verne escreveu histórias de ficção cujos enredos podiam se passar nos rincões do mundo, a exemplo de *A volta ao mundo em oitenta dias*. Seu personagem principal, o inglês Phileas Fogg, de posse dos novos meios de transporte, como o navio a vapor, a ferrovia e o balão a gás, circundou o mundo em tempo recorde para os padrões da época. Enquanto viajava pelo globo, falou dos costumes dos povos com os quais entrou em contato. Ele ficou horrorizado quando, de passagem pela Índia, testemunhou o *sati*, ritual em que a viúva era incinerada e enterrada junto do esposo falecido. Como os indianos eram atrasados, pensava Fogg!⁷¹

Júlio Verne, cujos livros foram campeões de venda entre o final do século XIX e a década de 1960, também criou histórias que se passavam na África, onde as potências europeias possuíam colônias e protetorados. Apesar de ser contra a colonização, reproduziu e difundiu as imagens etnocêntricas e racistas que vigoravam na época, contribuindo para prejudicar a imagem dos povos africanos. Em seus romances, os negros são descritos como “miseráveis”, “imbecis”, “companheiros safados”, “bestas horríveis”, “bestas selvagens com cabeça humana”, “rostos de animal” e “agilidade de macacos”⁷² e outras expressões que fariam Deus chorar e o Diabo rir.

Segundo P. D. Curtin, o racismo pseudocientífico sistematizado no século XIX exerceu sua influência máxima no começo do século XX. Após 1920, tal influência declinou entre os especialistas das ciências sociais e naturais, e após 1945, virtualmente desapareceu dos meios científicos respeitáveis. Porém, sua herança teve vida longa. Ao nível dos conhecimentos do homem comum, o racismo se alimentava do recrudescimento das tensões sociais urbanas que coincidiam com o aparecimento, nas cidades ocidentais, de um fluxo crescente de migrantes vindos da África e Ásia. O autor escreveu:

Ele se apoiava na lembrança, ainda viva na população, das lições aprendidas na escola; para os escolares de 1910 – época em que o racismo pseudocientífico constituía a doutrina oficial da biologia – a hora da retirada só deveria soar após 1960. Bem mais insidiosa ainda foi a sobrevivência das conclusões fundadas nas alegações racistas, depois que estas perderam sentido. O postulado “a história da África não oferece interesse porque os africanos são uma raça inferior” tornou-se insustentável, mas certos intelectuais ocidentais se recordavam vagamente de que “a África não tem passado”, ainda que houvessem esquecido a razão⁷³.

⁷¹ Cf. VERNE, Júlio. **A volta ao mundo em oitenta dias**. Tradução: Maria Alice Sampaio Doria. São Paulo: Melhoramentos, 2005.

⁷² COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noir. **Le livre noir du colonialisme**, 16ème-21ème siècle. Paris: Robert Laffont, 2003. P. 21-22.

⁷³ CURTIN, P. D. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**. Volume I: Metodologia e Pré-História da África. Brasília: UNESCO, 2010. P. 41.

Apesar da força da tradição etnocêntrica e racista, a maré tinha começado a virar a favor dos povos africanos. De acordo com Magloire Somé, os antropólogos culturais que foram estimulados pelas potências colonialistas a fazerem viagens de estudo à África pretendiam encontrar elementos que ratificassem o postulado da inferioridade das sociedades autóctones. Contudo, o feitiço virou contra o feiticeiro, pois à proporção que esses pesquisadores estudavam as estruturas familiares, os regimes matrimoniais e os sistemas políticos e econômicos locais, eles se deram conta de que essas sociedades não viviam em estado de anarquia, mas que eram bem organizadas, regidas por regras minuciosas e complexas e lentamente moldadas pela tradição e pela história. Nascia a corrente filosófica do relativismo cultural, que emergiu como uma espécie de humanismo contrário à posição radical dos antropólogos físicos, mais apegados à noção de raça⁷⁴.

Ainda segundo Somé, as pesquisas realizadas pelos antropólogos culturais foram apropriadas pelos intelectuais africanos a partir da década de 1930. Eles continuaram a obra de reabilitação das sociedades africanas ao demonstrar a riqueza e a profundidade dos valores culturais africanos. Eles se dedicaram, sobretudo, a mostrar o significado da arte e das leis da civilização negro-africana e puseram o acento na afirmação cultural do mundo negro relacionando-o com a libertação da África do domínio colonial. O discurso de reabilitação foi fortemente marcado pelo nacionalismo e pelo anticolonialismo.

As elites africanas da descolonização tomaram consciência da missão de construção de uma neocultura africana. Logo após a Segunda Guerra Mundial, instigada por Alioune Diop, uma Sociedade Africana de Cultura (SAC) é encarregada de provar que os africanos possuíam uma cultura a ser promovida. Esta Sociedade era muito ambiciosa, pois agrupava ao mesmo tempo africanos, afro-americanos do norte, do sul e das Caraíbas. A SAC se engajou na reabilitação da personalidade negro-africana ao lançar, desde 1948, *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir*.^{75, 76}

A Sociedade Africana de Cultura era um círculo intelectual ao mesmo tempo uno e diverso. Era integrada por intelectuais africanos, americanos e europeus adeptos de diferentes paradigmas teóricos, disciplinas e áreas do conhecimento, mas que encontravam sua unidade

⁷⁴ SOMÉ, Magloire. Les cultures africaines à l'épreuve de la Colonisation. **Afrika Zamani**, n° 9&10, 2001–2002. P. 48 e 50.

⁷⁵ Idem. P. 50.

⁷⁶ O texto em língua estrangeira é: « Les élites africaines de la décolonisation prenaient bien conscience de leur mission de construction d'une néo-culture africaine. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, à l'instigation d'Alioune Diop, une Société Africaine de Culture (SAC) est chargée de prouver que les Africains possèdent bien une culture qui est à promouvoir. Cette Société se voulait fort ambitieuse puisqu'elle regroupait en même temps Africains, Afroaméricains du Nord, du Sud et des Caraïbes. La SAC s'engagea dans la réhabilitation de la personnalité négro-africaine en lançant dès 1948, *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir* ».

na luta comum contra o colonialismo⁷⁷. A diversidade desse círculo pode ser ilustrada pela coexistência de Léopold Sédar Senghor e Cheikh Anta Diop. O primeiro acreditava na diferença fundamental entre o negro e o branco, algo que seria perceptível nas suas criações. Enquanto o branco seria eminentemente racional e objetivo, o negro caracterizar-se-ia pela emoção e sensibilidade, donde a necessidade, apontada por Senghor, da mestiçagem étnico-racial entre negros e brancos, entre África e Europa.

Adotando postura diferente, Diop defendia não haver uma cultura ou civilização essencialmente negra ou branca. Quando estiveram inseridos em um contexto geográfico e histórico favorável, dizia ele, os negros criaram civilizações, a exemplo do Egito faraônico, que se desenvolveu a ponto de influenciar os povos do Mediterrâneo e deixar um legado cultural para a África contemporânea. Ao olhar o Egito e ver a África, Diop rompeu tanto com os intelectuais ocidentais, que não acreditavam na historicidade e capacidade criativa das sociedades negro-africanas, quanto com seus pares, a exemplo de Senghor e Césaire, que se mantinham aferrados à lógica dualista que reservava para os povos negros uma condição subalterna na geografia cultural.

A opção pela pesquisa histórica e a egiptologia feita por Diop deve ser entendida a partir das contradições intelectuais, científicas e políticas vividas pela África em meados do século XX. Por um lado havia os resquícios das teorias raciais do século XIX, por outro vinham se multiplicando pesquisas que apontavam a África como o berço da humanidade, assim como estudos demonstrando os vínculos entre o Egito antigo e a África negra. Somado a tudo isso vinham os acontecimentos políticos, em que cresciam os movimentos nacionalistas e os ideais pan-africanistas. A conjunção desses fatores estimulou Diop a enveredar pela pesquisa histórica e egiptológica e, também, a elaborar um projeto ético-político marcado pela apropriação do legado da civilização faraônica. É sobre isso que trataremos nas próximas seções.

2.2 O técnico do saber prático

Em 1946, Diop se mudou para Paris com o objetivo de formar em engenharia aeronáutica. Anos depois, abandonou a intenção inicial e se voltou para as ciências humanas e sociais, especialmente para a egiptologia, doutorando-se pela Sorbonne em 1960, quando retornou ao Senegal, seu país de origem. Nesta seção pretendemos demonstrar que Diop era

⁷⁷ HOWLETT, Marc-Vincent ; FONKOUA, Romuald. La maison Présence Africaine. **Gradhiva** – Revue d'anthropologie et d'histoire des arts, 10, 2009, ISSN : 0764-8928. P. 106-133. P. 108.

um técnico do saber prático, um sujeito que se dedicou à pesquisa científica multidisciplinar. O tema que mais o ocupou diz respeito às raízes negro-africanas do Egito antigo e às relações dessa civilização com a África negra. A seguir, destacaremos algumas problemáticas, métodos e abordagens levantados por ele no início dos anos 1950.

Entre as principais questões defendidas por Diop estão a origem monogenética e africana da humanidade, a africanidade do Egito antigo e a unidade cultural e linguística africana. Para refutar as ideias contrárias e demonstrar a cientificidade das suas, ele enveredou pelos caminhos da história antropológica, interessando-se tanto pela antropologia física (origem do ser humano e dos antigos egípcios) quanto pela cultural (a exemplo das estruturas de parentesco matriarcais, patriarcais e mistas). Valeu-se da linguística histórica e comparativa, confrontando o egípcio antigo ao wolof. E, da mesma maneira, interessou-se pela história das migrações, procurando demonstrar os vínculos entre o vale do Nilo e as demais regiões da África. Nesta seção, analisaremos como esse pesquisador multidisciplinar aliou as potencialidades dessas disciplinas para reescrever a história faraônica e africana.

Ao menos desde os anos 1930 os antropólogos e os demais estudiosos interessados na origem da nossa espécie vinham acumulando achados e desenvolvendo teorias que retiravam da Ásia ou da Europa o berço da humanidade e o situavam gradativamente no coração do continente africano, em sua porção oriental⁷⁸. Se coube a esses pesquisadores o mérito da elaboração da teoria *Out of Africa*, segundo a qual o homem surgiu na África e posteriormente povoou os demais continentes, coube aos historiadores, e especialmente a Cheikh Anta Diop, fazer a ponte entre as novas descobertas da antropologia física e a história das civilizações, pondo em novos termos a questão do povoamento do vale do Nilo e da formação das civilizações nilóticas, com destaque para o Egito faraônico.

Apoiado na literatura antropológica da sua época, Diop foi levado a crer que os primeiros seres humanos eram anatomicamente negros em função das condições climáticas da região africana em que foram descobertos os primeiros fósseis do *Homo sapiens*. Com o estabelecimento desses primeiros humanos em regiões de climas diferenciados a matriz origem negra teria dado a origem a duas “raças”, primeiro a amarela, estabelecida na Ásia, e depois a branca, fixada na Europa. Desse modo, percebemos que para o autor o ser humano

⁷⁸ Cf. LEAKEY, Richard. Os homens fósseis africanos. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**. Volume I: Metodologia e Pré-História da África. Brasília: UNESCO, 2010.

era biologicamente uno em sua origem, sendo as raças um conceito utilizado para exprimir as diferenças fenotípicas existentes no interior de uma mesma espécie⁷⁹.

Para Diop, até o Neolítico a África, ao contrário dos outros continentes, não teria recebido contingentes significativos de populações externas, o que significa dizer que sua população era homogeneamente negra. Essa mesma população teria sido responsável pelo povoamento do vale do Nilo e pela formação das primeiras civilizações nilóticas, como Núbia e Egito. Desse modo, ele rejeitou a teoria camítica que pregava a existência de rotas migratórias maciças provenientes da Ásia ou mesmo da Europa em direção à África, contexto no qual teria se dado a eclosão da civilização egípcia, vista como obra de semitas ou indo-europeus.

Para apoiar a tese do povoamento do vale do Nilo a partir de populações negras meridionais, Diop usou como documentos as evidências a antropologia física egípcia (análise das múmias), as representações humanas do período proto-histórico, os antigos relatos textuais greco-latinos e bíblicos, os relatos feitos pelos próprios egípcios, as semelhanças culturais entre as civilizações egípcia e negro-africanas, os epítetos divinos e a linguística histórica.

Diop analisou criticamente a literatura produzida acerca dos tipos físicos dos antigos egípcios. Essa literatura estudou os tipos físicos em questão com base na craniometria e na osteometria, o que demandou a análise direta dos corpos, mas também por meio das representações humanas do período proto-histórico. Diop defendeu que os critérios utilizados pelos autores para definir as raças não eram claros, o que explica as divergências entre os diversos estudos a respeito do percentual representado pelos negros no Egito Antigo desde o Pré-Dinástico e o Proto-Dinástico. Apesar das divergências, a maioria dos estudos converge, segundo ele, no sentido de apontar a preponderância do elemento negro.

Diop era reticente em relação aos critérios predominantemente craniométricos utilizados pelos antropólogos do século XIX e do começo do XX para classificar os tipos físicos egípcios, tais como os utilizados por Fawcett, Thomson, Randall MacIver, Kieth, Falkenburger, Elliot-Smith e Flinders Petrie. Ele sugeriu que os desencontros dos antropólogos quanto a composição étnica egípcia poderia ser evitado caso fosse tomado como principal critério definidor da raça negra a cor da pele. Para Diop, portanto, a principal

⁷⁹ Sobre o conceito de raça em Cheikh Anta Diop, cf. LAINÉ, Agnès. Ève africaine? De l'origine des races au racisme des origines. In: FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000. P. 112.

característica da “raça” negra é a pele negra, já que os índices cranianos são variáveis e podem se assemelhar com os das “raças” não negras.

No que tange a osteometria, Diop baseia-se nas pesquisas realizadas por Lepsius, que no final do século XIX estabeleceu o que ficou conhecido como “cânone de Lepsius”, ou seja, que as proporções corporais do egípcio ideal caracterizavam-se pelos braços curtos e pelo tipo físico negroide⁸⁰.

Diop chamou a atenção também para o fato de que a população egípcia, sobretudo da porção meridional do país, da antiguidade até os dias de hoje, pertence ao mesmo grupo sanguíneo que as populações da África ocidental litorânea (Grupo B), ao contrário dos indivíduos leucodermas, que antes da miscigenação pertenciam ao Grupo A2⁸¹.

O tipo físico egípcio dos períodos pré-dinástico e protodinástico foi analisado por Diop com base na cultura material, especialmente iconográfica, do período proto-histórico. Antes dele essa abordagem já havia sido realizada por egiptólogos como Flinders Petrie, que utilizou as representações humanas proto-históricas e chegou à conclusão de que havia pelo menos sete tipos físicos no Egito nos períodos destacados. Dentre eles Petrie identificou os anus, conjunto de povos autóctones fisicamente negros, aos quais teriam se somado povos não negros oriundos da própria África ou de fora dela. Diop baseou-se em grande medida nos estudos conduzidos por Petrie acerca dos anus, mas discordou do autor quando este propôs a ideia de que teria existido uma ruptura entre os povos do período pré-dinástico e do dinástico:

Petrie acredita ser possível distinguir entre o povo pré-dinástico, representado por Tera Neter e pelo rei Escorpião (que, já nessa época, é um faraó, como mostram os enfeites em sua cabeça) e um povo dinástico, que adorava o falcão e que provavelmente é representado pelos faraós Narmer, Khasekhem, Sanekhei e Zoser. Observando-se os rostos reproduzidos na ilustração [Diop refere-se às representações dos faraós Narmer e Zoser], percebe-se facilmente que não existem diferenças étnicas entre os dois grupos e que ambos pertencem à raça negra⁸².

Ainda segundo Diop, as representações humanas do período proto-histórico e mesmo do período dinástico revelam a anterioridade dos povos negros no Egito, ao contrário do que supusera a maior parte dos egiptólogos dos séculos XIX e da primeira metade do XX. Além disso, a iconografia representa os indivíduos não negros, a exemplo dos falantes de línguas indo-europeias e semíticas, como estrangeiros submetidos, e não como homens livres ou chefes em posição de comando⁸³.

⁸⁰ DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (org.). **História Geral da África**. Volume II: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010. P. 11.

⁸¹ Idem. P. 12.

⁸² Idem. P. 8-9.

⁸³ Idem. P. 9.

Além da cultura material iconográfica, Diop analisou os tipos físicos dos antigos egípcios por meio de testes de dosagem de melanina. Segundo ele, apesar de a melanina localizar-se principalmente na pele, “os melanócitos que penetraram a derme no nível da epiderme, mesmo onde esta última tenha sido praticamente destruída pelos materiais de embalsamento, indicam um nível de melanina inexistente nas raças de pele branca”⁸⁴. Sendo assim, seria um equívoco insistir na ideia de que as práticas de mumificação tornaram inviáveis as análises laboratoriais dos tecidos epiteliais egípcios. Ao analisar amostras colhidas no Laboratório de Antropologia Física do Museu do Homem, em Paris, Diop pôde atestar a validade do seu método e verificar a existência de níveis de melanina compatíveis com os tipos físicos negroides.

O mesmo método é perfeitamente utilizável para as múmias reais de Tutmés III, Sétí I e Ramsés II, do Museu do Cairo, que estão em excelente estado de conservação. Há dois anos tenho pedido – em vão – ao curador do Museu do Cairo amostras similares para análise. Não seriam necessários mais do que alguns milímetros quadrados de pele para compor um espécime, com preparações de poucos μm de espessura e clareados com benzoato de etila. Elas podem ser estudadas à luz natural ou sob luz ultravioleta, que torna os grãos de melanina fluorescentes⁸⁵.

Como se vê no trecho destacado, Diop nutria extrema desconfiança em relação aos pesquisadores e instituições egiptológicas ocidentais. Em sua perspectiva, muitos deles buscaram negar ou falsificar conscientemente a composição étnica do Egito antigo. As táticas supostamente empregadas teriam sido variadas. Em período recente podiam consistir na obstrução do acesso dos pesquisadores africanos às múmias reais, situação experimentada por ele próprio, ao passo que no século XIX e na primeira metade do XX os subterfúgios concretizavam-se, entre outras formas, na destruição dos vestígios que contrariavam a linha de interpretação hegemônica da egiptologia ocidental, tal como o autor defende na passagem a seguir:

Podemos lamentar a desordem e as negligências, sobretudo, das primeiras escavações; também o fato de que essas escavações foram realizadas, em sua maior parte, sem a participação de especialistas africanos, que não existiam nessa época. Podemos lamentar que especialistas, nem sempre desprovidos de pré-conceitos, tenham tido durante um século e meio o apanágio de abrir sozinhos e de escavar dezenas de milhares de tumbas, de decidir monocraticamente os tipos antropológicos dignos de serem conservados e os que não apresentavam interesse para a ciência e a civilização, devendo ser destruídos como tal^{86, 87}.

⁸⁴ Idem. P. 10-11.

⁸⁵ Idem. P. 11, grifo meu.

⁸⁶ DIOP, Cheikh Anta. **Antériorité des civilisations nègres – Mythe ou vérité historique?** Paris: Présence Africaine, 1967. P. 41-42.

⁸⁷ O texto em língua estrangeira é: « On peut regretter le désordre et les négligences surtout des premières fouilles ; le fait que ces fouilles aient été menées, pour l'essentiel, à l'exclusion de toute participation de spécialistes africains, qui n'existaient pas encore. On peut regretter que des spécialistes, qui n'ont pas toujours été dépourvus de préjugés, aient eu pendant un siècle et demi l'apanage d'ouvrir seuls et de fouiller des dizaines

A história antropológica física realizada por Diop, particularmente no que concerne à origem da civilização egípcia, não usou como documentos apenas a craniometria, a osteologia, os tipos sanguíneos e a cultura material iconográfica, contemplou também os relatos textuais da antiguidade, especialmente os greco-latinos e hebraicos. Segundo Diop, as fontes textuais greco-latinas produzidas entre o século V a. C. e o final do século IV d. C. referem-se com unanimidade aos antigos egípcios como indivíduos de pele negra, lábios grossos, cabelos crespos e pernas finas. Entre esses autores constam Heródoto de Halicarnasso, Aristóteles, Luciano, Apolodoro, Ésquilo, Aquiles Tácio de Alexandria, Estrabão, Diodoro da Sicília, Diógenes Laércio e Amiano.

Além da mobilização das disciplinas e documentos anteriormente citados, Diop recorreu ao estudo das línguas. Enquanto Jean-François Champollion, pai da egiptologia ocidental, abriu as portas da civilização egípcia para o mundo ao comparar as três escritas da Pedra de Roseta, que o permitiu decifrar os hieróglifos até então incompreensíveis, Cheikh Anta Diop, pai da egiptologia africana, a descerrou ao comparar a língua egípcia com o wolof. A linguística histórica e comparativa começava a se constituir, portanto, como uma fonte indispensável à pesquisa histórica africana.

A teoria camítica, ao postular que o Egito havia sido povoado por populações caucasoides de origem não africana, levou muitos egiptólogos a pensarem que a língua egípcia integrava a família camito-semítica ou afro-asiática. Sabendo que o parentesco linguístico é uma das principais evidências do parentesco entre os povos, ao defender que o povoamento do vale do Nilo se dera a partir do coração da África, Diop enveredou pelos estudos comparados entre o egípcio e as demais línguas africanas contemporâneas.

Vimos que Anténor Firmin intuira sobre esse parentesco no final do século XIX. Contudo, coube a M. N. Reich o pioneirismo nesse domínio. Ao comparar determinados radicais da língua egípcia com outros utilizados por populações negras da África central ou da região correspondente à antiga Núbia, ele conseguiu demonstrar a existência de um parentesco perfeito entre eles. Posteriormente, quem realizou um estudo similar ao de Reich foi Liliás Hombourger⁸⁸. Ao defender o parentesco entre o egípcio e as línguas negro-africanas, essa pesquisadora, porém, não partiu do pressuposto de que elas possuíam uma

de millier de tombes, de décider seuls des types anthropologiques dignes d'être conservés et de ceux qui ne présentent aucune valeur pour la science et la civilisation, et doivent être brûlés comme tels ».

⁸⁸ Cf. NDIAYE, Cheikh Tidiane. Ce qu'il faut retenir des travaux linguistiques de Cheikh Anta Diop.

Ethiopiens, numéros 44-45. **Revue socialiste de culture négro-africaine**. Nouvelle série - 2ème trimestre 1987 - volume IV, n°1.2. P. 4.

origem comum. Para ela, as línguas consideradas haviam surgido de fontes distintas, mas teria havido uma influência da primeira sobre as segundas.

Seguindo pelo caminho aberto por Reich e Hombourger, Diop defendeu a tese do parentesco genético entre as línguas mencionadas. Deteve-se mais precisamente sobre o parentesco entre o egípcio e o wolof, cujas semelhanças lhe impressionaram.

Que o egípcio exprima o passado com o mesmo morfema – n – que o wolof; que ele possua uma conjugação sufixal que podemos encontrar textualmente em wolof; que a maior parte dos pronomes dessa conjugação sejam idênticos aos do wolof; que possamos encontrar textualmente em wolof os dois pronomes sufixos egípcios ef e es com o mesmo significado; que os demonstrativos sejam os mesmos nas duas línguas; que o passivo se exprima pelo mesmo morfema u ou w nas duas línguas; que a forma prospectiva se encontre de forma idêntica em wolof; que seja suficiente substituir n em egípcio por l em wolof para passar de uma palavra egípcia para outra wolof com o mesmo sentido [...], que a forma sedjem-t-ef se encontre em wolof e a forma sedjm-ka em seereer, que o plural egípcio em u (w) se encontre textualmente em sarakole, enfim, são inúmeras as coincidências, além de todo um vocabulário comum, para que se trate de um mero acaso⁸⁹.

Além da história antropológica e da linguística histórica, Diop deu contribuições no domínio da história das migrações. Apoiado parcialmente nas pesquisas conduzidas pelos antropólogos da sua época, que ao invés da Ásia situavam cada vez mais na África o berço da humanidade, Diop propôs uma nova teoria para explicar o povoamento deste último continente. Segundo ele, as escavações arqueológicas realizadas na porção ocidental do continente africano até àquele momento (anos 1960) não haviam encontrado fósseis de indivíduos negros de grande porte datando do paleolítico, mas tão-somente de pigmeus. Isso parecia indicar um estabelecimento recente dos povos nessa região, isto é, do neolítico em diante⁹⁰.

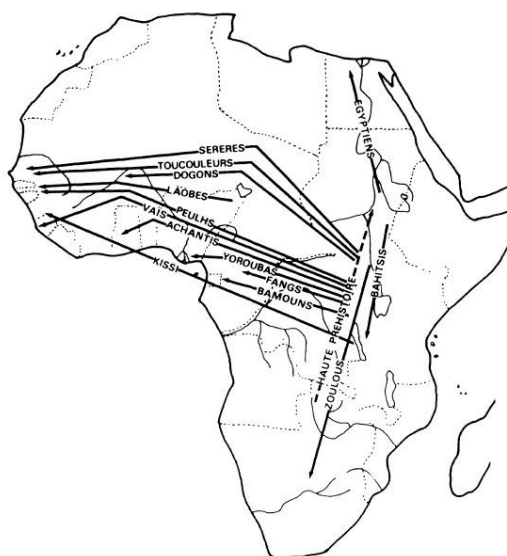
As tradições orais também foram analisadas a fim de determinar o ponto de partida das migrações que permearam a história africana. Os relatos orais colhidos entre povos da África ocidental situam suas origens em uma região fluvial localizada a leste, ao passo que populações sul-africanas situam suas origens mais ao norte. Por fim, na antiguidade os núbios se consideravam autóctones, ao passo que os egípcios, situados ao norte deles, consideravam-se provenientes do sul. “Segundo toda probabilidade, após o ressecamento do Saara (7000 a. C.), a população negra aglomerou-se na bacia do Nilo antes de se dispersar em sucessivas ondas rumo ao interior do continente”^{91 92}.

⁸⁹ DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture**. Paris : Présence Africaine, 1990 [1ª edição: 1954]. P. 234.

⁹⁰ DIOP, Cheikh Anta. **L’Afrique noire précoloniale**. Paris: Présence Africaine, 1960. P. 201-202.

⁹¹ DIOP. **Op. cit.** P. 202.

Figura 2 – Mapa elaborado por Diop para ilustrar a tese do povoamento do continente africano a partir do vale do Nilo.



Fonte: DIOP, Cheikh Anta. Nations nègres et culture. Paris: Présence Africaine, 1979, p. 373.

Além da arqueologia e das tradições orais, a linguística, a etnonímia e a toponímias foram mobilizadas tendo em vista alcançar o mesmo objetivo mencionado anteriormente. Destaquemos de passagem que Diop acreditava numa procedência nilótica generalizada para toda a África, contudo ele concentrou-se principalmente nas migrações que teriam partido do vale do Nilo e seguido em direção à África ocidental. As demais regiões do continente nunca chegaram a ser investigadas monograficamente pelo autor. Sendo assim, ele se debruçou sobre as migrações protagonizadas pelos povos iorubá, laobê, fula, tucolor, seereer, agni, fangue, bamum e wolof. A maioria deles teria emigrado a partir do vale do Nilo, seja nas adjacências da região dos Grandes Lagos africanos ou do próprio Egito (caso dos peul). Outros, como os laobê, teriam partido das redondezas do lago Chade.

A tese da origem nilótica dos povos africanos não deve ser confundida com a ideia da origem egípcia. O Egito antigo era apenas uma dentre muitas sociedades estabelecidas nesse vale desde a Pré-História e Antiguidade. Considerando a extensão do Nilo, cujas nascentes ocorrem no Lago Vitória e deságua no mar Mediterrâneo, o alegado berço das etnias africanas corresponde à parcela considerável da África oriental, abrangendo os atuais territórios de Uganda, Tanzânia, Ruanda, Quênia, República Democrática do Congo, Burundi, Sudão do Sul, Sudão, Etiópia e Egito.

⁹² O texto em língua estrangeira é: « Selon toute vraisemblance, après le dessèchement du Sahara (- 7 000), l'humanité noire a d'abord vécu en grappes dans le bassin du Nil avant d'essaimer par pulsations sucessives vers l'intérieur du continent ».

Em parte devido à própria condição da migração, que faz determinado povo ou população agregar a seu estoque cultural primitivo outros aos quais vão sendo expostos ao longo de suas andanças, seria possível identificar a multiplicidade dos povos que participaram da formação de cada etnia. Recorrendo a etnonímia, Diop identificou que os wolof reúnem nomes cujas raízes remontam a vários pontos do vale do Nilo, da África central (saariana e florestal) e de territórios vizinhos ao vale do Níger. Da porção egípcia do vale do Nilo, por exemplo, os wolof teriam herdado e modificado ligeiramente nomes como Atum, Antef, Sek (Met), Meri, Kara (Karê) e Ba-Ra, Raka, Ramesés, Amon-Ra, Maât, Neith, Amenti, Sem, Sar, Kaba e Ketí⁹³.

Quanto a origem dos peul, Diop defende uma origem nilótica apoiando-se principalmente na identificação entre os dois únicos nomes totêmicos típicos dos peul com duas noções típicas das crenças metafísicas egípcias, que são Ka e Ba⁹⁴.

A história das migrações de Diop, ao cruzar as fontes arqueológicas, as antropológicas, as tradições orais, a etnonímia, a toponímia e mesmo alguns relatos textuais, em geral greco-romanos ou árabe-muçulmanos, apresenta argumentos convincentes a respeito da conexão entre o vale do Nilo e as outras sub-regiões africanas, especialmente a África ocidental. Porém, algumas questões importantes nem sempre foram respondidas satisfatoriamente pelo autor: quando esses movimentos populacionais começaram, em qual ritmo prosseguiram e quando terminaram? As semelhanças existentes entre as etnias africanas e a sociedade egípcia derivam de um convívio no Egito ou de influências intermediárias?

Em linhas gerais, podemos dizer que Diop era um técnico do saber prático convencional. Dotado de sólida formação acadêmica, defendeu suas hipóteses de pesquisa de acordo com as regras do jogo, isto é, com os cânones científicos vigentes à sua época. Hoje poderíamos estranhar o uso do termo “raça”; contudo, destacamos que sua presença está desacompanhada de qualquer ideia ou sentimento racista. Ele defendeu incansavelmente a tese da unidade de origem da espécie humana⁹⁵. De qualquer maneira, se o simples uso dessa noção bastasse para condená-lo à danação eterna, por questão de isonomia, também

⁹³ DIOP. **Op. cit.** P. 208.

⁹⁴ Idem. P. 211.

⁹⁵ Cf. DIOP, Cheikh Anta. *Unité d'origine de l'espèce humaine. Racisme, science et pseudo-science*, Collection Actuel - UNESCO, 1982, pp. 137-141.

deveríamos mandar para o inferno o melhor antropólogo francês do século XX: Claude Lévi-Strauss, que sem nenhum viés racista, utilizava o termo “raça”⁹⁶.

2.3 A atuação política

Cheikh Anta Diop disse em uma entrevista que ao se mudar para Paris em 1946 o seu objetivo era se formar em engenharia aeronáutica. Lá, ele entrou em contato com intelectuais vindos de várias partes da África e do mundo e ficou a par das ideias políticas pan-africanistas. Os movimentos em defesa da libertação da África do colonialismo o estimularam a aderir às ciências humanas, mais politizadas que as ciências naturais, e a integrar grupos de militância. A atuação política o levou a se apropriar dos conhecimentos históricos e egiptológicos de forma particular.

Já em 1946, no artigo “Quand pourra-t-on parler d’une renaissance africaine?”, vemos Diop sair do seu domínio – a ciência – para se meter naquilo que os outros diziam que não era da sua conta, isto é, a política. Não bastava conhecer o mundo, era preciso modificá-lo. De posse das suas pesquisas, ele propôs um projeto ético-político voltado para a reabilitação da África. Desse modo, ao pesquisar as línguas africanas e verificar seus vínculos com o egípcio antigo, ele propôs pela primeira vez a ideia de construir as humanidades africanas a partir desse idioma.

Podemos até mesmo, no limite, considerando o egípcio como uma língua morta, e por razões de ordem geográfica e histórica, construir as humanidades africanas com base na egípcia, da mesma maneira que a língua grega é o fundamento das humanidades da civilização ocidental^{97 98}.

Diop afirmou que sua intenção não era fabricar um passado peça por peça a fim de dopar moralmente os povos africanos ao longo das lutas de independência. Se ao cabo das pesquisas se descobriu que o passado africano era mais ou menos belo que o dos outros povos, isso era um mero acaso, e não um objetivo previamente fixado. Foram as pesquisas científicas que apontaram que o Egito e África eram duas faces da mesma moeda. Feita esta constatação, os povos africanos deveriam tomar consciência desse passado e se apropriar dele.

⁹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

⁹⁷ DIOP. Quand pourra-t-on parler d’une renaissance africaine ? **Alerte sous les tropiques**. Articles 1946-1960. Culture et Développement en Afrique Noire. Paris : Présence Africaine, 1990. P. 39.

⁹⁸ O texto em língua estrangeira é: « Nous pourrions même, à la limite, considérant l’égyptien comme une langue morte, et pour des raisons d’ordre géographique et historique, bâtir des humanités à base égyptienne – dans le même sens que la langue grecque est à la base des humanités pour la civilisation occidentale ».

O passado africano deveria ser encarado como uma fonte de reflexão e inspiração para a resolução dos problemas enfrentados na atualidade.

O reconhecimento dos vínculos entre o Egito e a África, isto é, da unidade cultural africana, deveria ser utilizada em favor da criação de um Estado pan-africano. Ao invés de manterem as fronteiras herdadas do regime colonial, ao conquistar a independência os povos africanos deveriam priorizar a unificação política. Só uma organização estatal continental poderia fazer da África uma entidade política forte para defender seus recursos humanos e naturais e pô-la a salvo de novas incursões imperialistas.

Inspirando-se no Egito antigo, um dos berços da ciência e da filosofia, a África contemporânea deveria se engajar na pesquisa científica e tecnológica. Sem ciência não há tecnologia, e sem ambas não há desenvolvimento econômico digno do nome. O continente, politicamente unificado, deveria buscar a industrialização para assegurar sua autonomia material e espiritual.

A África unificada deveria valorizar as línguas autóctones, pois elas contêm a cultura e a mentalidade africanas. Caso a África optasse por substituir seus idiomas locais pelas línguas estrangeiras herdadas do colonialismo, com o inglês, o francês e o português, toda a sua originalidade cultural seria jogada no lixo da história. “É preciso não encarar as línguas europeias como diamantes preciosos dentro de um campanário e cujos brilhantes reflitam de modo a nos cegar”^{99 100}. As línguas africanas possuem a mesma capacidade que elas para exprimirem os sentimentos refinados e os conceitos científicos e filosóficos.

A unificação política deveria ser acompanhada de uma política científica pan-africana. No passado, foi através da ciência que a Europa justificou a exploração dos povos africanos e consolidou o seu poderio. Na época das lutas de independência e depois do triunfo sobre os colonizadores, a ciência deveria servir como instrumento de libertação e desenvolvimento. As ciências humanas, entre as quais a egiptologia, deveria desconstruir as teorias raciais e livrar os negros do complexo de inferioridade, recuperando sua autoestima. As ciências naturais seriam igualmente importantes, pois sem elas não haveria desenvolvimento econômico.

⁹⁹ DIOP, Cheikh Anta. **Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique Noire**. Paris: Présence Africaine, 1974. P. 26.

¹⁰⁰ O texto em língua estrangeira é: « Il ne faut pas considérer les langues européennes comme des riches diamants enfermés sous une cloche et dont les brillants reflets nous aveuglent ».

2.4 Cheikh Anta Diop cai em desgraça

Apesar de ter realizado uma pesquisa interdisciplinar muito rigorosa, Diop enfrentou muitas dificuldades para ser aceito pela academia. Sua tese de doutorado, inscrita em 1954 na Sorbonne, sequer foi avaliada pelos professores da instituição. Atribuímos essa postura inflexível à resistência dos acadêmicos da época em assimilar a possibilidade de o Egito antigo pertencer ao mundo negro e africano¹⁰¹.

Se considerarmos que existem “as leis do meio”, que circunscrevem as possibilidades e impõem limites aos conteúdos do texto histórico; se considerarmos também que essas leis “organizam uma ‘polícia’ do trabalho”, que se “não ‘recebido’ pelo grupo, o livro cairá na categoria de ‘vulgarização’ que, considerada com maior ou menor simpatia, não poderia definir um estudo como ‘historiográfico’”, tal como nos aponta Michel de Certeau, somos levados a afirmar que a rejeição da tese de Diop por seus pares, na Sorbone dos anos 1950, imprimiu à obra desse autor a pecha de vulgar¹⁰².

Quando o assunto é intelectuais cientistas, geralmente o meio acadêmico oferece a principal rede para a sua sociabilidade. Entre os historiadores e cientistas sociais, a *École des Annales* fornece um bom exemplo. De acordo com Peter Burke, o período de encontros diários entre Marc Bloch e Lucien Febvre na universidade de Estrasburgo durou apenas treze anos, entre 1920 e 1933, mas foi de vital importância para o movimento dos *Annales*¹⁰³.

Terminada a Primeira Guerra Mundial, Estrasburgo havia se renovado, pois a cidade em que estava inserida acabava de ser desanexada da Alemanha, o que criou um ambiente favorável à inovação intelectual e ao intercâmbio de ideias através das fronteiras disciplinares. Ainda segundo Burke:

Quando Febvre e Bloch se encontraram em 1920, logo após as suas nomeações como professor e maître de conférences respectivamente, logo tornaram-se amigos [...]. Suas salas de trabalho eram contíguas, e as portas permaneciam abertas [...]. Em suas infindáveis discussões participavam colegas como o psicólogo social

¹⁰¹ Alguns críticos distorcem o significado histórico da reprovação da primeira tese de doutorado inscrita por Diop na Sorbonne. É a ocasião de destacar que Marc Bloch, um dos fundadores da Escola dos *Annales*, também sofreu a derrota da reprovação. Segundo André Burguière, no início da década de 1930 a revista *Annales* tinha uma péssima reputação no meio acadêmico francês e isso fez com que Bloch fosse reprovado no concurso para o Collège de France. Ele escreveu : « Encore faudrait-il savoir si est hostile aux Annales qui fait échouer la candidature de Marc Bloch au Collège antisémitisme peine inavoué de certains membres de illustre maison ou tout simplement un réflexe auto-défense des médiocres comme il en produit dans toutes les élections universitaires » (BURGUIÈRE, André. *Histoire d'une histoire : la naissance des Annales. Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 34^e année, n° 6, 1979, pp. 1347-1359. P. 1349-1350).

¹⁰² Cf. CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 2011. P. 56.

¹⁰³ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. Tradução: Nilo Odalia. São Paulo: Editora da UNESP, 2010. P. 30.

Charles Blondel, cujas ideias eram importantes para Febvre, e o sociólogo Maurice Halbwachs, cujo estudo sobre a estrutura social da memória, publicado em 1925, causou profunda impressão em Bloch¹⁰⁴.

Na África pós-colonial, porém, muitos intelectuais cientistas não puderam desfrutar dos mesmos benefícios experimentados por Febvre e Bloch em Estrasburgo. Logo após terminar a defesa da sua tese de doutorado, na Sorbonne, Diop deu uma entrevista em que dizia estar determinado a voltar para o seu país de origem, o Senegal, a fim de contribuir para a formação de quadros. Diop esperava lecionar na única universidade existente no seu país, a Universidade de Dacar. Em 1960, porém, ao desembarcar na capital senegalesa, ele se deparou com a realidade: Dacar não era Paris, mas a universidade local seguia as orientações de suas congêneres francesas. Como na época “Cheikh Anta Diop era o diabo para os europeus”, bastou um veto do presidente da República, Léopold Sédar Senghor – seu rival intelectual e político de longa data – para que fosse impedido de lecionar na universidade.

Durante o período em que esteve à margem da universidade, Diop manteve suas pesquisas na área das ciências humanas e exatas e articulou a criação de instituições voltadas para a pesquisa. Em 1961 ele formulou o projeto que culminaria na criação do primeiro laboratório de datação de vestígios arqueológicos e de amostras geológicas por métodos físico-químicos do Senegal. Inaugurado em 1967, o laboratório foi fruto de uma parceria entre o Institut Fondamental de l’Afrique Noire (IFAN), o Commissariat à l’Énergie Atomique (CEA) e o Centre National de Recherche Scientifique (CNRS). Nele, Diop e sua equipe dataram centenas das amostras provenientes de vários países africanos, a exemplo do Benin, Burkina Fasso, Etiópia, Costa do Marfim, Mauritânia, Níger, Chade e do próprio Senegal. As datações contribuíram para pesquisas relacionadas à história do clima, à história do ambiente, à história das técnicas e ao surgimento dos sítios megalíticos na África do Oeste. Os resultados das datações das amostras eram publicados no *Bulletin de l’IFAN* e na revista internacional *Radiocarbon*, esta última publicada pela Universidade de Yale, consagrando a reputação internacional do laboratório¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Idem. P. 30.

¹⁰⁵ DIOP, Cheikh M’Backé. **Cheikh Anta Diop: l’homme et l’oeuvre**. Paris : Présence Africaine, 2003. P. 78. Cf. também os livros escritos por Cheikh Anta Diop a este respeito: *Le laboratoire du radiocarbone de l’IFAN e Physique nucléaire et chronologie absolue*.

2.5 O círculo intelectual diopiano

Jean-Marc Ela acredita que os poderes estabelecidos na África pós-colonial atuaram para bloquear as relações entre Diop e os jovens universitários do Senegal e da África de modo geral. Eles estariam interessados em manter sob controle a vida intelectual do continente e teriam ciência de que a autoridade de Diop transformaria os meios universitários, não havendo dúvidas acerca da vastidão da sua influência na vida dos estudantes e do número de estudiosos e pesquisadores que um contato permanente teria suscitado em muitos países africanos. Ele escreveu:

Um dos aspectos perturbadores do destino intelectual do ilustre egiptólogo é o facto de o poder ter recusado o acesso à Universidade ao cientista cujo alcance é actualmente incontestável. A vida de C. Anta Diop chega ao fim sem que tenha formado uma geração de estudiosos capazes de prosseguir o seu caminho. Professor de Física e Química num liceu parisiense, o nosso estudioso não teve oportunidade de transmitir os seus conhecimentos à geração mais nova do país no âmbito dessa instituição que, na sua óptica, seria um dos locais privilegiados da investigação fundamental. Na África negra, onde quase nenhum intelectual da sua geração reunia condições para empreender um trabalho no domínio atómico, a decisão que condena C. Anta Diop a viver à margem da Universidade não é de todo inocente¹⁰⁶.

É plausível que a ordem estabelecida no Senegal pós-independência se sentisse ameaçada pelas ideias de Diop a ponto de atuar contra elas. Contudo, convém relativizar a ideia defendida pelo autor de que Diop não logrou formar uma geração de pesquisadores para dar continuidade à sua obra. Na realidade, o ostracismo acadêmico sofrido por ele durante vinte anos antes retardou do que impediu o surgimento do círculo intelectual diopiano. Como veremos a seguir, a existência de uma imprensa negra, a realização de projetos científicos e intelectuais internacionais e a atuação fora da academia de Diop permitiram a formação de um círculo intelectual, ainda que num ritmo lento.

2.5.1 O movimento *Présence Africaine*

Em seu estudo sobre os sujeitos do conhecimento, Durval Muniz de Albuquerque Júnior identificou duas figuras diferentes, que chamou de erudito e intelectual. O erudito foi o sujeito do conhecimento típico das sociedades pré-capitalistas, na qual a busca pelo saber era contemplativo, e não objetivo, e em que o sujeito conhecedor não associava a seu conhecimento projetos políticos contestatórios à ordem vigente. Financiado pelos grupos

¹⁰⁶ ELA, Jean-Marc. **Cheikh Anta Diop**: ou a honra de pensar. Tradução: Narrativa Traçada. Luanda: Edições Mulemba, Edições Pedagogo, 2014. P. 92-93.

detentores do poder, o erudito punha o seu saber a favor da ordem estabelecida, apresentando poucos interesses em modificá-la¹⁰⁷.

A virada do século XIX para o XX foi marcada pelo avanço da industrialização e da urbanização, em suma, pela consolidação do modelo econômico e societário capitalista em países como Inglaterra, Alemanha, França e Estados Unidos da América, induzindo transformações na relação do sujeito com o conhecimento. Nesse contexto o erudito cedeu a vez ao intelectual. A busca pelo saber tornou-se mais pragmática, recebendo a incumbência de produzir respostas objetivas aos problemas concretos da nova sociedade capitalista. Desta vez, porém, o intelectual passou a dispor de meios até então inexistentes para viver de seu próprio saber, permitindo-lhe maior autonomia em relação aos poderes estabelecidos, abrindo espaço para a crítica e contestação. Segundo Albuquerque Junior,

A afirmação do intelectual como uma identidade social à parte vai se dar definitivamente quando passar a ter condições de sobrevivência autônoma e quando a legitimidade social do seu saber torná-lo peça indispensável na própria maquinaria da ordem e do poder sociais. O crescimento da imprensa escrita e, posteriormente, do mercado editorial e o surgimento de novos meios de comunicação vão permitir que o intelectual se emancipe cada vez mais do mecenato, público ou privado. A oportunidade de viver do trabalho com a escritura, com o pensamento, com a ciência ou com as artes, faz do intelectual um novo personagem na sociedade burguesa, urbana e industrial, que se complexifica. A imagem do intelectual boêmio ou marginalizado, muito presente nas primeiras gerações de sujeitos que assumiram essa identidade, vai ficando para trás. O intelectual vai alcançar, hoje, com a chamada sociedade do conhecimento ou pós-moderna, uma centralidade na vida social que jamais sonhou¹⁰⁸.

A transformação do sujeito do conhecimento erudito em intelectual foi favorecida pela reificação do saber que, ao se tornar um produto comercializável, permitiu aos produtores de conhecimento viverem do labor intelectual e adquirirem maior autonomia em suas respectivas sociedades, desgarrando-se crescentemente dos antigos financiadores.

A teoria em destaque foi pensada tendo em vista os intelectuais dos países capitalistas, mas aplica-se também aos intelectuais oriundos das sociedades não capitalistas contemporâneas, integradas àqueles por meio da expansão imperialista e do regime colonial. Em meados do século XX, capitais imperiais como Paris e Londres fervilhavam com a presença de jovens vindos dos territórios coloniais na África, Ásia e América, que dirigiam-se às metrópoles coloniais para obterem formação universitária e adquirirem melhores colocações no mercado de trabalho.

¹⁰⁷ Cf. ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. De amadores a desapaixonados: eruditos e intelectuais como distintas figuras de sujeito do conhecimento no Ocidente contemporâneo. Eruditos e intelectuais. **Trajetos**. Revista de História UFC, Fortaleza, vol. 3, n° 6, 2005.

¹⁰⁸ Idem. P. 53-54.

O crescimento da imprensa escrita e, posteriormente, do mercado editorial, bem como o surgimento de novos meios de comunicação, permitiram ao intelectual europeu emancipar-se cada vez mais do mecenato, público e privado¹⁰⁹. Contudo, essa “libertação” não beneficiou a todos, preterindo especialmente os intelectuais oriundos das colônias, essas figuras ingratas, que após obterem formação de alto nível nas universidades europeias, ao invés de agradecerem os favores concedidos, punham-se a criticar a base de sustentação das sociedades metropolitanas, o regime colonial. Não é de se admirar que os intelectuais negros que fizeram as críticas mais mordazes à ideologia colonialista tenham sido justamente aqueles que encontraram as maiores dificuldades para se integrarem ao meio acadêmico parisiense.

A existência de uma imprensa negra e, mais precisamente, a criação da revista e editora *Présence Africaine* a partir de 1947 desempenhou o mesmo papel emancipador para os sujeitos de conhecimento negros estabelecidos em Paris que a grande imprensa exerceu para os sábios nativos dos países capitalistas europeus na passagem do século XIX para o XX.

Nesse sentido, o caso representado por Cheikh Anta Diop ainda oferece o melhor exemplo. Em 1954, ao contestar o discurso de que a África não era um continente histórico e de que o Egito antigo não era uma civilização negro-africana, apesar de fundamentar suas hipóteses em sólidos argumentos, teve sua tese de doutorado rejeitada pela Sorbonne. Ainda que ela tivesse sido considerada apta naquele ano, dificilmente seria publicada por uma editora francesa de renome, a exemplo das *Éditions du Seuil* que, no entanto, publicaram livros de Senghor, um intelectual negro mais palatável. Nesse cenário, *Présence Africaine*, atuando nas margens, serviu de válvula de escape para as ideias sufocadas pelo sistema:

Ao se colocar como espaço privilegiado da produção de um discurso de saber, *Présence Africaine* se tornou o único lugar em que um saber negro podia florescer livremente sem o risco de ser sufocado. A revista e a editora se tornariam os lugares de construção de uma ciência africanista africana, a egiptologia, que encontraria aqui uma força de convicção que nenhuma outra editora ou revista poderia lhe oferecer. A aventura científica de Cheikh Anta Diop e suas teses por muito tempo seriam confundidas com *Présence Africaine*. Para sermos mais exatos, como bem o mostra a quantidade de artigos submetidos à redação da revista até a atualidade, *Présence Africaine* se tornou a vitrine das teses dele^{110 111}.

¹⁰⁹ Idem. P. 53-54.

¹¹⁰ HOWLETT. *Op. cit.* P. 117.

¹¹¹ O texto em língua estrangeira é: « En se posant comme espace privilégié de la production d'un discours de savoir, *Présence Africaine* devenait le seul lieu où un savoir nègre pouvait s'épanouir librement sans le risque de l'étouffement. La revue et la maison d'édition allaient être les lieux de construction d'une science africaniste africaine, l'égyptologie, qui trouvait ici une force de conviction qu'aucune autre maison d'édition ni revue ne pouvaient lui offrir. L'aventure scientifique de Cheikh Anta Diop, ses thèses, seraient pour longtemps confondues avec *Présence Africaine*. Plus exactement, comme le montre encore aujourd'hui le nombre d'articles soumis à la rédaction de la revue, *Présence Africaine* est devenue la vitrine de ces thèses. Elle allait accueillir en leur donnant une audience internationale les premiers historiens professionnels africains ».

De fato, é difícil pensar na obra de Cheikh Anta Diop desconectada da editora *Présence Africaine*. Mais difícil ainda é imaginar o sucesso alcançado por ela junto ao público africano e diaspórico sem a interveniência dessa instituição. A começar por *Nations nègres et culture*, publicado em 1954, a maior parte dos seus livros foi editada e publicada pela editora em destaque, que desempenhou o papel de divulgar mundo afora a ideia de que o Egito antigo era uma civilização negra e africana, e de que os negros do mundo inteiro deveriam se apropriar do legado faraônico, fazendo dele o ponto de partida das humanidades africanas contemporâneas.

Mas a rede de sociabilidade intelectual representada por *Présence Africaine* não serviu apenas para espalhar as ideias de um negro metido a egiptólogo; contribuiu também para lançar as bases de um círculo intelectual novo, o diopiano, no qual ciência e política andariam juntas, e em que a egiptologia ao lado dos estudos africanos adquiriria posição central.

Théophile Obenga, como tantos outros africanos, trocou por um tempo sua terra natal, o Congo Brazzaville, pela França, a fim de cursar a faculdade de filosofia. Certa vez, andando em Paris, ele se deparou na *Rue des Écoles* com a livraria *Présence Africaine*, que ostentava em sua vitrine o emblemático livro de Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*. Sua emoção ao ver o livro foi tamanha que decidiu comprar não um, mas dois exemplares, “um para ler, sublinhar, o outro para deixar intacto”¹¹². Foi assim, ouvindo com os olhos¹¹³, que Obenga teve o primeiro contato com Diop, a quem só conheceria pessoalmente anos depois. Seu colóquio foi mediado pelas páginas do impresso.

“O Egito é para a África o que Grécia e Roma são para o Ocidente”. Passagens como esta, presentes no livro, devem ter surtido um efeito catártico na mente de Obenga, pois daí em diante ele mudou radicalmente sua trajetória acadêmica e vida profissional. Ele, que até então vinha se consumindo na leitura dos filósofos helênicos, que havia aprendido o grego para melhor ler Platão e Aristóteles, que talvez tivesse “orgias em latim, mas era virgem de mulheres”¹¹⁴, deixou de buscar tão longe, no norte do Mediterrâneo, aquilo que descobriu em casa, ao longo do vale do Nilo. Ele dedicou-se com tal afinco à história do Egito antigo, aprendeu tão bem a ler os hieróglifos, que em 1973 já publicava seu primeiro livro de egiptologia, *L’Afrique dans l’Antiquité. Egypte ancienne – Afrique noire*, para variar pela

¹¹² OBENGA, Théophile. Le disciple parle de Maître. « C’était un homme transcendantale ». *Taxaw*, Dakar, n° 28, mars 1986. P. 5.

¹¹³ A expressão « escutar os mortos com os olhos » pertence a Quevedo e foi citada por CHARTIER, Roger. “Escutar os mortos com os olhos”. *Estudos Avançados*, 24 (69), 2010, p. 7-30.

¹¹⁴ Quem certamente tinha orgias em latim, mas era virgem de mulheres era Bentinho, o personagem principal de *Dom Casmurro*, romance de Machado de Assis.

editora *Présence Africaine*, cujo prefácio era assinado pelo mestre. Nas páginas iniciais, Diop demonstrava sua admiração pelo pupilo, e louvava sua coragem intelectual:

Obenga poderia ter sido tentado pela ideia de fazer uma brilhante e monótona carreira universitária como todo mundo. A via a seguir é inteiramente traçada, segura, balizada de interditos precisos: interdição de abordar as questões sérias, de servir sincera e eficazmente seu país etc..., predileção pelo folclore, pela brincadeira, pelo inofensivo, principalmente na escolha dos temas de tese, em suma, uma prostituição intelectual, uma vida estéril, perdida para a África! Eis porque ele virou as costas para esse caminho. Hoje, para o africano francófono, a incompatibilidade é radical entre sua carreira universitária e sua carreira científica quando esta deve ser fecunda: na encruzilhada ele deve fazer uma opção. Assim se põe o problema da pesquisa africana^{115 116}.

A publicação desse livro colaborou para a difusão das ideias de Diop na África central. Mubabinge Bilolo relatou que foi a partir de Obenga que ele tomou conhecimento de Diop¹¹⁷. Pouco a pouco, este ia rompendo o isolamento em que se encontrava. Lentamente suas proposições deixavam de serem vistas como especulações individuais – típicas das filosofias da história – para serem tratadas como hipóteses historiográficas partilhadas por uma comunidade de historiadores. Todavia, ainda não se tratava de uma escola histórica.

2.5.2 O papel dos projetos científicos e intelectuais internacionais

Se *Présence Africaine* gerou o círculo diopiano ao publicar e divulgar as ideias de Diop, a parceira dessa história foi a UNESCO, responsável pela idealização de projetos científicos e intelectuais internacionais, como os que culminaram nas coleções *História Geral da África* e *Histoire de l'humanité*. A publicação da primeira coleção a partir dos anos 1980 foi a culminância de um projeto muito mais amplo lançado em meados dos anos 1960. Segundo Chloé Maurel, a realização da *HGA* deu lugar a importantes trabalhos de documentação e inventário, a campanhas de coleta das tradições orais e de manuscritos

¹¹⁵ DIOP, Cheikh Anta. Préface. In: OBENGA, Théophile. **L'Afrique dans l'Antiquité**. Paris: Présence Africaine, 1974.

¹¹⁶ O texto em língua estrangeira é : « Obenga pouvait aussi être tenté par l'idée de faire une brillante et monotone carrière universitaire comme tout le monde. La voie à suivre est toute tracée, sûre, balisée d'interdits précis : interdit d'aborder les questions sérieuses, de servir sincèrement et efficacement son pays, etc..., prédilection pour le folklore, le badin, l'inoffensif, surtout dans le choix des sujets de thèses, en somme une prostitution, une vie stérile, perdue pour l'Afrique! Voilà pourquoi il a tourné le dos résolument à cette voie. Aujourd'hui, pour l'Africain francophone, l'incompatibilité est radicale entre sa carrière universitaire et sa carrière scientifique si celle-ci doit être féconde : à la croisée des chemins il doit opter. Ainsi se pose le problème de l'avenir de la recherche africaine ».

¹¹⁷ Cf. alocução de Bilolo na jornada *Science et Recherche d'une perspective africaine*, realizada em 2015 em Munique e dedicada à contribuição dos pesquisadores africanos à egiptologia. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=MvWYInPOb0s>> (acesso : 17/01/2019).

inéditos, à preparação de um guia de fontes e uma coleção de “estudos e documentos” para a história da África, bem como encontros entre especialistas¹¹⁸.

Por meio do projeto, a UNESCO desempenhou o importante papel de induzir a estruturação de uma rede intelectual transnacional e transcontinental, aproximando os pesquisadores africanos entre si, e estes com os de outras partes do globo. Diversos fatores possibilitaram a cooperação científica e intelectual no âmbito do projeto em questão. O primeiro a ser destacado é o Comitê Científico Internacional para a Redação de uma *História Geral da África*. Criado em 1971, era composto por trinta e nove membros, dos quais dois terços eram pesquisadores de origem africana, que se reuniam em média uma vez a cada dois anos, desde o ano da sua criação até 1985. O referido comitê abrigava em seu seio um conselho de oito membros, cujas reuniões eram ainda mais assíduas, tendo lugar uma vez por ano.

Além das reuniões do comitê, foram organizados vários colóquios que aproximaram ainda mais os pesquisadores envolvidos no projeto. Em 1967, por exemplo, eles se encontraram em Niamey para discutir questões pertinentes às tradições orais africanas, o que se repetiu um ano depois na cidade de Ouagadougou. Em 1974, o encontro ocorreu no Cairo, onde os pesquisadores passaram dias debatendo sobre o povoamento do Egito antigo e a decifração da escrita meroítica. Em 1978, em Port-au-Prince, o tema que atraiu os estudiosos foi o tráfico negreiro, ao passo que a metodologia para a história da África contemporânea foi o destaque do colóquio realizado em 1979, mais uma vez em Ouagadougou¹¹⁹.

A durabilidade da empreitada reforçou ainda mais a cooperação científica e intelectual entre os pesquisadores. Para que se tenha ideia de sua longevidade, basta recordar que o projeto foi lançado nos anos 1960 e dividido em várias etapas. A primeira, situada entre 1965 e 1970, foi dedicada à reunião da documentação escrita e oral disponível no continente africano e a discussões de natureza metodológica. Os quinze anos seguintes foram consumidos pela redação e publicação dos volumes, cujo oitavo e último foi publicado apenas em 1999, mais ou menos quando se iniciou a terceira e última etapa do projeto, que consistiu na exploração e vulgarização da coleção¹²⁰.

Esse projeto deixou marcas indeléveis no círculo intelectual diopiano. Graças a ele, Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga, que desde o final dos anos 1960 tinham uma

¹¹⁸ MAUREL, Chloé. L’histoire générale de l’Afrique de l’Unesco : un projet de coopération intellectuelle transnationale d’esprit afro-centré (1964-1999). *Cahiers d’études africaines*, Paris, 3 octobre 2014, p. 715-737 – ISSN : 1777-5353. P. 716.

¹¹⁹ Idem. P. 719.

¹²⁰ Idem. P. 720.

comunicação limitada à troca de correspondências, puderam se conhecer pessoalmente e afinar sua cooperação. Em entrevista concedida na ocasião do falecimento de Diop, Obenga narrou à revista *Taxaw* como se deu o primeiro encontro entre eles:

Fisicamente o conheci por volta dos anos 70, por ocasião da primeira reunião da UNESCO para a redação da história da África. [...] Na primeira vez que deveríamos nos ver, em razão dessa reunião, ele não estava na sala no momento em que perguntei por ele. Estava impaciente para vê-lo, fui correndo procurá-lo no toalete... Eu me apresentei e nos jogamos um nos braços do outro^{121 122}.

A participação das duas figuras no projeto foi muito ativa. Diop foi vice-presidente do Comitê Científico Internacional para a Redação da *História Geral da África*, organizou junto com Obenga o Colóquio do Cairo e, individualmente, redigiram capítulos para a coleção. Coube ao primeiro redigir o capítulo dedicado à origem dos antigos egípcios, que integra o volume dedicado à África Antiga¹²³, ao passo que Obenga dissertou sobre as fontes e técnicas específicas da história da África, inclusa no volume voltado à metodologia e pré-história¹²⁴.

O sucesso alcançado pela *HGA* abriu o caminho para o lançamento de outros projetos de história por parte da UNESCO. Dentre eles está a coleção *Histoire de l'humanité*, publicada originalmente em inglês em 1996 e traduzido para o francês em 2001. Esse projeto reuniu Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga com outros acadêmicos que passaram a compor um grupo coeso, a exemplo de Louise Marie Diop-Maes, Aboubacry Moussa Lam e Babacar Sall. Com exceção de Diop, falecido antes da finalização do projeto, eles participaram de todas as etapas até a redação dos capítulos pertinentes a antiguidade africana, que integra o segundo volume¹²⁵.

Além da cooperação científica internacional estimulada pela UNESCO no bojo desses projetos, a atuação acadêmica de Cheikh Anta Diop constituiu outro fator importante para a criação do círculo intelectual do qual ele passou a ser a figura-chave. Em 1981, um ano após Senghor deixar a presidência da República e ser sucedido por Abdou Diouf, que permaneceu

¹²¹ OBENGA, Théophile. Le disciple parle de Maître. « C'était un homme transcendantale ». *Taxaw*, Dakar, n° 28, mars 1986. P. 5.

¹²² O texto em língua estrangeira é: « Physiquement je l'ai connu vers les années 70, lors de la 1^{er} réunion de l'UNESCO pour la rédaction de l'histoire de l'Afrique. [...] La première fois donc qu'on devait se voir, lors de cette réunion de l'UNESCO, il n'était pas dans la salle au moment où je demandais après lui. J'étais impatient de le voir, je couru le trouvais dans le toilettes... Je me suis présenté et on s'est jeté dans le bras l'un de l'autre ».

¹²³ Cf. DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (org.). **História Geral da África**. Volume II: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010.

¹²⁴ Cf. OBENGA, Théophile. Fontes e técnicas específicas da história da África – Panorama geral. In: KIZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*. Volume I : Metodologia e Pré-História. Brasília: UNESCO, 2010.

¹²⁵ Cf. OBENGA, Théophile. La Nubie et ses relations avec l'Égypte (1780-700 av. J.-C.). In : JULIEN, Corinne (org.). **Histoire de l'humanité**. Volume II : 3000 à 700 av. J.-C. Paris : UNESCO, 2001. Ver também DIOP-MAES, Louise Marie; LAM, Aboubacry Moussa ; LAM, Massamba ; OBENGA, Théophile ; PHILLIPSON, David W. ; SALL, Babacar. *L'Afrique, à l'exclusion de la vallée du Nil. Op cit.*

no cargo até 2000, Diop foi nomeado como professor da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Dacar. Morreria seis anos depois, mas sua breve passagem pela instituição foi suficiente para tocar as mentes de jovens historiadores, alguns dos quais seguiram copiosamente os seus passos até doutorarem-se em egiptologia, destacando-se entre eles Aboubacry Moussa Lam e Babacar Sall.

Mas a influência de Diop sobre o meio acadêmico africano deu-se a despeito da atuação como professor universitário, tanto antes como durante. Desde 1960, quando retornou definitivamente ao Senegal e viu-se impedido de lecionar na universidade, manteve suas pesquisas no Laboratório de Radiocarbono que ajudou a criar nas instalações do IFAN, bem como as investigações que culminaram nas publicações feitas desde essa data. Além disso, ele circulou pelo país, pela África e pelo mundo, participando de seminários e colóquios, tratando de assuntos científicos e políticos. Essa perambulação lhe valeu novos seguidores, a exemplo de Jean-Charles Coovi Gomes. Este relatou que foi em 1985 que aconteceu o encontro que mudou a sua vida. Ao participar de uma conferência proferida por Diop em Paris, ele entrou em contato com a linha historiográfica sustentada por esse autor e fez a opção pela egiptologia.

Segundo Sirinelli, a atração e a amizade e, ao contrário, a hostilidade e a rivalidade, a ruptura, a briga e o rancor desempenham às vezes um papel decisivo na formação das redes de intelectuais¹²⁶. Entre os diopianos não é diferente, sendo a amizade e o parentesco fatores importantes de sua colmatação. É comum nas entrevistas concedidas pelos diopianos a referência ao carisma, humildade e simpatia de Diop, cuja personalidade funcionou como um ímã que os atraiu para o seu *entourage*. Os parentes de Diop também estão presentes no círculo, a começar por sua esposa, Louise Marie Diop-Maes, falecida em 2016, e os filhos Cheikh M' Backé Diop, Samory Candace Diop e Massamba Sassoum Diop.

O círculo intelectual diopiano se tornou mais coeso a partir de 1992. Neste ano foi publicada a primeira edição de *Ankh – Revue d'Égyptologie et des civilisations africaines*, criada e dirigida por Théophile Obenga e Cheikh M'Backé Diop. Escrito sete anos depois da morte de Diop, o editorial inaugural definiu o periódico do seguinte modo:

A revista *Ankh* se define como o traço de união vivo entre todas as gerações atuais da África que tentam conhecer e fazer conhecer a cultura e as civilizações africanas, desde os tempos mais recuados da história, segundo os sentidos e perspectivas do trabalho imenso e precioso do professor Cheikh Anta Diop. Todas as problemáticas culturais, egiptológicas, históricas, linguísticas, artísticas, literárias, sociológicas, econômicas, políticas, científicas e tecnológicas, religiosas e filosóficas têm seu lugar na revista *Ankh*. Exigências metodológicas, pertinências interdisciplinares,

¹²⁶ SIRINELLI. *Op. cit.* P. 250.

aberturas intelectuais são exigidas por esse novo espírito necessário da liberdade criadora^{127 128}.

Considerando os membros do corpo editorial e os articulistas frequentes da revista *Ankh*, é possível identificar a mesma vocação multidisciplinar e disponibilidade para circular em busca do conhecimento apresentada por Cheikh Anta Diop. No tocante à nacionalidade, formação acadêmica e atuação profissional, eles espelham a vida e a carreira de seu inspirador.

No que diz respeito à nacionalidade, a maior parte dos diopianos são originários de países africanos francófonos. Imperam os pesquisadores do Senegal, Camarões, República do Congo, República Democrática do Congo e Benin. Depois destes vêm os europeus, especialmente franceses e alemães, após o que aparecem os americanos, essencialmente dos Estados Unidos da América, seguido pelas Antilhas francófonas.

Mas o fato de terem nascido nesses países está longe de implicar que se formaram, viveram ou trabalharam apenas ou principalmente neles. A este respeito é conveniente ter em mente o que nos dizem Emília Araújo e Filipe Ferreira, que baseados em um estudo publicado pela OCDE, constataram que a África, ao lado da Ásia, é o continente que mais vive o problema da partida dos seus recursos humanos qualificados. Este fenômeno, chamado por alguns de fuga de cérebros e, por outros, de mobilidade, atinge sobretudo as porções ocidental e meridional do continente¹²⁹. Ora, é exatamente aí que ficam os países onde nasceram os intelectuais diopianos.

Théophile Obenga, nascido em 1936 no então Congo Brazzaville, atual República do Congo, realizou seus estudos de nível superior na Europa, especialmente na França e Suíça. Fez faculdade de filosofia na Universidade de Bordeaux, história no Collège de France e egiptologia em Genebra, além de ter passado um tempo em Pittsburgh, nos EUA, fazendo pedagogia. Aliás, foi depois que saiu da África e começou a perambular pelo mundo que entrou em contato com as ideias de Diop, como já mencionamos páginas atrás.

¹²⁷ *Ankh – Revue d'Égyptologie et des civilisations africaines*, Giff-sur-Yvette, nº 1, 1992. P. 3.

¹²⁸ O texto em língua estrangeira é: « La revue ANKH se définit comme le trait d'union vivant entre toutes les générations actuelles de l'Afrique qui tentent de connaître et de faire connaître la culture et les civilisations africaines, depuis les temps les plus reculés de l'histoire, selon les sens et les perspectives du travail, immense et précieux, du professeur Cheikh Anta Diop. Toutes les problématiques culturelles, égyptologiques, historiques, linguistiques, artistiques, littéraires, sociologiques, économiques, politiques, scientifiques et technologiques, religieuses et philosophiques ont leur place dans la revue ANKH. Exigences méthodologiques, pertinences interdisciplinaires, ouvertures intellectuelles, sont requises pour ce nouvel esprit nécessaire de la liberté créatrice ».

¹²⁹ ARAÚJO, Emília; FERREIRA, Filipe. A “Fuga de Cérebros”: um discurso multidimensional. In: ARAÚJO, Emília; FONTES, Margarida; BENTO, Sofia. **Para um debate sobre mobilidade e fuga de cérebros**. Braga: CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho. 2013. P. 64.

Já formado, Obenga retornou ao seu país de origem, passando a lecionar em Libreville. Mas não ficou aí por muito tempo. Mudou-se novamente para os EUA, onde deixou de ser nômade para lecionar na Temple University, na Filadélfia, e depois na Universidade de São Francisco, na Califórnia. Nesse país, que séculos atrás viu os primeiros intelectuais negros levantarem a ideia do Egito negro e africano como bandeira de luta, Obenga formou alguns alunos, e influenciou muitos outros. Um deles é Mario Beatty, que após obter seu PhD na Temple University foi lecionar egiptologia e história da África na Bowie State University, em Maryland.

Cheikh M' Backé Diop, por sua vez, vem realizando uma trajetória equiparável. Nasceu em Paris enquanto seu pai fazia o doutorado. Foi para o Senegal com a família em 1960, onde viveu por muitos anos, depois voltou para a França, onde fez doutorado em física. Hoje lá vive, sendo membro do Commissariat à l'énergie atomique et aux énergies alternatives (CEA) e professor do Institut national des sciences et techniques nucléaires (INSTN).

A mobilidade ou fuga de cérebros não atingiu apenas os criadores e editores chefes da revista *Ankh*; afetou o círculo intelectual diopiano quase todo. Louise Marie Diop-Maes, geógrafa e historiadora, doutora pela Universidade Paris I (Panthéon/Sorbonne), também se deslocou, mas no sentido inverso ao realizado pela maioria. Depois que se casou com Diop e com ele teve filhos, trocou a terra dos intelectuais iluministas pela dos intelectuais negros, passando a viver e lecionar em liceus senegaleses.

Outros diopianos nascidos em países africanos realizaram seus estudos de nível superior parcial ou totalmente na Europa ou América sem necessariamente terem ido morar e lecionar nesses continentes. Dentre os que foram estudar e voltaram estão Aboubacry Moussa Lam, Babacar Sall, Gilbert Ngom e Mouhamadou Nissire Sarr. Os dois primeiros começaram sua formação universitária no Senegal, tendo inclusive estudado sob a orientação direta de Cheikh Anta Diop, deslocando-se apenas para fazer o doutorado na França, na Sorbonne. Regressaram ao Senegal e atualmente são professores de egiptologia na UCAD. O terceiro, por seu turno, deixou os Camarões para formar-se em direito, história e especializar-se em egiptologia, também na Sorbonne. Também voltou, tendo lecionado na Universidade de Yaoundé até falecer.

Sarr fez um itinerário acadêmico um pouco diferente. Foi para Europa, mas optou pela Alemanha, doutorando-se em egiptologia pela Universidade de Hambourg. Nessas andanças foi orientado por Hartwig Altenmüller, com quem estabeleceu um vínculo estreito desde que o professor alemão foi fisgado pelo diopianismo. Outro que foi parar na Alemanha foi Mubabinge Bilolo. Este nasceu na República Democrática do Congo, formou-se em filosofia,

história e linguística e depois se tornou doutor em egiptologia na terra de Friedrich Hegel onde, ao contrário deste, ensina que a África tem uma história.

Há outros diopianos, porém, que a partir de determinado momento, saíram do seu país para estudar, mas sem deixar o continente africano. Referimo-nos à Yoporeka Somet. Natural de Burkina Faso, começou a carreira acadêmica na modesta Universidade de Ouagadougou, dirigindo-se posteriormente para a França, onde licenciou-se em sociologia e doutorou-se em filosofia pela Universidade Marc Bloch de Estrasburgo – a mesma que no início do século XX acomodou os fundadores da Escola dos Annales. Somet seria mais do mesmo no círculo intelectual diopiano se não tivesse tomado a decisão que tomou alguns anos atrás: decidiu fazer um segundo doutorado, mas desta vez no Senegal. Em 2016 defendeu a tese *Égypte ancien: un système africain de monde*¹³⁰. Era a primeira vez que alguém de fora, um estrangeiro, defendia uma tese de egiptologia na Universidade Cheikh Anta Diop de Dacar. Com certeza, esta movimentação é carregada de simbolismo, pois representa a afirmação lenta, mas gradual, dessa universidade como centro de uma nova egiptologia.

Em linhas gerais, podemos dizer que o círculo intelectual diopiano é composto por acadêmicos de formação multidisciplinar e sólida. Trata-se de um grupo transeunte, com passagem por diversas áreas do conhecimento, disciplinas, instituições de ensino e pesquisa e realidades nacionais. Ele é tudo, menos um gueto. A presença marcante de especialistas em Egito antigo daria origem a uma escola histórica de egiptologia.

¹³⁰ Cf. SOMET, Yoporeka. **L'Égypte ancienne** : un système africain du monde. Le Plessis-Tréville, Gif-sur-Yvette: Teham Éditions, Khepera, 2018.

3 A ESCOLA AFRICANA DE EGIPTOLOGIA

Armai-vos de ciência até os dentes

Cheikh Anta Diop

Ao longo da história verificamos a existência de pensadores e cientistas que atuaram de forma isolada ou coletiva. No último caso, eles se organizaram sob a forma de escolas. Entre os filósofos, podemos ver desde a Grécia Antiga a criação e o desenvolvimento de escolas como a dos pitagóricos e a dos estoicos, cujos membros se agruparam em torno de ideias e ações comuns. No que diz respeito aos historiadores, foi a partir da segunda metade do século XVIII, e mais ainda nos séculos XIX e XX, que vimos a proliferação de escolas históricas. Na Escócia dos setecentos, foi atuante um grupo de historiadores que ficou conhecido como “Escola Escocesa”, tendo entre seus membros Adam Ferguson, John Miller e David Hume. Na Alemanha dos oitocentos, um grupo famoso era composto por Leopold Von Ranke, Niebuhr e Droysen, que passaram à história com o nome de “Escola Alemã”. Na França dos novecentos, renovaram a disciplina histórica homens como Lucien Febvre e Marc Bloch, reputados como os fundadores da “Escola dos Annales”.

Mas afinal, o que é uma escola e, mais precisamente, o que caracteriza uma escola histórica? Segundo José D’Assunção Barros, o que caracteriza uma escola é a existência de um programa de ação, uma determinada identidade que se forma, um campo de escolhas (teóricas, metodológicas, temáticas, éticas, associativas, geradoras de inclusão e exclusão) que permite ao praticante do campo sintonizar-se com outros que a ele se assemelham nas mesmas escolhas. Eventualmente, as escolas envolvem proposições éticas. As escolas também desenvolvem, em determinados casos, uma forma específica de sociabilidade científica. Elas possuem líderes, que conferem coesão ao grupo. Além disso, podem estar em um lugar específico, como um instituto de pesquisa ou uma universidade¹³¹.

Desde meados do século XX, os historiadores africanos se opuseram à ideia de que a África não tinha história e munidos das ferramentas disponibilizadas pela disciplina histórica e pelas outras ciências humanas e sociais buscaram pesquisar e escrever a história da África em sua longa duração. Entre os pioneiros está Cheikh Anta Diop, que após um isolamento inicial deu origem a um círculo intelectual. A questão que levantamos é a seguinte: Diop e o

¹³¹ Cf. BARROS, José D’Assunção. O que é uma “escola” na historiografia? – Um paralelo com a Filosofia. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.13, n. 18, 1º sem. 2012.

círculo intelectual formado em torno dele permaneceram restritos ao campo intelectual ou se desenvolveram a ponto de constituir uma escola histórica inserida no campo científico?

Defendemos a hipótese de que as ideias de Diop foram gradualmente validadas por seus pares, isto é, os historiadores, e que no início dos anos 1990 o círculo intelectual diopiano se transformou em uma escola histórica especializada em egiptologia. Esta escola é formada por egiptólogos que se autoidentificam como um grupo coeso, se denominando através do termo “Escola Africana de Egiptologia”; possui um programa comum, no qual se destaca o estudo do Egito antigo em conexão com a África negra; possui meios de difusão de ideias, a exemplo da revista *Ankh*, criada em 1992 e publicada desde então; e possui um lugar institucional, que vem a ser a Associação Khepera, com sede em Paris.

3.1 Do círculo intelectual ao campo científico

Estudos realizados a partir dos anos 1980 chamaram a atenção para a diferença entre campo intelectual e campo científico. Segundo Jacques Gaillard e Roland Waast, o campo intelectual, mesmo quando conta com a presença de cientistas, não implica automaticamente um campo científico. Para que este exista, é necessário que haja um grupo especializado, uma categoria de sábios cujo personagem seja socialmente reconhecido como tal e que se distinga não apenas do povo e dos intelectuais – entendidos como produtores de identidades –, mas também das elites e dos quadros técnicos. É preciso uma cisão em relação aos práticos (por exemplo, os médicos) e autonomia frente ao Estado¹³².

Para apoiar sua hipótese, os autores citam uma pesquisa realizada por E. Fassin a respeito de um círculo intelectual da Costa do Marfim. Segundo o estudo, a eclosão da crise econômica e do consequente desemprego que afetou os detentores de diplomas no país, bem como a entrada de novas camadas sociais na política e a crise do modelo de desenvolvimento então em voga – a chamada “estratégia marfinense” –, forneceram condições favoráveis à formação de um círculo intelectual. Dele faziam parte alguns cientistas, mas sua atuação se dava sobre outras bases que não as de suas disciplinas de formação. Havia no país um grupo de produtores de identidades, mas não grupos produtores de conhecimento científico. De forma geral, a África negra teria se caracterizado a partir de meados do século XX pela emergência de campos intelectuais, e não científicos. Nas palavras dos autores

¹³² GAILLARD, Jacques; WAAST, Roland. La recherche scientifique en Afrique. *Afrique contemporaine*, n° 148, 4^e. trimestre 1988, p. 3-30. P. 20-21.

Até certo ponto, as primeiras controvérsias científicas e as primeiras figuras de sábios africanos, como, por exemplo, Cheikh Anta Diop, revelam antes de tudo a formação de um campo intelectual, cujas determinadas características, como a autonomia em relação à política e a referência ao saber, permitem a manutenção da ambiguidade com o nascimento da ciência¹³³.¹³⁴

Opomo-nos à hipótese sustentada por Gaillard e Waast, pois ela ignora o processo lento, mas contínuo, de validação das ideias de Diop por seus pares desde o final dos anos 1950. Além disso, chamamos a atenção para o fato de que o artigo foi publicado pelos autores em 1988, não tendo testemunhado o surgimento da Escola Africana de Egiptologia, cujo principal veículo de comunicação, a revista *Ankh*, foi criado apenas em 1992. Desse modo, o presente capítulo refuta e atualiza o artigo de Gaillard e Waast no que diz respeito à posição de Diop e de seus seguidores na história intelectual e científica da África.

3.2 A validação pelos pares

As ideias de Diop foram fortemente rejeitadas pela comunidade acadêmica no início da década de 1950. Não validado pela comunidade acadêmica, tendeu a ser visto mais como um filósofo da história do que como um historiador. A situação só mudou quando alguns acadêmicos europeus começaram a aceitar parte das suas ideias, e também quando estudiosos africanos e afro-americanos aderiram ao paradigma por ele representado.

No clássico *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, escrito pelo egiptólogo francês Serge Sauneron, ele diz que duas surpresas aguardam o turista às bordas do Nilo. No Museu do Cairo ele se depara com a arte egípcia, uma arte tão antiga quanto a própria história, tão bela e perfeita no seu gênero como tudo o que a Grécia ou as civilizações mais recentes foram capazes de produzir em seus momentos de graça. No dia seguinte, ele descobre os monumentos egípcios e constata que quase todos eles derivaram de preocupações religiosas. Passado o primeiro assombro, o turista se habitua à ideia de ver os antigos egípcios como os mais religiosos dos homens, e não satisfeitos, buscam outras chaves de interpretação da civilização faraônica, aproximando-se então do erro grotesco que consiste em vê-los como muito próximos dos homens modernos. Este equívoco pode fazer sua viagem ir por água abaixo. Em advertência a esse tipo de atitude, Sauneron orienta os ocidentais a se guardarem

¹³³ Idem. P. 20-21.

¹³⁴ O texto em língua estrangeira é : « Jusqu'à un certain point, les premières controverses scientifiques et les premières figures de savants africains (cf. Cheikh Anta Diop) relèvent plutôt de la formation de ce champ intellectuel dont certains caractères (autonomie à l'égard du politique, référence au savoir) permettent d'entretenir l'ambiguïté avec un naissance de la science »

da crença de que os antigos egípcios eram iguais a eles, de que a civilização faraônica possuía bases análogas à ocidental e de que o pensamento egípcio tenha sido a pré-figuração do pensamento moderno.

Nós adoramos falar de « civilização mediterrânica », e incluir aí tudo o que foi feito de bom ou de grande nas proximidades desse mar. Porém, quando o Nilo, por suas sete embocaduras, deságua nele, ele deixa para trás toda a civilização egípcia em tudo o que possui de mais original... Para a Fenícia, Cartago, Grécia ou Roma, o Mediterrâneo é uma via de ligação, de relações humanas, de trocas comerciais, de conquistas; funciona um pouco como o centro comum de um mundo que se observa de uma margem à outra. Para o Egito, no entanto, ele marca o limite de um mundo – de um mundo africano. Assim, as revelações de Ogotomméli, ou a “filosofia bantu”, fornecem preciosos elementos que nos ajudam a melhor compreender certos aspectos do pensamento religioso egípcio. Porém, não devemos esperar nada nesse domínio, ou quase nada, da leitura de Platão...^{135, 136}

Publicado em 1957, três anos depois de *Nations nègres et culture*, esse é o primeiro livro escrito por um adepto da egiptologia ocidental onde parcela das ideias defendidas originalmente por Cheikh Anta Diop é reconhecida como válida. O significado desse gesto para o campo da egiptologia poderia ser comparado, hipoteticamente falando, ao reconhecimento das ideias de Lucien Febvre e Marc Bloch por Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, filiados a paradigmas e escolas completamente diferentes.

Na África, o primeiro discípulo de Diop efetivamente formado em egiptologia foi Théophile Obenga. Ao prefaciар o livro *L’Afrique dans l’Antiquité – Égypte pharaonique/Afrique noire*, escrito por este último em 1973, seu mestre o descreveu como um

[...] polivalente, tendo recebido uma tripla formação em filosofia, história e linguística, que conhece o grego, o latim, o francês, o inglês e o italiano, além de praticante do árabe e do siríaco. Mais do que isso, ele é o primeiro negro-africano de sua geração que sabe ler a língua dos faraós no texto: ele é titular de um diploma de egiptologia, membro da Sociedade Francesa de Egiptologia. Ele dirige atualmente a Escola Normal Superior de Brazaville, na República Popular do Congo, e já criou um dos mais originais tipos de ensino nesse domínio^{137, 138}.

¹³⁵ SAUNERON, Serge. **Les prêtres de l’ancienne Egypte**. Paris: Éditions du Seuil, 1957. P. 3-4.

¹³⁶ O texto em língua estrangeira é : « Nous aimons parler de « civilisation méditerranéenne », et y enclure tout ce qui s’est fait de beau ou de grand à proximité de cette mer. Mais lorsque le Nil, par ses sept embouchures, se déverse en elle, il laisse loin derrière lui toute la civilisation égyptienne dans ce qu’elle a de plus originelle... Pour la Phénicie, Carthage, la Grèce ou Rome, la Méditerranée est une voie de liaison, de rapports humaines, d’échanges commerciaux, de conquêtes ; un peu le centre commun d’un monde qui s’observe d’une rive à l’autre. Pour l’Égypte, elle marque au contraire la limite d’un monde, - d’un monde *africain* ; aussi les révélations d’Ogotomméli, ou la « philosophie bantoue » apportent-elles de précieux éléments qui nous aident à mieux comprendre certains aspects de la pensée religieuse égyptienne ; mais nous ne devons rien attendre, dans ce domaine, ou fort peu de choses, de la lecture de Platon... ».

¹³⁷ DIOP, Cheikh Anta Diop. Préface. In : OBENGA, Théophile. **L’Afrique dans l’Antiquité — Égypte ancienne-Afrique noire**. Paris: Présence Africaine, 1973. P. 7.

¹³⁸ O texto em língua estrangeira é : « [...] polyvalent ayant reçu une triple formation de philosophe, d’historien, de linguiste, et connaissant le grec, le latin, le français, l’anglais, l’italien, pratiquant l’arabe, le syriaque; mais il est surtout le premier Africain noir de sa génération sachant lire la langue des pharaons dans le texte: il est titulaire du diplôme d’Égyptologie, membre de la Société Française d’Égyptologie; il dirige actuellement l’École

A parceria entre Diop e Obenga fortaleceu-se ainda mais a partir de 1974, quando os dois se conheceram pessoalmente. Esse encontro aconteceu justamente no Egito, mais precisamente no Cairo, onde desembarcaram para participar de um simpósio organizado pela Unesco, no âmbito do projeto consagrado à redação da *História Geral da África*. O evento foi dedicado aos problemas representados pelo povoamento do Egito Antigo e a decifração da escrita meroítica, reunindo algumas das maiores autoridades do campo da egiptologia a nível internacional¹³⁹.

No que diz respeito à antropologia física, os egiptólogos em questão chegaram ao consenso de que a teoria camítica, segundo a qual o Egito havia sido povoado por populações caucasoides oriundas da bacia mediterrânica, estava ultrapassada e deveria ser abandonada. Contudo, eles dividiram-se em dois grupos quanto às hipóteses alternativas: o grupo composto por Diop e Obenga manteve a tese de que o vale do Nilo foi povoado por populações negras oriundas da África meridional, o que implica em dizer que a população egípcia era predominantemente negra no período Pré-Dinástico e no Antigo Império. Segundo eles, a miscigenação só se tornou marcante a partir do Novo Império e, mais ainda, na Baixa Época¹⁴⁰. O segundo grupo, composto pela maioria dos egiptólogos, defendeu a ideia de que a população egípcia sempre foi mestiça, desde o começo ao fim da sua história, formando-se a partir da confluência das populações saarianas e subsaarianas já fixadas no entorno do vale do Nilo¹⁴¹.

As discordâncias dos participantes em relação à antropologia física egípcia fez-se acompanhar, porém, de amplo consenso no que diz respeito à linguística histórica. A existência da família linguística camito-semítica sofreu um forte abalo nessa ocasião. Segundo o relator do simpósio, Jean Devisse, a tese de que o egípcio antigo era geneticamente aparentado às línguas faladas na África negra moderna, tal como defendida por Diop e Obenga, foi considerada muito construtiva pela maioria dos presentes. Segundo ele:

Normale Supérieure de Brazzaville en République Populaire du Congo, et il y a déjà créé un enseignement des plus originaux ».

¹³⁹ Além de Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga, participaram do simpósio Serge Sauneron, Peter Lewis Shinnie, Jean Vercoutter, Jean Leclant, Abdelgadir Abdalla, Abu Bakr, Jean Devisse, N. Blanc, F. Debono, Ghallab, L. Habachi, R. Holthoer, J. Gordon-Jacquet, S. Husein, Kaiser, Gamal Mokhtar, R. El-Nadury e T. Säve-Söderbergh.

¹⁴⁰ Pré-Dinástico: cerca de 3300 a 3150 a. C.; Império Antigo: cerca de 2690 a 2181; Novo Império: cerca de 1570 a 1069 a. C.; Baixa Época: de 672 a 333 a. C. Ver: JACQ, Christian. **As egípcias**. Retratos de mulheres do Egito faraônico. Tradução: Maria D. Alexandre. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. P. 321-324.

¹⁴¹ Uma exposição mais completa da teoria defendida pelo segundo grupo pode ser encontrada no livro *O Egito antigo*, de Jean Vercoutter (ver em referências bibliográficas).

Abordando questões mais amplas, o professor Sauneron sublinhou o interesse do método sugerido pelo professor Obenga, seguindo o professor Diop. A língua egípcia permaneceu estável durante um período de pelo menos 4500 anos. O Egito situava-se no ponto de convergência de influências, sendo lícito supor que tenham ocorrido empréstimos de línguas estrangeiras; mas as raízes semitas limitam-se a umas poucas centenas, em contraste com um total de vários milhares de palavras. A língua egípcia não poderia ser isolada de seu contexto africano, e sua origem não seria totalmente explicada com base no semita; por conseguinte, é perfeitamente normal a expectativa de encontrar línguas aparentadas na África¹⁴².

Além das declarações dadas por Sauneron, são eloquentes por si mesmas as afirmações de Jean Vercoutter e de Jean Leclant. O segundo declarou que em sua ótica o Egito era africano na escrita, no modo de pensar e na cultura de maneira geral. O último, por sua vez, reconheceu o mesmo caráter africano da civilização egípcia no tocante ao temperamento e a mentalidade.

Segundo Charles Finch III, Diop obteve um reconhecimento autenticamente internacional a partir de 1974, quando foi publicada nos Estados Unidos da América a primeira tradução dos seus escritos, por iniciativa de Mercer Cook, professor de francês da Howard University e embaixador desse mesmo país no Senegal. Ao mesmo tempo, o desempenho de Diop no Simpósio do Cairo, em parceria com Obenga, foi decisivo. Nessa ocasião, “Diop entrou para a história como o maior intelectual e pesquisador africano vivo”¹⁴³.

Nos anos 1980 e 1990, novos egiptólogos aderiram às ideias de Diop. Eles são oriundos, em sua maior parte, de países africanos de língua oficial francesa, como Senegal e Congo Brazzaville, onde as ideias de Diop difundiram-se com maior facilidade, em parte devido à comunidade linguística. Também são originários de algumas nações americanas, como Guadalupe¹⁴⁴ e Estados Unidos da América, assim como de certos países europeus, como a Alemanha.

A nova geração de egiptólogos diopianos tem continuado e aprofundamento algumas das principais temáticas levantadas por Diop desde os anos 1950, a exemplo das semelhanças culturais e linguísticas entre o Egito Antigo e a África Negra. Por outro lado, tem rompido e

¹⁴² MOKHTAR, Gamal. **História Geral da África**. Volume I: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010. P. 847.

¹⁴³ FINCH III, Charles S. “Cheikh Anta Diop confirmado” in: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.).

Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. P. 75.

¹⁴⁴ Em Guadalupe, formou-se uma escola de egiptologia inspirada em Cheikh Anta Diop e liderada pelo egiptólogo guadalupense Alain Anselin. As pesquisas desse grupo vêm sendo divulgadas desde 2000 pela revista *Cahiers Caribéens d'Égyptologie*, publicação conjunta da Universidade das Índias Ocidentais da Guiana (França), da Universidade de Yaoundé (Camarões) e da Universidade de Barcelona (Espanha). Cf. o portal <<http://www.culturediff.org/ccde.htm>> (acesso: 02/07/2018).

inovado em relação ao mestre em outros pontos. Um deles diz respeito à história antropológica física, muito cara ao primeiro, menos importante para os segundos¹⁴⁵.

Dispersos até o final dos anos 1980, esses egiptólogos estreitaram seus laços no início da década seguinte. O principal marco dessa aproximação foi a criação do periódico *Ankh – Revue d’Égyptologie et des Civilisations Africaines*, que teve sua primeira edição publicada em 1992, em Gif-sur-Yvette (França), e vem sendo editado até os dias de hoje. A revista foi concebida por Théophile Obenga e por Cheikh M’Backé Diop com o objetivo de reunir os seguidores de Diop e divulgar os trabalhos dos pesquisadores africanos nas áreas das ciências humanas e das ciências exatas. Tomando por base as primeiras edições dessa revista, faremos a seguir a análise da Escola Africana de Egiptologia.

3.3 Os membros da Escola Africana de Egiptologia

Todos os pesquisadores que integram a Escola Africana de Egiptologia fazem parte do círculo intelectual diopiano, mas estes dois grupos são autônomos e possuem as suas especificidades. Os intelectuais diopianos são formados em áreas e disciplinas variadas, ao passo que os pesquisadores da escola histórica em tela realizaram todas as etapas consideradas necessárias ao ofício de egiptólogo. Dito isso, cabe levar a seguinte pergunta: o que é necessário para se tornar um egiptólogo e, conseqüentemente, produzir com legitimidade conhecimentos sobre o Egito antigo?

Ao escrever a história da egiptologia, Serge Sauneron levantou a seguinte questão: como se deve proceder para se tornar um egiptólogo na França? Segundo ele, é preciso em primeiro lugar desejar tornar-se egiptólogo, “sentir arder dentro de si uma certa chama” para poder suportar os longos e penosos anos de estudos preparatórios. Depois vêm a formação básica, que inclui o aprendizado de técnicas de filologia, por exemplo, assim como o estudo do inglês e do alemão. Em seguida, os aspirantes a egiptólogos deverão consolidar sua formação técnica, momento em que terão de aprender a língua e a escrita egípcias, o hierático, um pouco de copta e de demótico, sólidas noções de história, arqueologia teórica, história da arte e religião egípcia.

Mas acima de tudo, o que na verdade é ainda mais importante que os conhecimentos memorizados que terão sempre oportunidade de se desenvolver mais tarde, eles

¹⁴⁵ Em sua tese de doutorado, o egiptólogo senegalês Babacar Sall procurou investigar os fluxos humanos e culturais no vale do Nilo e as raízes etíopes da civilização egípcia desde o final do Paleolítico até o final do Neolítico sem, no entanto, enfatizar a antropologia física. Cf. SALL, Babacar. **Racines éthiopiennes de l’Égypte ancienne**. Paris: L’Harmattan/ Khepera, 1999. P. 20.

terão de aprender a *técnica do ofício*, a bibliografia, terão de se por em dia com os trabalhos em curso, com os que já foram publicados, com o que ainda falta fazer. Se acrescentarmos que uma iniciação, pelo menos elementar, à pré-história, à etnografia, à restauração de objetos antigos e, eventualmente, à história das religiões ou à linguística, poderá ser de grande utilidade, teremos de convir que a formação de um jovem egiptólogo é tarefa longa e difícil¹⁴⁶.

Théophile Obenga, também ao estudar a história da egiptologia, afirmou que o egiptólogo é o especialista da história e civilização do Egito antigo, que deve se dedicar à filologia, à papirologia, ao estudo dos textos hieroglíficos, hieráticos, demóticos e coptas, à edição de textos antigos, à arqueologia histórica e eventualmente pré-histórica, à museologia, a obras científicas e de vulgarização, filmes documentários, visita de sítios turísticos, congressos e colóquios, revistas científicas, conferências e assim por diante. Poucos egiptólogos são simultaneamente arqueólogos reputados, autores de descobertas sensacionais. O investimento material e financeiro custa caro, o que leva às especializações. Além disso,

O egiptólogo deve também conhecer os trabalhos de erudição egiptológica de seu tempo. O aprendizado de línguas como o alemão, inglês, francês, italiano e espanhol são instrumentos necessários, assim como o grego e o latim (é instrutivo ler diretamente em grego o que Aristóteles, por exemplo, escreveu sobre a astronomia egípcia). O acesso direto à fonte documental primária é uma exigência da crítica histórica. Finalmente, o egiptólogo deve se afastar o máximo possível dos pré-conceitos africanistas e orientalistas eurocentristas, pois é preciso evitar trabalhar fora dos limites da verdade histórica¹⁴⁷.

Como se vê, Sauneron e Obenga concordam nos pontos essenciais ao definirem o egiptólogo como um profissional que deve possuir determinados conhecimentos e habilidades, dentre os quais se destacam os filológicos, arqueológicos e linguísticos. Esses pré-requisitos são exigidos dos pesquisadores que fazem parte de escolas históricas de egiptologia na Europa e na África.

Quando falamos em Escola Africana de Egiptologia nos referimos a um grupo de pesquisadores formados em egiptologia que produzem conhecimentos sobre a civilização faraônica, suas relações com a África e o mundo. Ela é composta essencialmente pelo próprio Théophile Obenga, Aboubacry Moussa Lam, Babacar Sall, Jean-Charles Coovi Gomez, Mubabinge Bilolo, Gilbert Ngom, Oum Ndigi, Mouhamadou Nissire Sarr, Yoporeka Somet e Mario Beatty. Assim, os membros do círculo intelectual diopiano que não são formados em egiptologia, a exemplo de Cheikh M'Backé Diop, não são membros da Escola Africana de Egiptologia.

¹⁴⁶ SAUNERON, Serge. **A egiptologia**. Tradução: Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: DIFEL, 1970. P. 125.

¹⁴⁷ OBENGA, Théophile. Hommage à Anténor Firmin (1850-1911), égyptologue haïtien. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 17, 2008, p. 132-145. P. 136.

Segundo José D’Assunção Barros, um dos critérios para se identificar uma escola histórica consiste em avaliar a autopercepção dos seus membros. A percepção dos pesquisadores como membros de um mesmo grupo é um dos sintomas de que eles compõem uma escola¹⁴⁸. Esse sentimento de pertença está presente entre aqueles egiptólogos, que se referem a si mesmos como integrantes da “Escola Africana de Egiptologia”. Essa autoidentificação é reforçada pelo reconhecimento da liderança de Obenga¹⁴⁹, bem como pela partilha de estruturas de sociabilidade, como a revista *Ankh*, e os encontros periódicos em determinados locais, como a Associação Khepera, com sede em Paris.

Considerar a autopercepção desses egiptólogos é importante para não atribuímos a eles as publicações que versam sobre a africanidade do Egito antigo sem a chancela e a corroboração dos mesmos. Esse equívoco, bastante comum, pode ser ilustrado na confusão entre “Escola Africana de Egiptologia” e “Afrocentricidade”. Ambas foram influenciadas pelas ideias de Cheikh Anta Diop, mas a primeira é uma escola histórica composta por egiptólogos de formação que produzem conhecimento sobre o Egito antigo de acordo com as regras científicas, gira em torno da revista *Ankh* e da Associação Khepera e segue a liderança de Obenga, ao passo que a segunda constitui uma escola filosófica (ou movimento de ideias e ações) liderada por Molefi Kete Asante, filósofo que não possui formação em egiptologia, apesar de publicar sobre a civilização faraônica. Ao analisar a obra deste último, Clarence Walker afirmou que Asante fez de tudo para filiar-se à tradição diopiana, mas apesar disso sua obra contém diferenças fundamentais em relação à de Diop:

Asante afirma ser um “diopiano”, o que não deixará de surpreender quem quer que tenha lido Diop e Asante. Pois Diop leva a sério as noções de classe e lutas de classe. Tendo sido educado na França na época do entreguerras¹⁵⁰, ele conhecia Marx e determinado número de teóricos sociais europeus. Eles influenciaram sua compreensão da história africana, que é informada por certa percepção dos conflitos de classe. Isso é perceptível na análise que faz dos eventos no Egito após a queda do Antigo Império. Porém, buscaremos em vão em Asante uma discussão sobre as classes e seus conflitos. A África de Asante é como um jardim do Éden. Na África afrocentrista, as classes e as lutas de classe não existem^{151, 152}.

¹⁴⁸ BARROS, José. D’Assunção. **Op. cit.** P. 108.

¹⁴⁹ Depois de Diop, Obenga é o autor mais citado nas bibliografias dos egiptólogos diopianos, que muitas vezes o convidam para escrever os prefácios dos seus livros.

¹⁵⁰ O autor comete um equívoco nesse trecho, pois Diop iniciou seus estudos universitários na França no Pós-Segunda Guerra Mundial.

¹⁵¹ WALKER, Clarence. *Les a posteriori* de Molefi K. Asante. In: **Afrocentrismes. L’histoire des Africains entre Égypte et Amérique**. Paris: Karthala, 2010. P. 72-73.

¹⁵² O texto em língua estrangeira é : « Asante affirme être un “diopien”, ce qui ne manquera pas de surprendre quiconque a lu Diop et Asante. Car Diop prend au sérieux les notions de classes et de lutte de classes. Ayant été éduqué dans la France d’entre-deux-guerres, il connaissait Marx et un certain nombre de théoriciens sociaux européens. Leurs idées ont influencé sa compréhension de l’histoire africaine, qui est informé par une certaine perception des conflits de classes. Cela est tout à fait perceptible dans son analyse des événements en Égypte après la chute de l’Ancien Empire. Mais on chercherait en vain chez Asante une discussion sur les classes et

A perspectiva histórica heteróclita de Asante em relação à de Diop explica a visão idealizada que o primeiro possui a respeito da África e das sociedades africanas. Ainda segundo Walker, em Asante o continente africano figura como uma utopia negra sem lutas nem discórdias. Os seus povos são vistos como desprovidos de espírito de trapaça e de artifício; suas sociedades aparecem como o reino da partilha e da reciprocidade. As guerras que ocorreram ao longo da história africana não encontram lugar na perspectiva asantiana, que se demonstra igualmente incapaz de vislumbrar a participação dos autóctones em eventos mais traumáticos como o tráfico atlântico de escravos.

Feitas estas distinções entre Asante e Diop, logo entre Afrocentricidade e Escola Africana de Egiptologia, passemos a análise do programa desta última. Do vasto programa desta escola analisaremos a linguística histórica e comparativa, a história cultural comparada e a história comparada da cultura material. Outras modalidades historiográficas importantes, como a história da filosofia, não poderá ser abordada nesta ocasião devido à brevidade da pesquisa de mestrado.

3.4 O programa

Em 1986, quando Diop faleceu, levou consigo toda a história antropológica física que perpassou sua obra. A Escola Africana de Egiptologia, inspirada nele, já não pesquisa com o mesmo afinco as origens do homem. Sugestivamente, os artigos presentes na revista *Ankh* sobre essa temática não foram assinados pelo núcleo central da escola, mas por colaboradores externos¹⁵³. Da mesma maneira, os egiptólogos diopianos viraram a página dos debates raciais em torno da cor da pele dos antigos egípcios. Em tese de doutorado dedicada às trocas culturais no vale do Nilo e Saara pré-dinásticos, Babacar Sall – que segundo Théophile Obenga “é um dos melhores dentre nós”^{154 155} – fez pouco caso da antropologia física:

Mas só falaremos acessoriamente de antropologia [física]. Para além do valor de seus critérios, tem-se que a raça não é um fator de explicação histórica. Baseando-se apenas nos fatos culturais (ferramentas, instrumentação, etnografia e linguística), parece-nos ser possível distinguir o papel da Etiópia no povoamento do Egito e da Líbia. [...] Isso quer dizer que sobre a base dos fatos materiais e psíquicos, o estudo

leurs conflits. L’Afrique d’Asante est comme le jardin d’Éden. Dans l’Afrique afrocentriste, les classes et les luttes de classes sont absentes ».

¹⁵³ Cf. BRÄUER, Günter. L’origine africaine des hommes modernes. *Ankh – Revue d’égyptologie et des civilisations africaines*, Gif-sur-Yvette, n° 3, 1994. P. 132-151.

¹⁵⁴ OBENGA, Théophile. Préface. In : SALL, Babacar. *Racines éthiopiennes de l’Égypte ancienne*. Paris: L’Harmattan/ Khepera, 1999. P. 6.

¹⁵⁵ O texto em língua estrangeira é: « Babacar Sall est l’un des meilleurs parmi nous ».

das relações entre Egito, Etiópia e Líbia poder ser realizado sem se sobrecarregar de considerações antropológicas, cuja pertinência para o estabelecimento racial e sexual de um esqueleto permanece. Cabe-nos, portanto, permanecer historiadores, buscar a análise das elaborações culturais e da mentalidade levando em consideração a tradição, as condições de existência e as utopias dos homens cuja sociedade estudamos em um lugar, em um momento^{156 157}.

Os membros da escola histórica em destaque mantém a ideia de que os antigos egípcios eram fenotipicamente negros, mas não fazem desse assunto um objeto de novas pesquisas. Isso fica evidente na tese de doutorado de Yoporeka Somet, segundo o qual o “objetivo do presente trabalho não é retornar sobre a questão já decidida da origem e/ou identidade dos antigos egípcios, notadamente graças à contribuição decisiva dos trabalhos de Cheikh Anta Diop”¹⁵⁸.

A leitura isolada de um artigo publicado na revista *Ankh* por Mubabinge Bilolo, em que este analisa a cor da pele dos antigos egípcios a partir de relatos deixados pelo filósofo grego Aristóteles, poderia ser utilizada pelos menos avisados para contestar a hipótese do enfraquecimento da história antropológica física na escola histórica em destaque. Contudo, basta olhar com atenção para o conjunto das edições do periódico para se chegar à conclusão de que aquele texto é uma das poucas exceções que confirmam a nova regra¹⁵⁹. A cultura é o tudo o que importa.

3.4.1 Linguística histórica e comparativa

Na introdução do atlas histórico *África: o despertar de um continente*, Jocelyn Murray toca em uma das maiores controvérsias e em um dos debates mais apaixonantes dos estudos africanos, qual seja, o da existência ou não de uma unidade cultural africana. De um lado a África foi o berço de uma das primeiras civilizações da história da humanidade, o Egito

¹⁵⁶ SALL, Babacar. **Op. cit.** P. 20.

¹⁵⁷ O texto em língua estrangeira é : « Mais nous ne parlerons qu’accessoirement d’anthropologie. Au delà de la valeur de ses critères, il y a que la race n’est pas un facteur d’explication historique. Sur la base de seuls faits culturels (outillage, instrumentation, ethnographie et linguistique), il nous semble qu’ont peut cerner le rôle de l’Éthiopie dans le noyautage de l’Égypte et de la Libye. [...] C’est dire que sur la base des faits matériels et psychiques, l’étude des relations Égypte-Éthiopie-Libye peut-être menée sans s’encombrer des considérations anthropologiques dont la pertinence pour l’établissement racial et sexuel d’un squelette reste entière. Il nous faut donc rester historien, chercher à analyser les élaborations culturelles et la mentalité en tenant compte de la tradition, des conditions d’existence et des utopies des hommes dont on étudie la société en un lieu, en un moment ».

¹⁵⁸ SOMET, Yoporeka. **L’Égypte ancienne: un système africain du monde.** Le Plessis-Tréville, Gif-sur-Yvette : Teham Éditions, Khepera, 2018. P. 22.

¹⁵⁹ Cf. BILOLO, Mubabinge. Aristote et la mélanité des anciens Egyptiens. **Ankh – Revue d’égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n°6-7, 1997/1998, p. 139-161. Cf. também OBENGA, Théophile. Peigne et concept de « cheveu » en égyptien ancien. **Ankh – Revue d’égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 16, 2007, p. 8-27.

faraônico, do outro os caçadores do Kalahari continuam vivendo a mesma “precária existência” de seus antepassados da Idade da Pedra. No século XIX, o rei zulu Shaka organizou seus exércitos para construir com eles uma das mais eficientes máquinas de guerra já vistas no mundo, ao passo que a beleza serena das cabeças de bronze do Benin revela uma dimensão espiritual de índole totalmente oposta. Nas palavras da autora:

Diante destes contrastes, nos vemos obrigados a perguntar se existe, de fato, um elemento “africano” ainda por ser descoberto – a “negritude”, a autenticidade da República Democrática do Congo, o *ujamaa* da Tanzânia – que pudesse unir num mesmo tronco ou encontrar o parentesco entre representantes de povos e culturas tão distantes. Contudo, se fecharmos questão em favor da variedade que a África oferece, corremos o perigo de desconsiderar sua unidade¹⁶⁰.

Abramos o *Atlas National Geographic: África*. O acaso nos leva à página dedicada à República de Camarões. Acerca de sua população, somos informados de que ela pertence a vários grupos étnicos, dentre os quais se destacam os camarões (31% dos habitantes), os bantos (19%), os quirdis (11%) e os fulanis (10%). As religiões são igualmente múltiplas e variadas, sendo as mais importantes o catolicismo, as crenças tradicionais, o protestantismo e o islamismo. No que tange os idiomas, o francês e o inglês são os oficiais, mas são falados ao lado de inúmeras línguas regionais, entre as quais se destacam o fangue, o bamilequê e o duala¹⁶¹.

Para Cheikh Anta Diop e seus seguidores existe uma unidade cultural na África. Essa unidade resulta da peculiaridade das migrações realizadas nesse espaço. Durante a pré-história, o vale do Nilo teria concentrado os primeiros agrupamentos humanos do continente, de onde saíram as populações que povoaram gradativamente as outras regiões. Uma série de traços culturais originados entre as primeiras populações nilóticas teria permanecido em maior ou menor medida entre os povos que se estabeleceram nas outras regiões. Essa unidade cultural nilótica poderia ser apreendida a partir da organização familiar, das cosmovisões, das práticas culturais, das instituições políticas e, também, através das línguas¹⁶².

¹⁶⁰ MURRAY, Jocelyn (org.). **África: o despertar de um continente**. Tradução: Miguel Gil, Francisco Manhães, Alexandre Martins, Carlos Nougé, Michel Teixeira e Maria Cristina Zamboto. Catalunha: Ediciones Folio, 2007. P. 8.

¹⁶¹ **ATLAS National Geographic: África**. Volume II (volume 10). São Paulo: Abril, 2008. P. 34.

¹⁶² A noção de “unidade cultural” implica na coexistência de semelhanças e diferenças, rupturas e continuidades ao longo da história cultural africana. No capítulo “O nascimento do mito do negro”, de *Nações negras e cultura*, Diop afirma que no período pós-faraônico houve uma ruptura na história da África. Populações estabelecidas ao longo do vale Nilo migraram para outras regiões do continente e estabeleceram diferentes relações com os novos meios geográficos em que se estabeleceram. Dessas relações emergiram sociedades dotadas de alta organização social, política e moral, mas de baixo desenvolvimento técnico, o que as tornaram presa fácil da Europa expansionista moderna. Cf. DIOP, **Nações negras e cultura**. Paris: Présence Africaine. P. 51-54.

A classificação das línguas atuais e antigas da África que desfruta da maior credibilidade e aceitação entre os estudiosos foi feita pelo linguista norte-americano Joseph Harold Greenberg em meados do século XX. Segundo ele, com exceção do malgaxe, língua falada em Madagascar, todas as línguas africanas podem ser classificadas em quatro famílias principais. Trata-se da afro-asiática, níger-kordofaniana, nilo-saariana e khoisan, cada qual compreendendo línguas ou grupos de línguas internas. A família afro-asiática, também conhecida como camito-semítica, compreende cinco divisões, uma delas é o berbere, as outras são o egípcio antigo, o semítico, o cuchítico e o chádico. Atualmente ou no passado, essas línguas cobrem uma vasta região que vai da África do Norte e o Chifre da África até o Oriente Médio¹⁶³.

A Escola Africana de Egiptologia opõe-se à classificação das línguas da África feita por Greenberg e insere-se em outra tradição linguística. O artigo assinado por Théophile Obenga para a primeira edição da revista *Ankh* oferece um exemplo elucidativo da perspectiva linguística dessa escola histórica e pode ser apreendida como parte do seu programa comum.

Segundo Obenga, a linguística histórica e comparativa é uma disciplina que estabelece regras e procedimentos metodológicos para o estabelecimento do parentesco das línguas. Entre elas está a demonstração das correspondências morfológicas, gramaticais, lexicológicas e, sobretudo, as leis de correspondências fonéticas entre duas ou mais línguas reputadas como parentes. Cita o exemplo de línguas como o sânscrito, o grego e o latim que, ao lado de outras, foram consideradas geneticamente aparentadas e membros da família “indo-europeia” após a demonstração das referidas correspondências. Desse modo, o indo-europeu, que nomeia a família, seria o ancestral comum pré-dialetal, a língua mãe que deu origem a todas elas. Sob o título “O camito-semítico não existe”, Obenga defende a hipótese de que a classificação proposta pelo linguista norte-americano, no que tange especificamente à família afro-asiática, falhou ao não respeitar aquelas regras e procedimentos. Em suas palavras:

No caso do “camito-semítico” ou “afro-asiático” nenhum pesquisador conseguiu, até agora, estabelecer as correspondências morfológicas, gramaticais, lexicológicas e principalmente as leis de correspondência fonética entre todas as línguas do domínio “camito-semítico” ou “afro-asiático”. [...] Porque o ancestral comum pré-dialetal, isto é, o “camito-semítico” ou “afro-asiático”, não foi reconstruído, é abusivo e falso falar de línguas “camito-semíticas” ou “afro-asiáticas”¹⁶⁴.

¹⁶³ GREENBERG, Joseph Harold. Parte I: Classificação das línguas da África. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**. Volume I: Metodologia e Pré-História da África. Brasília: Unesco, 2010. P. 326.

¹⁶⁴ OBENGA, Théophile. Le chamito-sémitique n'existe pas. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 1, 1992, p. 51-58. P. 51-52.

Enquanto a comparação do egípcio antigo com as línguas semíticas não permite estabelecer as correspondências necessárias para classificá-las, juntas, em uma mesma família, tal como propunha Greenberg, a comparação da língua faraônica com as da África preenche os requisitos da linguística histórica e comparativa, o que segundo Obenga fundamenta a hipótese de uma família “negro-africana” abarcando todas elas¹⁶⁵.

Além de Obenga, muitos outros egiptólogos da Escola Africana de Egiptologia dedicaram-se ao estudo comparativo do egípcio antigo e das línguas faladas na África negra contemporânea. Dentre eles destaca-se Gilbert Ngom. Sem contestar claramente a existência da família afro-asiática – como fez Obenga –, Ngom considera a classificação de Greenberg equivocada por restringir-se ao egípcio antigo, chádico, cuchítico, berbere e semítico, excluindo as línguas bantas. A seu ver, estas últimas apresentam igual ou maior afinidade com o egípcio antigo, algo que não foi notado pelo linguista norte-americano.

Dentre as línguas bantas, Ngom concentrou-se no duala, falada atualmente na República de Camarões. A comparação entre duala e egípcio antigo, em suas variantes hieroglífica e copta, permitiram a demonstração de correspondências fonéticas e semânticas regulares ao nível do vocabulário e da gramática. Isso quer dizer, em síntese, que as duas línguas consideradas são aparentadas, provindo uma da outra, ou ambas de uma língua comum ancestral. Nas palavras do autor:

É o parentesco genético entre o egípcio e o duala – língua banta – que explica as correspondências que se manifestam entre os dois idiomas ao nível do vocabulário e da gramática. Trata-se de fatos indestrutíveis, “estáveis (sólidos) como o céu sobre seus quatro pilares” [...] ¹⁶⁶.

O parentesco linguístico entre o duala e o egípcio antigo indica um parentesco cultural mais amplo entre os falantes dos dois idiomas, portanto entre África negra e Egito faraônico. Tendo como referência Ferdinand de Saussure, para o qual a língua é um fenômeno cultural e social, Ngom adverte que as palavras nunca se aplicam às coisas, mas às noções que os homens fazem das coisas. Assim,

Podemos dizer com razão que uma palavra é um microcosmo da consciência humana e social. Através do seu sentido, do conteúdo dos vocábulos, é todo um sistema de pensamento, de concepção do ser, da sociedade e do universo que

¹⁶⁵ O principal livro escrito por Obenga a respeito do parentesco do egípcio antigo com as línguas negro-africanas contemporâneas é *L'origine commune de l'égyptien, du copte et des langues négro-africaines modernes*. Paris: L'Harmattan, 1993.

¹⁶⁶ NGOM, Gilbert. Parenté génétique entre l'égyptien pharaonique et les langues négro-africaines modernes : exemple du duala. *Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, Gif-sur-Yvette, n°2, 1993, p. 29-83. P. 80.

transparece. No plano da unidade cultural profunda entre Egito antigo e África negra, o testemunho das línguas prima sobre todos os outros¹⁶⁷.

A comparação do egípcio antigo com as línguas negro-africanas contemporâneas foi seguida pela comparação das culturas dos falantes desses idiomas. Desse modo, o que no começo era linguística histórica e comparativa evoluiu para a história cultural comparada.

3.4.2 História cultural comparada

A análise dos fenômenos sociais por intermédio da comparação é tão antiga quanto a própria história. Os gregos já a praticavam na antiguidade¹⁶⁸. Todavia, a comparação sistemática da vida humana data da modernidade. O que depois se convencionou chamar de ciências sociais, como a linguística, a antropologia e a sociologia, valeram-se do método comparativo desde pelo menos o século XVIII, quando os estudiosos vinculados a essas disciplinas procuraram mensurar as semelhanças e diferenças existentes entre duas ou mais sociedades em relação a determinados fenômenos. Segundo Marcel Detienne,

No início do século XVIII franceses como Fontenelle e Lafitau, e outros na Europa, gostam de fazer convergir os habitantes do Novo Mundo e os antigos que tão felizmente falaram dos primeiros tempos da Antiguidade. Por volta de 1724, data em que Fontenelle, perpétuo acadêmico, publica “Sobre a origem das fábulas”, no mesmo ano em que Lafitau, jesuíta de seu Estado, dá a conhecer seu ensaio sobre os “usos dos selvagens americanos comparados aos modos dos primeiros tempos”, aparece uma espécie de Etnologia comparada que toma como objeto a atividade intelectual dos antigos e a dos “selvagens” da América por meio das fábulas e das mitologias uns dos outros¹⁶⁹.

O que há tempos era trivial para linguistas, antropólogos e sociólogos, só com grande retardo tornou-se frequente entre os historiadores. Ao longo do século XIX e de uma parte do XX eles se apegaram às fronteiras dos Estados nacionais, limitando-se na maioria das vezes ao estudo dos “grandes acontecimentos” ocorridos em seu interior. O que se passava nos países vizinhos, e nos continentes mais distantes, era pouco familiar para esses estudiosos afeitos aos documentos escritos e aos feitos político-militares dos estadistas.

Passada a Primeira Guerra Mundial, no intervalo da Segunda, alguns historiadores europeus começaram a manifestar de maneira mais enfática a intenção de superar o nacionalismo da historiografia e ampliar seus horizontes para espaços mais amplos. Um deles

¹⁶⁷ Idem. P. 30.

¹⁶⁸ HANNICK, J.-M. Réflexions sur l’histoire comparée. **FEC – Folia Electronica Classica**, Louvain-la-Neuve, nº 2, juillet-décembre, 2001, p. 1-28. P. 6.

¹⁶⁹ DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Tradutor: Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2004. P. 23.

foi Marc Bloch, que no livro *Os reis taumaturgos*, de 1924, ousou ultrapassar as fronteiras nacionais francesas ao estudar comparativamente a França e a Inglaterra do período medieval, selecionando como fio condutor o problema representado pelo rito sagrado que consistia na cura de doenças por meio do toque real.

Alguns anos depois, em 1928, o que Bloch já vinha praticando foi objeto de uma discussão teórica corporificada no artigo “Por uma história comparada das sociedades europeias”, em que ele ratifica a importância do método comparativo, já praticado por outros cientistas sociais, para a pesquisa histórica. Em dado momento, o autor distingue duas possibilidades de aplicação do método no âmbito dos estudos históricos, o primeiro consistia na comparação de sociedades separadas no tempo e no espaço por distâncias tais que as analogias observadas entre tal ou qual fenômeno não podem ser explicadas por influências mútuas; ao passo que o segundo referia-se a aplicação do mesmo método a sociedades vizinhas e contemporâneas, que mantivessem entre si uma relação de interinfluência, estivessem submetidas à ação das mesmas grandes causas e remontassem, ao menos em parte, a mesma origem. Dessas duas alternativas, a que Bloch considerava mais profícua era a última:

Ora, quer se trate de história ou de língua, parece que, dentre os dois tipos de método comparativo, o mais limitado em seu horizonte é também o cientificamente mais rico. Mais capaz de classificar com rigor e de criticar as aproximações, ele pode esperar alcançar conclusões de fato que são a um só tempo muito menos hipotéticas e muito mais precisas. Eis aí, ao menos, o que desejo me esforçar para por em destaque; pois, bem entendido, a essa forma metodológica pertence a comparação, que vos proponho de instituir, entre as diversas sociedades europeias – sobretudo da Europa ocidental e central –, sociedades sincrônicas, próximas umas das outras no espaço e oriundas, senão de uma, ao menos de várias fontes comuns¹⁷⁰.

¹⁷¹

A aplicação do método comparativo ao estudo de sociedades próximas e contemporâneas, dotadas de estruturas semelhantes, tal como praticada por Bloch desde *Os reis taumaturgos*, influenciou significativamente o campo da história comparada, sobretudo na França e nos países que acolheram de braços abertos as ideias e práticas historiográficas oriundas da Escola dos Annales. Visto de hoje, esse tipo de abordagem pode parecer tímido e

¹⁷⁰ BLOCH, Marc. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. *Revue de synthèse historique*, 46: 15-50. P. 19-20.

¹⁷¹ O texto em língua estrangeira é: « Or, qu'il s'agisse d'histoire ou de langage, il semble bien que, des deux types de la méthode comparative, le plus limité dans son horizon soit aussi scientifiquement le plus riche. Plus capable de classer avec rigueur et de critiquer les rapprochements, il peut espérer aboutir à des conclusions de fait à la fois beaucoup moins hypothétiques et beaucoup plus précises. Voilà, du moins, ce que je vais m'efforcer de mettre en lumière ; car, bien entendu, à cette forme méthodologique appartient la comparaison, que je vous propose d'instituer, entre les diverses sociétés européennes – surtout de l'Europe occidentale et centrale, – sociétés synchroniques, proches les unes des autres dans l'espace et issues sinon d'une, au moins de plusieurs sources communes ».

assaz limitado, mas por um tempo, em determinados círculos acadêmicos, foi o que mais atraiu os historiadores receosos de incorrer em anacronismo.

Detienne atribui a hegemonia do comparativismo histórico proposto por Bloch a um continuísmo entre a historiografia do século XIX e a do XX, que apesar de propor-se inovadora, teria permanecido presa aos quadros da nação ao limitar-se a comparar tão somente o comparável, além de evitar o diálogo necessário e frutuoso com os colegas das ciências sociais, os antropólogos. Teria havido algumas exceções, mas os “comparativistas de passagem são logo abatidos, sem intimação”¹⁷².

No ano 2000, no livro *Comparar o incomparável*, Detienne contrapõe-se à tradição representada por Bloch, e de maneira mais ou menos implícita, apresenta-se como a grande alternativa no campo da história comparada, desta vez propondo a comparação de sociedades separadas no tempo ou no espaço, com estruturas diferentes e sem influências mútuas, à revelia do que prescrevera, quase um século antes, o fundador da Escola dos Annales. “Sem hesitar”, diz ele, “parti do que acontece na França há mais de um século. No gênero – e se verá qual –, não creio que exista algo melhor em outro lugar”¹⁷³. Partindo de sua própria experiência comparativista, iniciada entre as décadas de 1960 e 1970, mas só corporificada depois,¹⁷⁴ Detienne apresenta os terrenos para um comparativismo construtivo, tal como na passagem a seguir, onde afirma que:

Na Índia, no Japão, na África, mas também nas culturas antigas, no Egito, na Mesopotâmia, no mundo grego ou azteca, os sistemas politeístas esperam os analistas comparativistas, prontos para fazer o levantamento de todas as posições ocupadas por uma divindade, um gênio ou um poder, mas principalmente decididos a se entregar ao jogo da experimentação¹⁷⁵.

Sem desmerecer as contribuições de Detienne, nos vemos obrigados a apontar outros historiadores que, antes dele, intensificaram o diálogo da história com a antropologia e fizeram da comparação do incomparável o eixo das suas pesquisas. Em *L'Unité culturelle de l'Afrique noire: domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, publicado em 1959, o antropólogo-historiador Cheikh Anta Diop comparou o que chamou de “dois berços de desenvolvimento da humanidade”, a saber, o meridional (incluindo Egito, Núbia e a África negra pré-colonial), e o setentrional (contendo Grécia, Roma, Germânia e Cítia).

¹⁷² DETIENNE. *Op. cit.* P. 11.

¹⁷³ *Idem.* P. 10.

¹⁷⁴ Cf. MORAES, Alexandre Santos de. Marcel Detienne e os caminhos do comparativismo. *Revista UFRJ*, v. 3, n. 1 (2009).

¹⁷⁵ DETIENNE. *Op cit.* P. 15.

O principal problema de pesquisa levantado nessa obra levantou é a estrutura de parentesco negro-africana durante a antiguidade, a qual é comparada com a organização da família nas sociedades europeias e asiáticas do mesmo período. Diop opõe-se a autores como Johann Jakob Bachofen (1815-1887), Lewis Henry Morgan (1818-1881) e Friedrich Engels (1820-1895), segundo os quais o matriarcado teria sido um regime social marcado pela promiscuidade e pelo domínio da mulher sobre a sociedade, evoluindo posteriormente em direção ao patriarcado, considerado como uma forma social superior. Para Diop, ao invés de insistir na teoria do matriarcado universal, seria mais válido reconhecer que a humanidade, desde os períodos mais recuados, dividiu-se em dois grandes berços de desenvolvimento, localizando-se um na África (domínio do matriarcado), e o outro na Eurásia (domínio do patriarcado). A posição intermediária da Ásia ocidental teria dado origem a sociedades mistas nessa porção do planeta.

Muitos egiptólogos consideram equivocada a ideia de que o Egito faraônico tenha sido uma sociedade matriarcal e julgam equivocada as aproximações feitas por Diop entre esta sociedade e as outras do continente africano no que diz respeito à organização familiar. Segundo Christian Jacq, os escritores gregos e latinos que viajaram ao Egito ficaram chocados com a autonomia das egípcias. Diodoro da Sicília chegou a afirmar que elas tinham plenos poderes sobre os maridos, o que fez muitos acreditarem, *erroneamente*, na existência de um matriarcado às margens do Nilo. Jacq escreveu:

É certo que a mãe do faraó ocupa uma posição central no processo do poder; é verdade que conhecemos numerosas inscrições em que o filho cita o nome da mãe e não o do pai; é verdade que muitas vezes os grandes personagens fazem figurar o nome da mãe em seus túmulos, ou seja, para todo o sempre. Mas esses indícios não nos permitem deduzir um poder feminino abusivo. Na realidade, no Egito dos faraós não existiu nenhuma tirania exercida por um dos sexos em detrimento do outro¹⁷⁶.

Como se percebe no trecho destacado, Jacq aproxima-se da tradição antropológica do século XIX que considerava o matriarcado como a antítese do patriarcado. Sendo este o regime social em que o homem detém a suprema autoridade, o matriarcado é visto como a organização social em que a mulher exerce o poder absoluto sobre o homem. Diop contestou essa definição. A característica essencial do matriarcado não é o domínio feminino, e sim a conjunção de determinados fatores: um deles é a criação e o desenvolvimento de uma economia de produção de alimentos (agricultura); o outro é a sedentarização; a formação de uma sociedade na qual a mulher figura como um elemento estável vem em seguida; por

¹⁷⁶ JACQ, Christian. **As egípcias**: retratos de mulheres do Egito faraônico. Tradução: Maria D. Alexandre. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. P. 20.

ocasião dos casamentos, na fase clânica, o homem deve deixar o seu clã para se juntar ao da esposa; a filiação precisa ser matrilinear e a transmissão dos direitos deve tomar a mãe como referência. Assim, na esfera política, muitas vezes a mulher não exerce diretamente o poder, mas é por meio dela que se dá a transmissão dos direitos políticos.

O Egito antigo foi “um dos países da África onde o matriarcado apareceu da forma mais explícita e durável”^{177 178}, diz Diop. O caráter agrícola e sedentário da sociedade egípcia dispensa demonstração. A análise dos seus mitos revela que Ísis era considerada inicialmente como a deusa da fertilidade. “Ela é a grande e benfeitora deusa-mãe cujo amor e influência reinam por toda parte, tanto entre os vivos como entre os mortos”^{179 180}. O casamento entre irmã e irmão no seio da família real seria uma consequência do direito matrilinear:

O faraó que desposa sua irmã é ao mesmo tempo o tio do seu filho. Ora, no regime matrilinear, apenas o sobrinho herda do tio materno e este último possui direito de vida e morte sobre ele. Por outro lado, seus próprios filhos não herdam dele e, ele mesmo, não pertence à família de sua esposa. Todos esses inconvenientes são eliminados graças ao que podemos chamar de “incesto real”. É o único exemplo de família meridional [isto é, africana], de base matrilinear, na qual o homem e a mulher pertencem à mesma família. É um tipo específico no interior do matriarcado e que se justificava pelos interesses superiores da nação ligados à coesão da família real^{181 182}.

Além disso, o autor acrescenta que nos casamentos era o homem que fornecia o dote à mulher. Esta última, ao longo de toda a história egípcia, gozou de uma liberdade total oposta à condição da mulher nas sociedades setentrionais, como a greco-romana. A afeição pela mãe e o respeito concedido a ela eram deveres sagrados. Algo parecido se passava na Núbia, onde a mãe, e não o pai, tinha direito de vida e morte sobre o filho. O papel político e social das núbias impressionou os romanos, principalmente devido à atuação da rainha Candace, que mesmo cega de um olho, liderou o exercido núbio frente à invasão romana, liderada pelo general Petrônio.

¹⁷⁷ DIOP, Cheikh Anta. **Op. cit.** P. 56.

¹⁷⁸ O texto em língua estrangeira é: « Elle [l'Égypte] est l'un des pays de l'Afrique où le matriarcat fut le plus manifeste et le plus durable ».

¹⁷⁹ DIOP. **Op. cit.** P. 57.

¹⁸⁰ O texto em língua estrangeira é: « Elle est la grande et bien bienfaisante Déesse-Mère dont l'influence et l'amour règnent partout, aussi bien chez les vivants que chez les morts ».

¹⁸¹ DIOP. **Op. cit.** P. 59.

¹⁸² O texto em língua estrangeira é: « Le Pharaon qui épouse sa soeur ets, en même temps, l'oncle de son fils. Or, dans le régime matrilineaire, seul le neveu hérite de l'oncle maternel et ce dernier a droit de vie et de mort sur lui. Par contre, ses propres fils n'héritent pas de lui et, lui-même, n'appartient à la famille de sa femme. Tous ces inconvénients sont éliminés grace à ce qu'on a appelé « l'inceste royal ». C'est le seul exemple de famille méridionale, à base matrilineaire et dans laquelle l'homme et la femme appartiennent à la même famille ; c'est un type spécifique à l'intérieur du matriarcat et qui se justifiait par les intérêts supérieurs de la nation liés à la cohésion de la famille royale ».

Na África pós-faraônica se formaram outras sociedades regidas pelo matriarcado. Inquirindo os documentos textuais árabes produzidos a partir da segunda metade do primeiro milênio, Diop defendeu que a economia do Império de Gana se caracterizava pela produção de alimentos, a sociedade era sedentária e a filiação matrilinear, especialmente no que dizia respeito à sucessão ao trono. O matriarcado reinava igualmente no Império do Mali, onde, segundo Ibn Batuta, os filhos eram nomeados a partir do tio materno, e não do pai; onde a herança passava desse mesmo tio para o sobrinho, e não do pai para o filho biológico¹⁸³.

Assim entendido, o matriarcado teria predominado na África desde a antiguidade até à época da formação dos reinos e impérios pré-coloniais. A ruptura ocorreu devido a fatores externos, tais como a islamização da África ocidental a partir do século X e, depois, a conquista e colonização pelos europeus. Apesar disso, as reminiscências do matriarcado ainda estariam presentes na África contemporânea.

Toda a sociedade negro-africana é convencida de que a sorte do filho depende unicamente de sua mãe e, particularmente, do trabalho que esta realiza em casa. Assim, não é raro ver mulheres suportarem voluntariamente injustiças por parte do marido com a convicção de que disso resultará o melhor para os seus filhos: isto é, que eles terão todas as facilidades para vencer nos seus empreendimentos, sejam eles quais forem, que serão poupados pela “má sorte” e por todo tipo de desgraça, que serão um sucesso e não um fracasso social. Um conceito sociológico preciso corresponde a essa ideia na mentalidade africana: é assim que se diz em wolof “N’Day dju liguèy”, que significa “uma mãe que trabalhou”¹⁸⁴.

Enquanto a comparação das sociedades africanas entre si demonstra a existência de uma unidade cultural matriarcal, a comparação destas com as sociedades euroasiáticas evidencia um contraste marcante. Nas estepes euroasiáticas as populações humanas teriam desenvolvido uma economia de caça e coleta, adotado o nomadismo ou seminomadismo e desenvolvido um etos guerreiro e expansionista. Nestas sociedades a mulher não tinha um papel importante na economia, sendo considerada um fardo para o homem. Formou-se a patrilinearidade ao invés da matrilinearidade. Os filhos herdavam do pai, que tinha direito de vida e morte sobre eles. Mesmo após a sedentarização, as sociedades desse berço geográfico preservaram muitas das características de origem.

Tendo menor valor econômico, é ela que deixa o seu clã para se juntar ao do marido, ao contrário do costume matriarcal que exige o inverso. Entre os gregos, romanos e arianos da Índia, a mulher que deixa seu *genos* (ou *gens*) para se juntar ao do marido é assimilada a este último e não pode mais herdar de seu *genos* de origem: ela rompeu com sua família natural em relação a qual não passa de uma estrangeira. Ela não pode mais participar do culto doméstico sem o qual nenhum parentesco é possível: ela deve inclusive compensar sua inferioridade econômica por meio de um

¹⁸³ DIOP. *Op. cit.* P. 63-65.

¹⁸⁴ *Idem.* P. 36-37.

dote dado ao marido. Este tem direito de vida e morte sobre ela: ele não precisa prestar contas ao Estado a respeito do destino ao qual pode submetê-la¹⁸⁵¹⁸⁶.

Ainda segundo Diop, nas sociedades setentrionais a mãe não desfrutava do mesmo prestígio que nas meridionais. Enquanto no Egito e na Núbia a mãe era sagrada e possuía autoridade no espaço doméstico, na Grécia ela encontrava-se eternamente submissa à figura masculina. Na ausência do esposo, obedecia ao filho. Na mitologia grega, tão logo Ulisses partiu para a sua odisseia seu filho Telêmaco se tornou a autoridade suprema no *oikos* e passou a dar ordens à própria mãe. Orestes foi ainda mais longe: matou a progenitora Clitemnestra para vingar o assassinato do pai Agamemnon¹⁸⁷.

Como se percebe, a história cultural comparada praticada por Diop distingue-se da preconizada por Bloch e antecipa a de Detienne ao realizar a comparação de sociedades de estruturas polarmente opostas, as negro-africanas e as euroasiáticas. Além disso, enquanto Bloch insistia no balanço das semelhanças e diferenças, Diop privilegiou ora a identificação das semelhanças (ao confrontar as sociedades africanas), ora as disparidades (ao comparar as sociedades africanas com as euroasiáticas).

Essa história comparada em dois níveis explica-se a partir dos objetivos previamente fixados pelo autor. Seu interesse era demonstrar a existência de traços culturais comuns ao continente africano durante a antiguidade. Ao partir em busca das interconexões culturais, Diop atentou muito mais para as semelhanças e continuidades do que para o inverso, tal como praticado quando a comparação recaía entre o conjunto da África e o da Eurásia.

A história comparada que acabamos de discutir permanece intacta na Escola Africana de Egiptologia, cujos adeptos se mantêm fiel à ideia de unidade cultural africana herdada do paradigma diopiano. Analisaremos a prática da história cultural comparada nessa escola a partir do caso representado por Jean-Charles Coovi Gomez.

¹⁸⁵ Idem. P. 29.

¹⁸⁶ O texto em língua estrangeira é : « Ayant moins de valeur économique c'est elle qui quitte son clan pour rejoindre celui de son mari, contrairement à la coutume matriarcale qui exige l'inverse. Chez les Grecs, les Romains et les Aryens de l'Inde, la femme qui quitte son *genos* (ou *gens*), pour rejoindre celui de son mari est riviée à ce dernier et ne peut plus hériter dans le sien : elle a rompu avec sa famille naturelle vis-à-vis de laquelle elle n'est plus qu'une étrangère. Elle ne peut plus participer au culte domestique sans lequel aucune parenté n'est possible : elle doit même compenser son infériorité économique par une dot qu'elle apporte au mari. Celui-ci a droit de vie et de mort sur elle : il n'a pas de compte à rendre à l'Etat en ce qui concerne le sort qu'il peut lui faire subir ».

¹⁸⁷ Idem. P. 60.

3.4.2.1 Estudo de caso

A história da egiptologia indica uma grande dificuldade por parte dos egiptólogos em compreenderem e traduzirem as categorias ontológicas egípcias, a exemplo das noções veiculadas pelos vocábulos *akh*, *ka* e *ba*. Wallis Budge destacou, por exemplo, que o significado da palavra *khu* (ou *akhu*) é muito difícil de ser apreendido e que em função disso os especialistas diferem com recorrência ao traduzi-lo¹⁸⁸. Da mesma maneira, Gertie Englund afirmou que a palavra *akh*, assim como outras noções ontológicas egípcias, é de difícil compreensão por parte dos ocidentais contemporâneos, pois não correspondem com exatidão às noções da antropologia religiosa em voga. Por essa razão, a maior parte dos egiptólogos teria chegado ao consenso de não traduzir mais essas palavras, optando por mantê-las como constam no original com o objetivo de criar um conjunto de associações em torno das noções expressas por elas, associações estas que talvez permitam sentir seu verdadeiro sentido¹⁸⁹.

Jean-Charles Coovi Gomez considera que a dificuldade de compreensão e tradução de termos ontológicos egípcios como aqueles pode ser solucionada por meio da técnica da iluminação recíproca proporcionada pela história comparada. Partindo do princípio de que o Egito antigo e a África negra possuem uma origem comum, o autor defende a hipótese de que muitos termos ontológicos faraônicos permanecem nas atuais línguas negro-africanas, e que a análise histórica, lexicológica e filosófica dos sentidos veiculados por esses termos em ambas as línguas permitem alcançar seus sentidos precisos, bem como discernir a visão de mundo comum aos povos falantes dessas línguas. Isso evidencia a importância dos estudos africanos para a egiptologia, e desta para os estudos africanos.

Dentre as noções ontológicas disponíveis, o autor se propôs a investigar a presença do vocábulo egípcio *akhu* (ou *khu*) entre as línguas negro-africanas contemporâneas. Ele identificou que esse termo está presente nas línguas sango, fangue, kwasio, jukun, teke, mbosi, bamilequê, basa, iorubá, fon, eve, ngbandi, idoma, bini, möre, bwiti, sar, nuer e myene. Feita essa identificação, os passos seguintes consistiram em reconstituir a história do vocábulo na língua egípcia, identificar seus significados e, depois, compará-los com os sentidos veiculados pelo mesmo vocábulo nas línguas negro-africanas contemporâneas.

Para identificar o significado básico do lexema egípcio *akhu*, o autor segue a metodologia preconizada por Emile Benveniste, segundo a qual o sentido de uma forma

¹⁸⁸ BUDGE, W. **Osiris and Egyptian Ressurrection**. New York: Dover publications, 1973. P. 132-135.

¹⁸⁹ ENGLUND, G. **Akh, une notion religieuse dans l'Égypte ancienne**. Upsala: Printed in Sweden, Gotab, Stockholm 1978. P. 14.

linguística se define pela totalidade dos seus empregos, por sua distribuição e pelos tipos de ligações possíveis resultantes. Assim, o autor reconstitui o histórico dos principais significados do vocábulo *akhu* na língua egípcia para só depois definir seu significado básico.

Considerando que na escrita hieroglífica egípcia o grafema *akh* representa um íbis-com-crista, ave de plumagem verde brilhante, e que o substantivo *iakhu*, que teria preservado o sentido original da raiz, significa “a luz brilhante do sol”, o autor frisa que o vocábulo *akhu* veiculava originalmente a ideia de *luminosidade*. Em seguida, ele analisa os três principais sentidos derivados expressos pelo vocábulo e chega à conclusão de que os diferentes empregos do lexema *akhu* apresentam um sentido comum na antiga língua egípcia, que vem a ser “a ideia de uma substância luminosa, brilhante, irradiante, que não desvanece”¹⁹⁰.

Em seguida o autor compara o sentido original e os derivados do vocábulo *akhu* no egípcio antigo com os respectivos sentidos apresentados nas línguas negro-africanas contemporâneas. Ele constata que o sentido primitivo (“luminosidade, brilho, irradiação solar”), está presente nas línguas fangue, kwasio e basa; o primeiro sentido derivado (“espírito luminoso” ou “luz espiritual”) está presente nos idiomas bwiti, nuer e jukun; o segundo (“defunto bem-aventurado, beatificado, espiritualizado”) permanece no sango, teke, mbosi, bamilequê, basa, iorubá, fon, ngbandi, idoma, sar e möre; ao passo que o terceiro e último sentido derivado analisado (“iniciados superiores, mortos poderosos”) encontra-se no fon, basa, mbosi e myene¹⁹¹.

Baseado em Wilhelm Von Humboldt, um dos principais defensores do relativismo linguístico, Gomez admite que no plano filológico um vocábulo, seja ele qual for, veicula uma noção particular, uma concepção abstrata do real, não sendo nunca um simples “reflexo” da coisa nomeada. Filia-se, assim como Diop, Obenga e Ngom, à concepção saussuriana de que a língua não é apenas um instrumento de comunicação, mas “também e, sobretudo, a cristalização de uma *Weltanschauung*, uma visão de mundo”¹⁹². Isso quer dizer que os mesmos empregos do lexema *akhu* no egípcio antigo e nas línguas negro-africanas contemporâneas atestam que os falantes dessas línguas partilham uma visão de mundo comum.

No país dos faraós, foi do *nun*, água abissal contendo todos os seres em estado potencial, que brotaram todos os seres, inclusive os deuses. Para os sacerdotes de Heliópolis,

¹⁹⁰ GOMEZ, Jean-Charles Coovi. La signification du vocable AKHU en Égypte ancienne et en Afrique noire contemporaine. *Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, Gif-sur-Yvette, n° 2, 1993, p. 82-114. P. 92.

¹⁹¹ Idem. P. 97.

¹⁹² Idem. P. 95.

por exemplo, foi após sair do nun que Atum gerou os deuses da enéade. Entre os povos africanos pós-faraônicos a primazia da água também está presente. As tradições orais mais antigas dos iorubás dizem que no princípio só havia água (*okun* ou *olokun*). Olodumaré, divindade andrógina, emergiu dessa água e só depois criou as primeiras divindades do panteão iorubá, os orixás. A identidade cosmogônica entre esses povos, na ótica de Gomez, foi duplicada na concepção da morte e da imortalidade:

Compreende-se deste então porque, do Egito faraônico aos nossos dias, todos os povos negro-africanos consideram a morte e, portanto, a própria imortalidade, como uma “passagem”, uma “viagem” das profundezas abissais e tenebrosas em direção à metamorfose estelar. Por vezes, a identidade dos ritos funerários é total: assim como no Egito antigo, as populações adja-fon fazem “viajar” o defunto com todos os seus bens sobre uma barca funerária (*Wia* em egípcio antigo, *Chiodohun* em fon) rumo à “morada dos mortos e dos espíritos” (*kú-xue, sè xue*)^{193 194}.

Se, por um lado, os antigos egípcios se aproximam dos negro-africanos no que tange às cosmogonias, concepção da morte e da imortalidade, distanciam-se sensivelmente dos antigos povos semíticos e indo-europeus, que designavam fenômenos como vida e morte de forma muito diferente. Nas palavras de Gomez:

Os antigos egípcios não associam à palavra [...] *akh*, princípio vital imaterial, a ideia de sopro de vida como é o caso nas palavras *psychè, spiritus, anima, nepeš, napša, nafs*, e sim a ideia de luz, de brilho e de irradiação... É por isso que a tradução da palavra *akh, akhu* por “espírito” é puramente convencional. Em todo rigor, devemos acrescentar à palavra espírito o qualificativo “luminoso” para evitar o contrassenso que dificultou até agora a compreensão e interpretação dos textos religiosos ou filosóficos do antigo Egito^{195 196}.

A análise da comparação do Egito antigo com a África negra feita por Gomez demonstra que ele – assim como todos os membros da Escola Africana de Egiptologia que realizam história cultural comparada – se aproxima mais das diretrizes teórico-metodológicas de Diop do que das de Bloch. Ao confrontar as sociedades africanas faraônica e pós-

¹⁹³ GOMEZ. *Op. cit.* P. 99.

¹⁹⁴ O texto em língua estrangeira é : « On comprend dès lors pourquoi, de l'Égypte pharaonique à nos jours, tous les peuples négro-africains considèrent la mort [et partant l'imortalité elle-même] comme in « passage », un « voyage » des profondeurs abyssales et ténébreuses vers la métamorphose stellaire. Parfois, l'identité des rites funéraires est totale : tout comme en Égypte ancienne, les populations Adja-Fon faisaient « voyager » le défunt avec tous ses biens sur une barque funéraire [*Wia* en égyptien ancien, *Chiodohun* en fongbe] vers « le séjour des morts et des esprits » [*kú-xue, sè xue*] ».

¹⁹⁵ GOMEZ. *Op. cit.* P. 90.

¹⁹⁶ O texto em língua estrangeira é : « Les anciens Égyptiens n'associaient pas au mot [...] *akh* principe vital immatériel, l'idée d'un souffle de vie comme c'est le cas pour les mots *psychè, spiritus, anima, nepeš, napša, nafs* mais celle de la lumière, de l'éclat et du rayonnement... C'est pourquoi la traduction du mot *akh, akhu* par « Esprit » est purement conventionnel. En tout rigueur, on devrait ajouter au mot esprit le qualificatif « lumineux » pour éviter les contre-sens qui entravent jusqu'ici l'intelligence et l'interprétation des textes religieux ou philosophiques de l'ancienne Égypte ».

faraônicas, ele privilegia a linguística e põe o acento nas semelhanças e continuidades, e não nas diferenças ou rupturas.

3.4.3 História comparada da cultura material

A tese da unidade cultural africana foi defendida por Diop e retomada pela Escola Africana de Egiptologia essencialmente a partir das evidências linguísticas. Essa abordagem é a um só tempo a força e o calcanhar de Aquiles do grupo. Por um lado, o conhecimento íntimo das línguas vernáculas africanas confere a esses egiptólogos um conhecimento suplementar e um diferencial em relação aos demais egiptólogos, que quase sempre desconhecem as línguas negro-africanas. Por outro, forçoso é constatar que há uma desconfiança em relação aos testemunhos linguísticos, menos valorizados que os arqueológicos. Como corroborar a hipótese da unidade cultural africana munido essencialmente de evidências linguísticas e desprovido de fatos arqueológicos que demonstrem os contatos entre o vale do Nilo egípcio e as demais regiões da África?

Em 1990 foi publicada a primeira edição da revista *Archéo-Nil*, que reúne muitos egiptólogos consagrados do campo da egiptologia. Nela Jean Leclant abordou a questão das relações entre o Egito faraônico e a África nos seguintes termos:

Mais recentemente, pesquisadores africanos como Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga propuseram similitudes que devem ser submetidas a uma crítica minuciosa. Deixando de lado as aproximações factícias do ponto de vista linguístico, devemos sublinhar que os paralelos sociológicos ou ideológicos se reduzem geralmente a analogias ou se explicam por convergências. [...] No grande quadro que constitui o ambicioso projeto “Egito, Saara e África”, que distância entre o tema entrevisto e os documentos disponíveis! Somente levantamentos, escavações e enquetes de todas as ordens sobre o terreno poderão fornecer índices preciosos [...] ¹⁹⁷. ¹⁹⁸

Leclant se revelou um dos egiptólogos mais entusiastas das relações entre Egito antigo e África. Tendo orientado formalmente alguns membros da Escola Africana de Egiptologia, sobretudo após o falecimento de Diop, ele estimulou que esses pesquisadores investigassem a fundo as relações e semelhanças culturais entre os dois objetos destacados. Contudo – e isso

¹⁹⁷ LECLANT, Jean. Egypt, Sahara et Afrique. *Archéo-Nil*, 1990. P. 8.

¹⁹⁸ O texto em língua estrangeira é : « Plus récemment, des chercheurs africains (Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga) ont proposé des similitudes qui doivent être soumises à une critique minutieuse. En laissant de côté les rapprochements factices d’un point de vue linguistique, on doit souligner que les parallèles sociologiques ou idéologiques se réduisent souvent à des analogies ou s’expliquent par des convergences. [...]. Dans le grand dessein que constitue l’ambitieux projet « Egypte, Sahara et Afrique », quelle distance entre le thème entrevu et les documents disponibles. Seules surveys et fouilles, enquêtes de tous ordres sur le terrain pourront fournir des indices précieux [...] ».

fica claro na passagem destacada –, ele adotou uma postura cética quanto à linguística histórica e comparativa, privilegiando a arqueologia. Leclant, porém, não foi o único a chamar a atenção para a importância das evidências materiais. Diop, que foi o primeiro a defender a tese da unidade cultural africana com base na linguística, também demonstrou sua preocupação com a questão:

É a arqueologia que fornecerá a grande resposta à questão colocada pelos estudos africanos. Ela introduz a certeza bruta onde só há dúvida, ceticismo ou especulação. Seus resultados ruínam a cada dia os dogmas fundados sobre as noções pouco científicas de probabilidade histórica. Assim, com a descoberta de contos de ouro do Egito romano nas antigas tumbas de Lusaka, tornou-se obrigatório se inclinar diante do veredito da arqueologia e admitir a difusão da civilização egípcia até essa região situada no interior da África negra, ao passo que antes o limite tinha sido dogmaticamente fixado no norte da Núbia¹⁹⁹ .²⁰⁰

Apesar de reconhecer a importância da arqueologia, Diop deu poucas contribuições no domínio da história comparada da cultura material. Coube a um de seus seguidores, Aboubacry Moussa Lam, preencher essa lacuna. Opondo-se a ideia de que as semelhanças entre Egito e África são meros paralelismos, casuísmos ou universalismos, como era comum até os anos 1970, e rejeitando a hipótese aventada nas décadas seguintes por especialistas como Jean Leclant e Béatrix Midant-Reynes, que depois de certa resistência passaram a admitir as semelhanças, mas atribuindo-as a coabitação dos povos saarianos no período pré-histórico, portanto antes da individualização e formação da civilização egípcia, Lam defende que houve contatos entre a civilização egípcia e a África negra em um período mais recente, no primeiro milênio a. C.²⁰¹. Para estudar esses contatos, ele confrontou a cultura material faraônica com as da África negra contemporânea.

Em uma série de artigos publicados na revista *Ankh*, ele demonstrou que instrumentos agrícolas, bastões, maças, cetros e adereços de cabeça elaborados no Egito antigo permanecem entre muitos povos negro-africanos contemporâneos. Além das semelhanças entre os objetos, os materiais empregados na confecção, o modo de fabricação e de utilização,

¹⁹⁹ DIOP. *Antériorité des civilisations nègres – Mythe ou vérité historique ?* Paris: Présence Africaine, 1967. P. 204.

²⁰⁰ O texto em língua estrangeira é : « C'est l'archéologie que apportera la grande réponse à la question posée par les études africaines. Elle introduit la certitude brutale là où n'y avait que doute, scepticisme ou supputation. Ses résultats ruinent chaque jour des dogmes fondés sur les notions peu scientifiques de vraisemblance historique. Ainsi avec la découverte de perles en or de l'Égypte romaine dans des tombes anciennes à Lusaka, on est obligé de s'incliner devant le verdict de l'archéologie et d'admettre la diffusion de la civilisation égyptienne jusqu'à cette région située au coeur de l'Afrique noire alors qu'avant, la limite était dogmatiquement fixée au Nord de la Nubie »

²⁰¹ Cf. LAM, Aboubacry Moussa. L'étude de appartenance de l'Égypte ancienne au monde negro-africain : instruments d'analyse et méthodologie. *Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, Gif-sur-Yvette, n° 1, 1992, p. 27-39.

as nomenclaturas e as simbologias que os envolvem fornecem dados que certificam ainda mais a validade da hipótese.

No que diz respeito aos instrumentos agrícolas, o egiptólogo destacou a enxada egípcia, denominada *mr*. Essa enxada era fabricada no Egito antigo usando materiais tais como a madeira, o metal e cordas de fibra vegetal. Confeccionadas em dois tipos, um grande e outro pequeno, era manuseada pelo egípcio na posição vertical ou agachada. Entre os tuculores falantes do fulani que vivem no entorno do rio Senegal e os mandingas da Casamança, ambos na África do Oeste, as duas variantes da *mr* egípcia estão presentes, sendo fabricadas e manuseadas da mesma maneira.

Além dessas similitudes, o autor destacou a convergência dos termos egípcios que designavam os instrumentos agrícolas e outros fenômenos ligados a terra com os seus equivalentes nas línguas fulani e wolof. Assim, *mr* em egípcio antigo corresponde a *rem*, que em fulani quer dizer “cultivar, trabalhar a terra”. *Rmnyt*, que significa “exploração” em egípcio antigo, corresponde a *remnata*, “o que faz cultivar”, isto é, explorar ou permitir a exploração. Da mesma maneira, *rmn – demi-aroure* em egípcio antigo equivale à palavra wolof *leem*, “mensurar, fazer mensurar (uma exploração)”²⁰².

Após os instrumentos agrícolas, o autor investigou as semelhanças entre os bastões, maçãs e cetros faraônicos e negro-africanos, mais uma vez prestando atenção às técnicas de fabricação, modelos, formas de utilização, atributos simbólicos e termos designativos. Assim, o *mdw* egípcio, que é um bastão reto, sem decoração especial e com extremidades desiguais, é equivalente ao *booldu* dos pularófonos da região do rio Senegal. Da mesma maneira, o bastão bifurcado que no Egito era apanágio dos dignitários e dos idosos permanece com poucas alterações entre os dogons, onde é um objeto privativo do hogon (líder espiritual), e entre os kurumba, onde pertence aos anciãos.

As armas de combate egípcias e africanas, e em especial as maçãs, apresentam similitudes iguais ou superiores às reveladas pelos bastões. A semelhança é de tal ordem que o egiptólogo e o turista apaixonado pela cultura egípcia não precisam viajar até a República Árabe do Egito para verificar sua representação na Paleta de Narmer, exposta no Museu do Cairo. Ele pode viajar até a República Democrática do Congo e ver diretamente vários exemplares da mesma maçã, fabricada e usada pelos bihe e babua.

Os cetros egípcios também subsistem em vários pontos do continente africano. O *heka*, por exemplo, que no país dos faraós era fabricado em duas variantes, uma maior para

²⁰² LAM, Aboubacry Moussa. Le *mr*, un outil agricole à travers le temps et l'espace. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 2, 1993, p. 19-27.

servir de apoio para quando o faraó estivesse andando, e outra menor para quando resolvesse ficar parado ou sentado, pode ser comparado ao cetro do *ayo* dos kurumba, apesar de uma diferença notável entre as curvaturas superiores. “Admitimos que este seja um detalhe que pode fazer os mais cétricos franzir o cenho”, reconhece Lam²⁰³. Por outro lado, a convergência entre o *heka* do faraó e o bastão de marcha usado pelo hogon dos dogons é decisiva, ao que pode ser acrescentada a identidade semântica dos termos que designam “chefiaria”, “comando” e “poder” nas línguas dos dois povos destacados.

Mas a história comparada da cultura material egípcia e africana praticada por Lam não se resume aos instrumentos agrícolas, aos bastões, às armas de combate e aos cetros; elas incluem também os adornos de cabeça. Outra vez conectando a análise dos fatos linguísticos com a das formas e simbologias atreladas a esse tipo de adereço, o autor identificou que tanto no Egito quanto entre os povos da África do Oeste, especialmente os fulanis, iorubás, wolof e dogons, além da similaridade das formas, suas coroas desempenham função capital no processo de investidura real, possuem o poder de proteger o soberano dos perigos e participam do ordenamento e equilíbrio do mundo. Assim, da mesma maneira como vemos na iconografia egípcia o faraó Narmer portar simultaneamente a coroa branca do Alto Egito e a coroa vermelha do Baixo Egito para afirmar seu poder sobre o reino unificado, tradicionalmente a coroação do oni de Ifé é consumada com o assento do *adê* em sua cabeça, cuja forma é praticamente idêntica à coroa branca egípcia.

Assim, se a coroa simboliza a realeza, ela serve também de proteção mística ao soberano. Isso fica muito claro entre os wolof de Cayor com os gris-gris que entram em sua confecção. Isso também é manifesto entre os iorubás com os sacrifícios que eram oferecidos ao *adê*. Esse adereço devia ser dotado de certa “potência” para que fosse digno de receber sacrifício. No Egito o fato não se discute. O *uareu* que é praticamente inseparável da coroa serve diretamente para a proteção do faraó²⁰⁴.

Algumas observações podem ser feitas à história comparada da cultura material feita por Lam, e que são extensíveis a seus colegas de escola que se dedicam à história comparada de modo geral. Em primeiro lugar, a maior parte das comparações confronta a cultura do Egito antigo com suas equivalentes na África contemporânea, à exclusão quase absoluta de esclarecimentos a respeito do estado das culturas negro-africanas no período pré-colonial. Assim, as semelhanças entre os dois objetos comparados podem ser atribuídas não a contatos diretos e seguidos entre a porção egípcia do vale do Nilo e o resto do continente, como

²⁰³ LAM, Aboubacry Moussa. Bâtons, massues et sceptres d'Égypte ancienne et d'Afrique noire. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 3, 1994, p. 115-131. P. 122.

²⁰⁴ LAM, Aboubacry Moussa. Les coiffures : une autre source de parenté entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 4-5, 1995/1996, p. 122-137. P. 128.

pretende o autor, mas a uma lenta transmissão e adaptação de elementos culturais egípcios intermediados por outros povos (os antigos núbios, os comerciantes árabes do período medieval ou até mesmo os viajantes europeus da modernidade).

Ao contrário dos trabalhos de linguística histórica e comparativa feitos pela escola, que confrontam o egípcio antigo com línguas negro-africanas faladas tanto na porção ocidental como central do continente, a história comparada praticada pelo grupo é mais restritiva, ficando quase sempre no eixo vale do Nilo – África do Oeste / África Central. A relativa marginalização da África Meridional é uma lacuna que torna problemática a pretensa unidade cultural africana²⁰⁵.

²⁰⁵ O principal livro escrito por Lam sobre história comparada cultura material é *L'unité culturelle égypto-africaine à travers les formes et les fonctions de l'appui-tête*. Dakar: Presses Universitaires de Dakar, 2003.

4 A LUTA PELO MONOPÓLIO DA AUTORIDADE CIENTÍFICA SOBRE O MUNDO ANTIGO

Segundo Pierre Bourdieu, o campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas, é o lugar de uma luta concorrencial. O que está em jogo nessa luta é o monopólio da autoridade científica, definida como capacidade técnica e poder social; ou o monopólio da competência científica, que é a capacidade de falar e agir legitimamente, o que é socialmente outorgado a um agente determinado²⁰⁶.

A luta no campo científico é mais ou menos desigual e travada entre agentes desigualmente dotados de capital específico e, portanto, desigualmente capazes de se apropriarem do produto do trabalho científico que o conjunto dos concorrentes produz pela sua colaboração objetiva ao colocarem em ação o conjunto dos meios de produção científica disponíveis. Assim, em todo campo se opõem, com forças diferenciadas, os dominantes, que ocupam as posições mais altas na estrutura de distribuição de capital científico, e os dominados, isto é, os novatos, cuja importância de seu capital científico varia na mesma proporção da importância dos recursos científicos acumulados no campo²⁰⁷.

Ainda segundo Bourdieu, ao lutarem os dominadores e dominados recorrem a estratégias antagônicas profundamente opostas em sua lógica e em seu princípio. Os primeiros consagram-se às estratégias de conservação, visando assegurar a perpetuação da ordem científica estabelecida com a qual compactuam, ao passo que os dominados dedicam-se às estratégias de subversão, que só podem vencer os dominantes em seu próprio jogo se empenharem um suplemento de investimentos propriamente científicos sem poder esperar lucros importantes, ao menos de imediato, posto que têm contra si toda a ordem dominante²⁰⁸.

Entre as estratégias de conservação utilizadas pelos dominantes Bourdieu destaca, por exemplo, o sistema de ensino, “único capaz de assegurar à ciência oficial a permanência e a consagração, inculcando sistematicamente habitus científicos ao conjunto dos destinatários legítimos da ação pedagógica, em particular a todos os novatos do campo da produção propriamente dito”²⁰⁹, e as revistas científicas que, “pela seleção que operam em função de critérios dominantes, consagram produções conformes aos princípios da ciência oficial, oferecendo, assim, continuamente, o exemplo do que merece o nome de ciências, e exercendo

²⁰⁶ BOURDIEU, Pierre. O campo científico. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 2/3, jun. 1976, p. 88-104. Tradução de Paula Montero. P. 1.

²⁰⁷ Idem. P. 16.

²⁰⁸ Idem. P. 17-18.

²⁰⁹ Idem. P. 17.

uma censura de fato sobre as produções heréticas, seja rejeitando-as expressamente ou desencorajando simplesmente a intenção de publicar pela definição do publicável que elas propõem.”²¹⁰.

A partir dessas considerações teóricas, levantamos a seguinte questão: a luta pela autoridade científica travada na intercessão dos campos da história antiga e dos estudos africanos entre os dominantes e os dominados, isto é, entre os pesquisadores que defendem que o Egito antigo era uma civilização mestiça e simultaneamente africana e mediterrânea, por um lado, e os pesquisadores que sustentam que o Egito era negro-africano, tem lançado mão de quais estratégias de conservação e subversão da ordem científica estabelecida?

Defendemos a hipótese de que entre as estratégias utilizadas por esses dois grupos antagônicos está a campanha de desconstrução da imagem do outro. Esta campanha consiste na representação dos pesquisadores que defendem a segunda posição como “afrocentristas”, termo de teor pejorativo, e a representação dos defensores da ideia oposta como “africanistas eurocentristas”.

Antes de iniciarmos análise dessas “lutas de representações” – noção formulada por Roger Chartier²¹¹ – evocaremos brevemente o povoamento pré-histórico da América tendo em vista destacar como os pesquisadores ligados a esse campo lidam com as diferentes teorias que buscam explicar a chegada dos primeiros seres humanos ao continente. Em seguida, compararemos essa questão com a repercussão das teorias sobre o povoamento do vale do Nilo no campo da história antiga e dos estudos africanos.

4.1 As várias faces do passado

Até o final dos anos 1980 a chegada dos primeiros *Homo sapiens* ao continente americano era explicada com base no Modelo das Três Migrações. Segundo essa teoria, três ondas migratórias teriam partido do nordeste da Ásia e chegado à América a partir do estreito de Bering por volta de 12 mil anos atrás. Os pesquisadores que sustentavam essa teoria argumentavam com base nas semelhanças morfológicas entre os mongoloides asiáticos e os povos indígenas americanos. Além disso, a pá dos arqueólogos norte-americanos desenterrou vestígios de cultura material datada da mesma época, a chamada cultura Clóvis, que corroborou ainda mais o Modelo das Três Migrações. Desse modo, o povoamento das porções

²¹⁰ Idem. P. 17.

²¹¹ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, 11(5), 1991, p. 173-191. P. 183-184.

central e meridional do continente, incluindo o Brasil, passou a ser explicado como um deslocamento das populações entradas pelo estreito de Bering.

O Modelo das Três Migrações foi contestado posteriormente por outras pesquisas. Entre estas se destacam as da equipe encabeçada por Walter Neves. Ao final dos anos 1980, ele reuniu resultados que permitiram contestar a homogeneidade do cenário humano americano pré-histórico. Valendo dos fósseis humanos descobertos na América do Sul, e usando como critério de pesquisa a morfologia craniana, Neves afirmou que o elo entre as populações mongoloides do leste asiático com os povos indígenas americanos mais recentes dificilmente poderia ser contestado, mas isso não implica em dizer que antes da chegada dos mongoloides não tenham entrado outras populações no mesmo continente, que podem aliás ter realizado a mesma rota migratório alguns milênios antes²¹².

Para Neves, no período paleo-índio a América recebeu populações cuja morfologia craniana difere da mongoloide. Enquanto as séries sul-americanas pós-arcaico aproximam-se do padrão morfológico mongoloide – faces amplas e altas, crânios mais largos do que longos e de bases amplas, órbitas e cavidades nasais mais altas do que largas –, a análise do formato dos crânios dos humanos mais antigos da América revela crânios estreitos e longos, faces estreitas e curtas, bem como órbitas e cavidades nasais também curtas, representando um padrão morfológico distinto, que o autor chama de “não-mongoloide”, indicando possíveis origens na Austrália e África²¹³.

A nova teoria proposta por Neves passou a ser chamada de Modelo das Quatro Migrações, em que a anterioridade e primazia deslocava-se das populações do nordeste da Ásia para aquelas vindas do centro desse continente, da Austrália e, em último nível, da África. Neves parecia corroborar com suas pesquisas a teoria *Out of Africa*, que defende que o homem surgiu no continente africano, de onde migrou e povoou os demais continentes e regiões do mundo.

Empolgados pelos resultados das pesquisas conduzidas por Neves e estimulados pela tendência geral da paleoantropologia de considerar a África como o berço da humanidade e ponto inicial de todas as rotas migratórias que levaram os pés humanos a pisarem os quatro cantos do mundo, Richard Neave, de posse do fóssil humano descoberto em Lagoa Santa, Minas Gerais, e batizado como Luzia, fez em 1990 uma reconstituição facial do indivíduo que seria o ancestral mais longínquo das populações sul-americanas.

²¹² NEVES, Walter; ZANINI, Maria do Carmo; MUNFORD, Danusa; PUCCIARELLI, Héctor Mário. O povoamento da América à luz da morfologia craniana. **Revista USP**, São Paulo (34): 96-105, Junho / Agosto 1997. P. 100.

²¹³ Idem. P. 100.

Como pode ser observado nessa reconstituição, o diálogo de Neave com Neves inspirou a representação de Luzia como uma mulher de traços negroides. Essa reconstituição facial ficou exposta por muitos anos no Museu Nacional, no Rio de Janeiro, onde os visitantes a observavam e possivelmente pensavam que muito tempo atrás, antes do desembarque dos primeiros navios negreiros na costa brasileira, africanos teriam entrado no Brasil em circunstâncias completamente diferentes. Não como escravizados, mas como os primeiros senhores de uma terra até então inóspita.

Fernand Braudel, ao refletir sobre o estudo científico do passado, afirmou certa vez que não existe um livro de história escrito de uma vez por todos, tal como sabem os historiadores. Com a passagem do tempo, novas descobertas são feitas e as perspectivas se alteram, colocando a necessidade de se reescrever constantemente acerca do passado²¹⁴. A hipótese sustentada por Neves, bem como a representação de Luzia como indivíduo de origens africanas, como toda pesquisa que tem como objeto o passado, não passaram ilesas à mudança do tempo. No dia 8 de novembro de 2018, o jornal *The New York Times* estampou a manchete “Crossing from Asia, the first americans rushed into the unknown” (Cruzando a Ásia, os primeiros americanos correram para o desconhecido, em tradução livre)²¹⁵. Nela, o jornalista Carl Zimmer noticia resultados recentes de uma pesquisa publicada na revista *Cell*, em que uma equipe multidisciplinar e internacional de cientistas demonstra, a partir de análises de DNA fóssil, que os antigos habitantes da América não possuíam os vínculos com as populações australianas e africanas imaginados por Neves. Ao contrário, suas origens são eminentemente mongoloides, havendo uma continuidade entre os primeiros habitantes da América do Norte e os da América Central e Meridional. Isso que dizer que o Povo de Luzia, ao invés de ter um pé na África, tem os dois fincados na cultura Clóvis, do próprio continente.

Se as pesquisas de Neves, tão empolgantes no final dos anos 1980, incentivaram a representação de Luzia com traços negros, as novas pesquisas logo deram origem a uma nova face para a mesma pessoa. Especialista em reconstrução forense, Caroline Wilkinson, da Liverpool John Moores University, sugeriu que provavelmente Luzia devia se assemelhar aos atuais indígenas americanos, o que a levou a propor uma nova reconstituição facial para ela.

²¹⁴ Cf. BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. Tradução: J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira. São Paulo, Perspectiva, 2014; **A dinâmica do capitalismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

²¹⁵ ZIMMER, Carl. Crossing from Asia, the First Americans Rushed Into the Unknown. **The New York Times**, 08 de nov. 2018. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2018/11/08/science/prehistoric-migration-americas.html>>. Acesso: 12/11/2018.

Figura 3 – À esquerda, a primeira reconstituição do rosto de Luzia, com traços negroides. À direita, a nova reconstituição com traços mais próximos dos indígenas americanos.



Fonte: SALLES, 2018.

As controvérsias acerca do povoamento da América e as várias faces de Luzia nelas inspiradas têm sido encaradas como fenômenos normais do mundo científico. A “desafricanização” de Luzia tem soado meramente como um desdobramento sadio do avanço das pesquisas no domínio da paleoantropologia, não suscitando qualquer debate de natureza identitária, ideológica ou política. Não se tem registro de acadêmicos ou pesquisadores brasileiros céticos em relação às novas descobertas, menos ainda foram feitas associações entre os novos resultados e um suposto etnocentrismo norte-americano. O fato de a cultura Clovis voltar a figurar como a mais antiga das Américas não foi interpretado pelos pesquisadores nacionais como uma maquinação ideológica de pesquisadores norte-americanos etnocêntricos. O debate permaneceu dentro das “fronteiras da ciência”. A repercussão alcançada na imprensa nacional e internacional confirma o diagnóstico²¹⁶.

O povoamento do vale do Nilo, onde emergiu a civilização faraônica durante o neolítico, também tem sido explicado por meio de diferentes teorias. No século XIX a maior parte dos egiptólogos defendia que a região havia sido povoada por populações de origem caucasoide, que teriam chegado através da Palestina ou do Mar Vermelho. A partir de meados

²¹⁶ Cf. ELER, Guilherme. Análise genética propõe novo rosto para Luzia: ela não era negra **Superinteressante**, 09 nov. 2018; ESCOBAR, Herton. Estudos genéticos dão nova cara ao Povo de Luzia. **Estadão**, 08 nov. 2018; SILVEIRA, Evanildo da. DNA de fósseis do Brasil desafia teorias da ‘descoberta’ da América. **BBC News Brasil**, 08 nov. 2018; REDAÇÃO Galileu. Estudo sugere novo rosto para Luzia e desmonta teoria da migração. **Galileu**, 09 nov. 2018; UFMG. Análises de DNA trazem novos elementos sobre o povoamento das Américas. **UFMG**, 09 nov. 2018.

do século XX, uma nova teoria propôs que os ancestrais dos antigos egípcios teriam tido uma origem meridional, sendo, portanto, morfologicamente negros, à semelhança das populações fixadas na África oriental. Por fim, uma terceira teoria foi ventilada mais ou menos na mesma época, defendendo uma origem saariana para os egípcios, que ao invés de serem etnicamente homogêneos, deveriam ser encarados como mestiços.

Atualmente a teoria formulada no século XIX encontra-se descartada pelos egiptólogos, que ainda se dividem em relação às outras duas. Porém, no campo da egiptologia assistimos a um fenômeno muito diferente do que se passa na pré-história americana. Enquanto neste caso as diferentes teorias de povoamento e as subseqüentes representações das populações derivadas são palco de debates equilibrados e serenos, as teorias acerca do povoamento do vale do Nilo têm acirrado os ânimos de uma parcela dos egiptólogos e classicistas e descambado para fora dos limites da academia, açambarcando discussões de cunho identitário, ideológico e político. Em determinadas situações, o diálogo cortês e respeitoso cede lugar às ofensas pessoais recíprocas.

A discussão sobre as origens da população egípcia atravessou toda a história da egiptologia e constitui objeto de inúmeros estudos. No que diz respeito à segunda metade do século XX, esse campo viveu três períodos no que diz respeito ao problema em tela: entre aproximadamente 1950-1970 verificamos uma forte contestação das teorias tradicionais de explicação do povoamento do vale do Nilo, contestação essa encabeçada por egiptólogos africanos, a começar por Diop e Obenga. A contestação foi acompanhada de teorias alternativas, que situavam na África negra o ponto de partida das populações que povoaram o Nilo. Inicialmente rejeitadas pela maior parte dos egiptólogos ocidentais, esta teoria estimulou o abandono das teorias racistas do século XIX e a adesão à teoria da mestiçagem (origem saariana). Este foi o segundo período, que desenrolou-se entre 1970 e 1990 aproximadamente. Desde o início da década de 1990 uma terceira fase começou a se esboçar: as concessões feitas pelos egiptólogos ocidentais da geração anterior parecem minguar diante de posturas mais inflexíveis adotadas por egiptólogos mais jovens, ao passo que determinados pesquisadores, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos da América, elevaram ao mais alto grau as críticas ao que passaram a chamar de “afrocentrismo”.

Vimos no capítulo 2 desta dissertação que foi no início da década de 1990 que o diopianismo ganhou maior adesão e força. Devido ao aumento do número de seguidores e a qualidade de sua organização, um círculo intelectual e científico foi formado em torno da revista *Ankh*, que desde 1992 tem sido a vitrine dos conhecimentos egiptológicos produzidos pelos adeptos desse paradigma.

O fortalecimento do diopianismo foi percebido por alguns pesquisadores como uma ameaça ao campo da história antiga. Receosos diante dos efeitos que poderiam advir da nova moda historiográfica, multiplicaram-se os estudos e publicações acerca do afrocentrismo, que consistiria fundamentalmente na afirmação da origem negra e africana da civilização faraônica e na reivindicação de que a civilização grega se formou a partir de intercâmbios com os antigos egípcios. O que pretendemos destacar nessa literatura é o seu teor combativo, na medida em que corporificou uma “guerra cultural” em torno do Egito antigo.

4.2 A reação conservadora

Entre 26 de fevereiro e 6 de março de 1996, no décimo aniversário de morte de Diop, ocorreu em Dakar um colóquio internacional sobre sua obra e o renascimento africano no limiar do terceiro milênio. O evento foi aberto por Abdou Diouf, presidente da República, contou com a participação de Amadou Matar Mbow, ex-diretor geral da Unesco, de Théophile Obenga e de muitos outros pesquisadores de várias partes da África, América e Europa. Ocorreram manifestações culturais, incluindo uma exposição sobre o Egito antigo no Museu de Arte Africana Théodore Monod, cobertura midiática e intensa mobilização de jovens estudantes vindos de cidades como Ouagadougou, Niamey e Bamako. François-Xavier Fauvelle-Aymar, que participou do colóquio e fez esse registro, concluiu que “o evento, por sua amplitude, evoca a seguinte evidência: Cheikh Anta Diop se tornou uma figura incontornável da historiografia africana”²¹⁷. Porém, questionou-se o autor, o que convém fazer com a obra de Diop, “comemorar ou criticar?”. A pergunta parecia antever uma tempestade.

De acordo com Peter Burke, os *Annales* começaram como uma revista de seita herética. Febvre teria chegado ao ponto de dizer que era “preciso ser herético”. Depois da Segunda Guerra Mundial, porém, a revista transformou-se no órgão oficial de uma igreja ortodoxa. “Sob a liderança de Febvre, os revolucionários intelectuais souberam conquistar o establishment histórico francês. O herdeiro desse poder seria Fernand Braudel”²¹⁸.

Se Bloch e Febvre carregaram a cruz que permitiu a remissão dos pecados e a salvação dos seus discípulos, o que Diop deixou para os criadores da revista *Ankh* se parece muito mais com a cruz de Pedro, ou com o espinho na carne de que se queixava Paulo. Após a breve

²¹⁷ FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier. Cheikh Anta Diop, l'Égypte et l'identité africaine. **Politique Africaine**, juin 1996, p. 103-109. P. 104.

²¹⁸ BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989)**: a revolução francesa da historiografia. Tradução: Nilo Odalia. São Paulo: UNESP, 2010. P. 48.

ascensão do diopianismo, a jovem Escola Africana de Egiptologia seria provada a fogo. “Comemorar ou criticar?”, perguntou-se Fauvelle-Aymar.

A provação veio em 2000 com a publicação de *Afrocentrismes. L’histoire des Africains entre Égypte et Amérique*. O livro em destaque foi organizado por François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien e Claude Hélène Perrot, e reuniu dezoito capítulos escritos por autores diferentes, organizados em quatro partes²¹⁹. Os colaboradores do volume são, em sua maioria, originários de países europeus (com destaque para a França), vindo em seguida os americanos (sobretudo dos Estados Unidos da América). No que se refere à formação dos autores, trata-se em sua maior parte de historiadores especializados em história e cultura africanas e afro-americanas, em civilizações clássicas (Grécia antiga, Egito antigo) e civilizações americanas pré-colombianas. Outros são formados em antropologia, arqueologia e linguística.

Os autores e organizadores de *Afrocentrismes* buscaram analisar, do ponto de vista da história das ideias e da historiografia, o que chamaram de *afrocentrisme* (afrocentrismo), referido ora no singular, ora no plural. Como bem advertiram os organizadores, logo na introdução, não se buscou redigir um livro portador de uma interpretação única ou consensual a respeito do afrocentrismo. Cada autor teve a autonomia necessária para conceituar o fenômeno tal como o percebeu²²⁰.

A despeito dessa advertência, e descontadas algumas exceções, é possível perceber que os autores convergem no sentido de conceituar o afrocentrismo como um movimento de ideias de origem afro-americana e africana pautado em uma representação enviesada, deturpada, etnocêntrica, racialista e racista das histórias da África e de sua diáspora. Os intelectuais e ativistas “afrocêntricos”, mesmo quando dotados de uma formação acadêmica na área de humanidades, caracterizar-se-iam pela instrumentalização das pesquisas científicas, sobretudo historiográficas, em favor de projetos de cunho político, ideológico e identitário. Nesse sentido, intelectuais e ativistas africanos e afro-americanos dos séculos XIX e XX tão díspares como, por exemplo, Edward Wilmot Blyden, Cheikh Anta Diop, Molefi Kete Asante, Théophile Obenga e tantos outros seguidores de Diop espalhados pela África, América e mesmo Europa são englobados no mesmo conceito.

²¹⁹ Parte I: « Un nouvelle africanisme? », Parte II : « Au commencement était l’Égypte », Parte III : « Projections dans le passé » e Parte IV : « Réseaux et métamorphoses ».

²²⁰ Cf. Introduction : l’histoire en jeu. In : FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L’ Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000. P. 9-23

Entre os colaboradores mais ponderados está Stephen Howe. Ao analisar o afrocentrismo, ele distinguiu duas versões dentro desse movimento: o afrocentrismo rígido (ou romântico) e o afrocentrismo flexível (ou minimalista). Este último consiste, para os negro-africanos e afro-americanos, em um interesse pela história e cultura africanas ou por sua influência nas comunidades diaspóricas, bem como no desejo de defender a dignidade e o valor dos africanos e de suas tradições culturais contra o viés branco e eurocêntrico, contra a distorção e a depreciação.

Nesse sentido, boa parte da história cultural e intelectual das populações de ascendência africana, tanto na América como em outras partes do mundo, pode ser vislumbrada como “afrocentrista”, o interesse por esses temas sendo aí evidentes. De resto, a maior parte dos historiadores africanistas contemporâneos, de onde quer que venham, são evidentemente “afrocentristas” no sentido minimalista, já que colocam os próprios africanos no centro de suas preocupações, ao invés dos conquistadores europeus e dos administradores [coloniais] ²²¹, ²²².

Nas últimas décadas, as versões mais rígidas, extremas e idealizadas do afrocentrismo têm monopolizado a etiqueta, sobretudo nos Estados Unidos da América. Essas versões afrocêntricas se caracterizam pela absolutização de um conjunto de ideias historiográficas relativas à África e a relação das sociedades africanas com as não africanas. Essas percepções e representações particulares da história da África têm sido postas a serviço do programa holístico do nacionalismo diaspórico. Ainda segundo Howe,

Popular principalmente nos Estados Unidos da América, mas com ramificações cada vez mais influentes em outros países, o afrocentrismo nesse sentido restrito tem produzido um corpus crescente de literatura histórica e polêmica. Ele consiste em um conjunto de afirmações correlacionadas de forma característica. Entre elas, a afirmação segundo a qual a humanidade se desenvolveu primeiro na África, não apenas biologicamente (como quase todo mundo admite), mas também no plano da civilização; que essa primeira civilização foi a do Egito antigo, indiscutivelmente negro e africano e identificável como tal, civilização cujos fundadores vieram do sul, do alto Nilo ou de outras partes do “interior da África”; e, enfim, que os desenvolvimentos da civilização egípcia foram o fundamento de toda cultura e de todo pensamento através do continente, que apresenta desde então uma unidade em todos os registros, dos valores às tecnologias, pensadas como comuns a todos os africanos ²²³, ²²⁴.

²²¹ HOWE, Stephen. L’Afrique comme sublime objet de l’idéologie. In: FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier; CHRÉTIEN, Jean-Pierre; PERROT, Claude-Hélène. **Afrocentrismes**. L’Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala 2000. P. 302.

²²² O texto em língua estrangeira é : « En ce sens, une bonne part de l’histoire culturelle et intellectuels des populations d’ascendance africaine, dans les Amériques comme d’ailleurs dans le monde entier, pourrait être envisagée comme « afrocentriste », l’intérêt pour ces thèmes y étant évident. Du reste, la plupart des historiens africanistes contemporains, d’où qu’ils viennent, sont évidemment « afrocentristes » dans ce sens minimaliste, du fait qu’ils placent les Africains eux-mêmes – plutôt que, par exemple, les conquérants européens ou les administrateurs – au centre de les préoccupations ».

²²³ HOWE, Stephen. **Op. cit.** P. 302.

²²⁴ O texto em língua estrangeira é : « Surtout populaire aux États-Unis, mais avec des ramifications de plus en plus influentes ailleurs, l’afrocentrisme dans ce sens restreint a produit un corpus croissant de littérature historique et polemique. Il consiste en un ensmble d’affirmations corrélées de façon caractéristique. Au nombre

O afrocentrismo rígido afro-americano compreende inúmeras versões, indo desde as que defendem que os valores culturais africanos são espiritualizados, irênicos, harmônicos e criativos, em oposição às culturas euroasiáticas, vistas como agressivas, belicistas, materialistas e destrutivas, até a versões mais racializadas que pregam a superioridade das características biológicas e culturais dos negros africanos e afrodescendentes.

Ainda segundo Howe, tudo isso explica em parte a sedução que as ideias de Cheikh Anta Diop exercem sobre os nacionalistas culturais afro-americanos, uma vez que este último insistiu na demonstração de uma especificidade cultural africana, unificada e baseada nas origens egípcias. O curioso, nota Howe, é que “as ideias de Diop, que até em seus defeitos são o resultado de uma pesquisa intelectual racional, tem sido frequentemente simplificadas, vulgarizadas e mesmo mitificadas por seus partidários americanos”²²⁵.

Outro fenômeno observado por Howe consiste no fato de que o afrocentrismo rígido afro-americano, que no século XIX nutriu-se de diversas fontes referentes à África antiga, tem apresentado ultimamente a tendência de se fechar para os novos estudos africanos, limitando-se à Cheikh Anta Diop ou a autores mais antigos.

O que talvez seja o mais desconcertante é que muitos afrocentristas com os quais discuti esses problemas parecem não ter lido e até mesmo nunca ter ouvido falar de outros autores que trabalham sobre a África e que não pertencem à sua tradição de justificação romântica. Assim, quando sugerimos que ao argumentar contra Cheikh Anta Diop ou Molefi Asante não estamos defendendo ideias baseadas em uma representação eurocêntrica obscura e ultrapassada, e sim defendendo as ideias de Ade Ajayi ou de Valentin Mudimbe, de Kwame Appiah ou de Kwasi Wiredu, de Elikia M'Bokolo ou de Bassey Andah, a coisa parece não ser compreendida. Pois o trabalho desses autores, como os de praticamente todos os pesquisadores africanos vivos, não são conhecidos nesses círculos^{226, 227}.

de celles-ci, l'assertion selon laquelle l'humanité s'est d'abord développé en Afrique, non seulement biologiquement (comme presque tout le monde l'admet) mais aussi au plan de la civilisation ; que cette première civilisation était celle de l'Égypte ancienne, indiscutablement noire africaine et identifiable comme telle, civilisation dont les fondateurs venaient du sud, du haut-Nil ou d'ailleurs dans « l'intérieur de l'Afrique » ; et enfin que les développements de la civilisation égyptienne furent au fondement de toute culture et de toute pensée à travers le continent, qui présentent dès lors une unité dans tous les registres, des valeurs aux technologies, pensées comme communes à tous les Africains ».

²²⁵ Idem. P. 303.

²²⁶ Idem. P. 305.

²²⁷ O texto em língua estrangeira é : « Les plus déconcertant peut-être est que beaucoup des afrocentristes avec qui j'ai discuté de ces problèmes semblent ne pas avoir lu et même parfois n'avoir jamais entendu parler des auteurs travaillant sur l'Afrique, autres que ceux appartenant à leur tradition de justification romantique. Ainsi, quand on leur suggère qu'en argumentant contre les vues de Cheikh Anta Diop ou Molefi Asante, on ne défend pas les idées entrant dans quelque représentation eurocentriste ombrageuse et dépassée, mais que l'on défend celles d'Ade Ajayi ou de Valentin Mudimbe, de Kwame Appiah ou de Kwasi Wiredu, d'Elikia M'Bokolo ou de Bassey Andah, la chose paraît ne pas être comprise. Car les travaux de ces auteurs, comme de pratiquement tout chercheur africain vivant, ne sont pas connus dans ces cercles ».

Isso quer dizer que o afrocentrismo rígido norte-americano ignora os desenvolvimentos recentes dos estudos africanos de modo geral, inclusive a Escola Africana de Egiptologia, que após Diop diversificou suas investigações científicas e incluiu novos objetos, problemas e abordagens de pesquisa²²⁸.

A leitura romântica da obra de Cheikh Anta Diop e o fechamento em relação à Escola Africana de Egiptologia por parte dos afrocentristas rígidos norte-americanos, como destacada por Howe, indica que esse tipo de afrocentrismo não pode ser confundido com a Escola Africana de Egiptologia, que se formou a partir do mesmo personagem. Enquanto nos Estados Unidos da América, mais do que em qualquer outro país, as ideias de Diop foram selecionadas, reinterpretadas e apropriadas por movimentos populares que possuem uma visão romântica do passado dos povos africanos e afrodescendentes, na África elas foram desenvolvidas por pesquisadores que deram origem a uma escola histórica.

As profundas diferenças entre as correntes de pensamento e movimentos de ideias e ações que constituem os afrocentrismos radical e flexível, tal como apontadas por Howe, foram ignoradas pelos organizadores e pela maioria dos colaboradores de *Afrocentrismes*. Ao abstrair essas diferenças e aplicarem a etiqueta de “afrocentrista” aos egiptólogos que integram a Escola Africana de Egiptologia buscou-se desqualificar esta escola histórica e embarreirar sua pretensão de produzir a representação legítima do mundo antigo.

A campanha de desconstrução da imagem da Escola Africana de Egiptologia levada a cabo em *Afrocentrismes* começou com o desrespeito à identidade coletiva que os membros daquela escola forjaram de si mesmos. Ao não reconhecê-los como uma escola histórica, os organizadores e colaboradores da obra impuseram-lhes uma nova identidade, a de afrocentristas, que implicou em rearranjá-los em outros grupos a partir de critérios que visaram mascarar as características científicas daquela escola.

Vimos no capítulo 3 que a Escola Africana de Egiptologia é composta por um grupo de egiptólogos que se organiza em torno de um líder, Obenga, e se expressa por meio de uma revista, *Ankh*. Em sua propaganda de desconstrução de imagem, os idealizadores e participantes de *Afrocentrismes* selecionaram pesquisadores que não integram a referida escola para fornecer um retrato da “historiografia diopiana” que coubesse na definição não científica do afrocentrismo.

²²⁸ Uma obra editada no Brasil que permite perceber o relativo desconhecimento de parte dos afrocentristas norte-americanos em relação à Escola Africana de Egiptologia é *Afrocentricidade*, organizada por Elisa Larkin Nascimento. Excetuado o próprio Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga, praticamente todos os demais egiptólogos africanos que vem desenvolvendo os temas de pesquisa iniciados por Diop parecem não ser do conhecimento da organizadora da obra e dos autores dos capítulos, em sua maioria afro-americanos.

Assim, enquanto a Escola Africana de Egiptologia gira em torno de egiptólogos como Obenga, Lam, Sall, Gomez, Bilolo, Ngom, Nissire Sarr, Somet e Beaty, cujas obras deveriam constituir o ponto de partida da análise do movimento historiográfico que integram, os organizadores e colaboradores de *Afrocentrismes* optaram por incluir na obra capítulos versando sobre Molefi Kete Asante, Martin Bernal e Ivan van Sertima. Ao fazerem essa seleção e organização, estes pesquisadores, não necessariamente egiptólogos, foram tomados como representativos da “egiptologia afrocêntrica”, em detrimento das obras dos autores que realmente fazem parte da Escola Africana de Egiptologia.

A técnica de juntar arbitrariamente os egiptólogos diopianos a autores que não integram a mesma linha historiográfica ou escola histórica que eles pode ser ilustrada pelo capítulo escrito por Bernard Ortiz de Montellano. Após fazer um levantamento minucioso das falhas que, segundo ele, foram cometidas por Ivan van Sertima ao defender a tese de que os africanos chegaram à América antes de Cristóvão Colombo, o autor buscou associá-lo a Diop e aos diopianos para, dessa maneira, contaminá-los com os supostos excessos cometidos por Sertima²²⁹.

Além de excluírem da Escola Africana de Egiptologia a maior parte dos seus reais membros e inserirem nela, de forma arbitrária, autores que produziram obras de qualidade duvidosa, outro procedimento adotado na obra consistiu em atribuir a Diop ideias historiográficas que não foram defendidas por ele, o que mais uma vez surtiu o efeito de confundir sua abordagem científica com os discursos não científicos das vertentes radicais do afrocentrismo. Este procedimento pode ser ilustrado a partir de Mary Lefkowitz.

Segundo Lefkowitz, existem duas grandes narrativas sobre o mundo antigo, a eurocentrista ou tradicional e a afrocentrista ou revisionista. No que diz respeito à pré-história, a autora afirmou que a primeira narrativa defende que toda vida humana *parece* ter surgido na África e que durante milhares de anos os seres humanos migraram e povoaram as outras partes do mundo; foi nesse continente que surgiu o Egito, que atingiu um alto nível civilizacional. A narrativa afrocentrista, por sua vez, defende que *toda* civilização humana provém da África, em particular do Egito, que criou a ciência, a medicina e a filosofia, e as transmitiu depois para os demais povos da África e do mundo. Assim, enquanto a narrativa eurocêntrica é ponderada e reconhece as contribuições de todos os povos para a história da

²²⁹ MONTELLANO, Bernard Ortiz de. “Black warrior dynasts”: l’afrocentrisme et le Nouveau Monde. In : FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). *Afrocentrismes*. L’ Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000. P. 267.

humanidade, a afrocêntrica é dogmática e etnocêntrica, pois atribui todos os inventos aos africanos²³⁰.

No que diz respeito ao segundo milênio antes de Cristo, a narrativa eurocêntrica defende que os antigos egípcios estabeleceram relações comerciais com os povos mediterrânicos, o que inclui os insulares, como os cretenses, e os continentais, como os gregos. Metodologicamente rigorosa, esta narrativa se baseia em sólidas análises arqueológicas e linguísticas. Ao contrário da narrativa afrocêntrica, segundo a qual, na época dos faraós hicsos, os egípcios invadiram o Próximo Oriente e, de lá, conquistaram a Grécia, impondo-lhe sua cultura e língua. Estas *miragens* afrocêntricas, como era de se esperar, não possuem o menor lastro na documentação arqueológica e linguística²³¹.

Quanto ao primeiro milênio antes da nossa era, a narrativa eurocêntrica defende, entre outras coisas, que a filosofia grega deriva do trabalho de pensadores gregos da Ásia Menor, e foi aprimorada em Atenas por Sócrates, Platão e seu discípulo Aristóteles. Ideia oposta a narrativa afrocêntrica, segundo a qual os filósofos gregos roubaram – como eles eram maus! – a filosofia egípcia²³².

Após comparar as duas narrativas sobre o mundo antigo, Lefkowitz chega à conclusão de que “a narrativa eurocentrista oferece atualmente a melhor versão dos fatos conhecidos”²³³, ao contrário da narrativa afrocêntrica, “largamente baseada em uma compreensão não científica e legitimamente abandonada da natureza da civilização egípcia”²³⁴.

Segundo o grande sociólogo francês Pierre Bourdieu, tanto no campo científico quanto no campo das relações de classe não existem instâncias que legitimam as instâncias de legitimidade. As reivindicações de legitimidade tiram sua legitimidade da força relativa dos grupos cujos interesses elas exprimem. Porque a própria definição dos critérios de julgamento e dos princípios de hierarquização estão em jogo na luta pela autoridade científica, ninguém é *bom* juiz porque não há juiz que não seja ao mesmo tempo parte interessada.

Vemos, assim, a ingenuidade da técnica dos “juízes” a que recorre comumente a tradição científica para definir as hierarquias características de um campo determinado: hierarquia dos agentes ou das instituições – as universidades dos EUA; hierarquia dos problemas, domínios ou métodos; hierarquia dos próprios campos etc. e, a mesma filosofia ingênua da objetividade que inspira o recurso a “especialistas internacionais”. [...] E, ainda, como se suas análises “científicas” do estado da

²³⁰ LEFKOWITZ, Mary. Le monde antique vu par les afrocentristes. In : FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000. P. 234.

²³¹ Idem. P. 234-235.

²³² Idem. P. 235.

²³³ Idem. P. 234.

²³⁴ Idem. P. 234.

ciência pudessem ser outra coisa que não a justificação, cientificamente mascarada, do estado particular da ciência ou das instituições científicas com o qual pactuam²³⁵.

Ao analisar “cientificamente” o estado da historiografia sobre o mundo antigo e dividi-la em duas grandes narrativas, a eurocêntrica e afrocêntrica, ao hierarquizar essas narrativas, atribuindo a primeira a “melhor versão dos fatos conhecidos” e definindo a segunda como uma “compreensão não científica” do passado, o que Lefkowitz faz? Ela faz pura e simplesmente “a justificação, cientificamente mascarada, do estado particular da ciência ou das instituições científicas com o qual pactua”!

O que é de se destacar é que, para fazer essa justificação, ela promove uma campanha de desconstrução da imagem dos pesquisadores que disputam com ela a representação do mundo antigo, do rival, atribuindo a eles ideias que jamais defenderam. Assim, Cheikh Anta Diop, que defendeu a *anterioridade* das civilizações negras, implicitamente é representado como um acadêmico etnocêntrico e racista que teria defendido a *superioridade* dos povos africanos. Para ela, Diop é um lobo em pele de cordeiro, um Gobineau de pele negra. Os adeptos da Escola Africana de Egiptologia, que defendem que o Egito, assim como outras civilizações mediterrânicas, influenciaram *certos* aspectos da cultura grega, indiretamente são definidos como os defensores da imposição cultural egípcia à civilização helênica, mero receptáculo de influências externas. Do mesmo modo, tanto Diop quanto seus discípulos, que reconhecem a seleção, adaptação, transformação e desenvolvimento que os gregos souberam operar nas ideias egípcias, indiretamente são apontados como os defensores da “hipótese” do roubo grego da filosofia egípcia.

A máscara da análise “científica” das narrativas eurocêntrica e afrocêntrica feita por Lefkowitz cai quando a mesma emite julgamentos sobre as motivações psicológicas que levaram os “afrocentristas” a defenderem as ideias “não científicas” que sustentam, assim como quando põe em dúvida o caráter e a ética desses acadêmicos. Não adianta argumentar com eles, diz ela, “pelo menos com aqueles que desejam desesperadamente acreditar no discurso afrocêntrico, e que tiram de sua existência sempre reafirmada segurança e conforto, ou ao menos um apoio financeiro”²³⁶.

Na luta pela autoridade científica, em que tudo vale para desqualificar o adversário e barrar sua marcha rumo à hegemonia sobre o campo científico, o golpe de misericórdia pode ser de ordem moral. Assim, não basta criticar as obras, é preciso atacar também a subjetividade dos seus produtores. Assim como Lefkowitz, Marc Etienne, conservador da

²³⁵ BOURDIEU, Pierre. **Op. cit.** P. 9.

²³⁶ LEFKOWITZ, Mary. **Op. cit.** P. 247.

coleção egípcia do Museu do Louvre, não poupou munição para alvejar os “afrocentristas”, que segundo ele se apearam ao Egito na tentativa de mimetizar a glória da Europa.

O Egito, devido à antiga paixão que suscitou, é um dos principais elementos do referente cultural ocidental ou “branco”. O museu o sacralizou de certa forma ao dedicar-lhe – não sem dificuldade, diga-se de passagem – um lugar em seu seio. Sendo assim, a escolha do Egito pelos afrocentristas aparece como procedente de um desejo de se integrar a esse referente cultural reconhecido e irreprochável, evitando assim de ter que defender ou promover um elemento cultural novo cujo prestígio ainda deve ser estabelecido²³⁷.²³⁸

Na passagem em destaque Etienne defende que a civilização faraônica é um dos principais elementos do referente cultural ocidental, e que um dos indícios disso é a forte presença da cultura material egípcia nos museus ocidentais. Sendo o Egito parte da cultura ocidental, sua disputa por parte dos afrocentristas significaria no fundo o desejo destes últimos em se igualar ao Ocidente, admirado secretamente como uma cultura de qualidades superiores.

Esse discurso, que representa os afrocentristas como indivíduos recalcados, apoia-se em pressupostos contestáveis. Ao dizer que o Egito é um dos principais elementos do referente cultural ocidental e justificá-lo com base na sua presença nos acervos museológicos, o autor obnubila, ou ao menos ignora, que o mesmo Egito também foi integrado à memória coletiva africana. Se o Ocidente preservou souvenirs egípcios em seus museus materiais, a África salvaguardou outras tantas lembranças faraônicas em seus museus mnemônicos. Na segunda metade do século XIX, Yoro Dyô colheu tradições orais na região da Senegâmbia que preservavam a memória de antigas migrações partidas do vale do Nilo em direção à África ocidental atlântica. Tradições orais como esta estão longe de ser um caso isolado. No século posterior, com a entrada em cena dos etnólogos e historiadores profissionais, foram inventariados vários relatos, muitos deles preservados pelos griots, que não apenas demonstram as conexões entre as duas regiões africanas desde tempos muito recuados, como também a presença da cultura egípcia na memória coletiva africana.

A integração da cultura egípcia ao referente cultural ocidental, como aludida por Etienne, tornou-se mais forte a partir do início do século XIX, com o surgimento da

²³⁷ ETIENNE, Marc. Afrocentristes et collections égyptiennes. In: FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000. P. 216.

²³⁸ O texto em língua estrangeira é : « L'Égypte, du fait de cet engouement ancien qu'elle a suscité, est un élément majeur du référent culturel occidental ou « blanc ». Le musée l'a en quelque sorte sacralisé en lui accordant – d'ailleurs non sans mal – une place en son sein. Dès lors, le choix de l'Égypte par les afrocentristes apparaît comme procédant d'une volonté de s'intégrer à ce référent culturel reconnu et irréprochable, évitant ainsi d'avoir à défendre ou promouvoir un élément culturel neuf dont le prestige serait à établir ».

egiptologia. Contudo, devemos lembrar que nesse mesmo século já havia intelectuais da própria Europa e afro-americanos que não deixaram de lembrar que o Egito era africano. Vimos no capítulo 1 desta dissertação que intelectuais pan-africanistas como Martin Robinson Delany, Anténor Firmin e outros defenderam essa bandeira com paixão e engajamento, o que contribuiu para a apropriação do Egito pela diáspora e, depois, pela própria África, fazendo dessa civilização um dos principais referentes culturais da África em nossos dias.

A representação do afrocentrista como recalcado não se baseia apenas na ideia de que o Egito foi integrado ao referente cultural ocidental e supostamente ignorado pelo africano, funda-se também em uma concepção equivocada da história cultural africana. Ao partir do princípio de que a África sempre foi caracterizada por culturas simples (cultura material pouco elaborada, oralidade, tribalismo etc.), o estudo das culturas complexas por parte dos historiadores africanos passa a ser visto como uma prática heteróclita, como uma tentativa de se equiparar ao mundo ocidental. Ao analisar as representações modernas de Cleópatra, Ella Shohat percebeu que a repugnância de determinadores autores quanto à possibilidade de Cleópatra ter sido negra e, de forma mais geral, quanto ao caráter africano da civilização egípcia, funda-se em um discurso eurocêntrico que degradou a África como deficiente segundo os próprios critérios arbitrários da Europa e de suas hierarquias culturais. A geografia das civilizações desenhada pelo Ocidente situou o berço da civilização na Europa, e posicionou a África do lado de fora dessa fronteira. Contudo, o que Shohat pontua é que mesmo considerando os critérios dúbios fixados pelo Ocidente para a definir o que é uma civilização, a África não poderia ser relegada à segundo plano, pois

[...] a África pré-colonial era claramente um continente de cultura rica e diversificada – cenário de altas realizações materiais (ver as ruínas do Zimbábwe), amplos intercâmbios comerciais, complexos sistemas sociais e de crenças religiosas, e diversificadas formas de escrita (pictogramas, ideogramas, escritas objeto como *alele* e *ngombo*). Pesquisadores também estabeleceram a complexidade do conhecimento astronômico dogon: o ritual *sigui*, introduzido pelo mítico ancestral dos dogon, Dyongu Seru, foi considerado análogo ao ciclo orbital da estrela Sirius B. E o mouro espanhol Leo Africanus, escrevendo no começo do século dezesseis, descreveu a “magnífica e bem equipada corte” do rei de Timbuktu, e a “grande quantidade de médicos, juízes, sacerdotes e outros sábios... generosamente mantidos a expensas do rei”²³⁹.

Ao armar equações do tipo Europa = culturas complexas, África = culturas simples, o Egito deixa de ser encarado como parte da África e a egiptologia praticada pelos egiptólogos deste continente passa a ser vista como um desvario de intelectuais despeitados, ou um mero deleite de acadêmicos alheios aos “verdadeiros” temas africanos.

²³⁹ SHOHAT, Ela. Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade. **Cadernos Pagu** (23), julho-dezembro de 2004, pp.11-54. P. 28-29.

Apesar de contestável, o discurso de que os afrocentristas são recalcados e almejam mimetizar a cultura ocidental ganhou força e adesão, gerando consequências nefastas para os historiadores diopianos. Vistos com desconfiança pelos pesquisadores da história antiga, que muitas vezes não os consideram como egiptólogos e classicistas dignos dos nomes, os diopianos também são rejeitados pelos pesquisadores dos estudos africanos, que não vêm em suas pesquisas contribuições para a História da África de fato. Ilustra bem esta afirmação as alegações de Elikia M'Bokolo, historiador congolês radicado na França, segundo o qual o diopianismo é uma ideologia, e não uma ciência²⁴⁰.

Assim, os diopianos sofrem uma dupla rejeição no mundo acadêmico. Se não pecaram o suficiente para serem mandados diretamente para o inferno, tampouco foram íntegros a ponto de garantirem o passaporte para o paraíso. Postos no limbo, os diopianos pagam um preço alto pela impertinência de sua concepção cultural, que considera a África simultaneamente como espaço das culturas simples e complexas. Diop e seus seguidores não seriam, portanto, egiptólogos, tampouco africanistas. Seriam, isto sim, afrocentristas. Não estariam nem na egiptologia nem nos estudos africanos, estariam em um não lugar chamado afrocentrismo.

4.3 O contra-ataque

Antonio Gramsci falou de dois tipos de guerra. A *de manobra* ou *movimento*, que implica o movimento rápido por parte dos exércitos inimigos, com repentinos avanços e recuos, cada um buscando adentrar o flanco do inimigo e cercar seus territórios, e a *de posição*, uma luta longa em que os exércitos inimigos chegam a um impasse, cada um quase incapaz de avançar sobre outro, mas dispendendo um grande esforço para manter a posição já adquirida²⁴¹.

Se o “universo ‘puro’ da mais ‘pura’ ciência é um campo social como outro qualquer, com suas relações de força e monopólios, suas lutas e estratégias, seus interesses e lucros, mas onde todas essas *invariantes* revestem formas específicas”²⁴², é possível definir as lutas do campo científico como guerras de manobra ou de posição.

²⁴⁰ M'BOKOLO, Elikia. História e historiografia africana : entrevista com o Prof. Dr. Elikia M'Bokolo. Entrevistador: Marcelo Felisberto Moraes de Assunção. **Revista de Teoria da História**, Volume 18, Número 2, Dezembro/2017. Universidade Federal de Goiás ISSN: 2175-5892, p. 267-288. P. 280.

²⁴¹ Cf. GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Tradução de Luiz Mário Gazzane. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

²⁴² BOURDIEU, Pierre. **Op. cit.** P. 1.

Os organizadores e colaboradores de *Afrocentrismes* que manejaram a campanha de desconstrução de imagem contra os membros da Escola Africana de Egiptologia iniciaram uma guerra de manobra, avançando sobre o flanco dos inimigos ao questionar a qualidade científica de suas obras ou negar completamente sua cientificidade. O que talvez eles não esperassem é que seus rivais, *usando das mesmas armas*, opusessem uma oposição cerrada a ponto de barrar-lhes o avanço e transformar os embates em uma verdadeira guerra de posição. Assim, a publicação de *Afrocentrismes* em 2000 fechou o século XX com uma forte ofensiva contra a Escola Africana de Egiptologia, ao passo que a publicação de *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste* um ano depois abriu o século XXI com um vigoroso contra-ataque:

O tom que usarei aqui não será o habitual, pois respondo diretamente aos ataques raivosos dos africanistas eurocentristas e racistas reunidos por François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien e Claude-Hélène Perrot em *Afrocentrismes* [...] contra todo pesquisador africano, afro-americano, brasileiro e antilhano que trabalha na linha historiográfica de Cheikh Anta Diop, que sequer foi poupado pela fúria neoafricanista patrocinada por Jean Copans: *vim vi*²⁴³.²⁴⁴

Ao final da passagem destacada, Théophile Obenga cita a expressão “vim vi”, que deriva da expressão latina “veni, vidi, vici” (vim, vi e venci). Esta frase teria sido pronunciada por Caio Júlio César em 47 a. C., em carta enviada ao Senado romano, após obter uma vitória militar contra Fárnaces II do Ponto, na Batalha de Zela. Ao mobilizar essa memória discursiva, o autor lança mão de imagens de guerra para se referir às divergências entre os pesquisadores vinculados aos campos da história da antiguidade e dos estudos africanos, o que se conjuga com a definição do “africanista eurocentrista” como o inimigo que pretende abater os pesquisadores diopianos, que por essa razão deve ser vencido ao final do embate de ideias.

A definição do africanista eurocentrista como inimigo comum dos pesquisadores diopianos soa como um chamado à união. Assim como Karl Marx e Friedrich Engels, no *Manifesto Comunista*, definiram o burguês como o explorador e conclamaram os operários do mundo inteiro, suas vítimas, para que se unissem, Obenga parece conclamar os acadêmicos espalhados pela África, Estados Unidos da América, Brasil e Antilhas a também se unirem contra seu inimigo comum, os africanistas eurocentristas, que no campo de batalha das ideias

²⁴³ OBENGA, Théophile. *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*. Paris / Gif-sur-Yvette: L'Harmattan / Khepera, 2001. P. 7.

²⁴⁴ O texto em língua estrangeira é : « Le ton est ici inhabituel car je répons, directement, à des attaques, fort rageuses, des Africanistes eurocentristes et racistes réunis par François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien et Mme Claude-Hélène Pérrot (*Afrocentrismes*, Paris, Karthala, 2000), contre tout chercheur Africain, Africain Américain, Brésilien, Antillais, travaillant dans le sens de l'historiographie de Cheikh Anta Diop, qui n'est pas lui-même épargné par la furie néo-africaniste patronnée par Jean Copans : *vim vi* ».

pretendem subjugar-los, dotados dos recursos que possuem por estarem vinculados às grandes universidades, institutos e centros de pesquisa ocidentais. A guerra tinha começado.

Na luta pela autoridade científica sobre o mundo antigo, Obenga representa e lidera um grupo de pesquisadores novatos, subversivos, no sentido bourdieuniano do termo. Suas estratégias não podem ser senão subversivas. Em que elas consistem?

Em *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Obenga reafirma o programa da Escola Africana de Egiptologia: o Egito antigo era uma civilização negra no plano fenotípico e africana no cultural e linguístico. Esta mesma civilização partilha com a África negra um fundo cultural comum, que fazem delas uma unidade cultural e linguística. Travando uma guerra de posição, Obenga não parece disposto a avançar sobre o flanco inimigo no que diz respeito à antropologia física e arqueologia, o que fica evidente no pouco caso em relação ao capítulo escrito por Béatrix Midant-Reynes, em que esta defende que o Egito sempre foi uma terra de mestiçagem²⁴⁵.

Esta guerra de posição foi também uma “guerra linguística”, pois neste íterim Obenga não fez a menor concessão e não poupou esforços para manter a legitimidade da reconstrução e classificação linguística em que o egípcio antigo é assimilado às línguas negro-africanas. Assim, o debate com os autores dos capítulos sobre linguística deu-se de forma técnica e circunstanciada. Henry Tourneux, que escreveu o capítulo “O argumento linguístico em Cheikh Anta Diop e seus discípulos”, ao tentar apontar as falhas dos diopianos, cometeu erros crassos em matéria de linguística que foram explorados *ad nauseam* por Obenga. Ele disse, por exemplo, que a comparação da palavra egípcia *fdw* (quatro) com as outras palavras negro-africanas selecionadas por Obenga não era válida, pois estas tinham sido tiradas exclusivamente da família chádica. Porém, Tourneux não se deu conta de que Obenga comparou *fdw* não apenas com o chádico, mas também com o burji, que é uma língua cuchítica. Esse deslize fragilizou a sua crítica e não foi poupado por Obenga, que recomendou que, “ao invés de serem arrogantes e destilarem a mentira, os africanistas deveriam cuidar de sua formação em linguística histórica e comparativa. Existem bons manuais, mesmo em francês. O julgamento de intenção é o pecado dos africanistas”²⁴⁶.

Não obstante o debate técnico a respeito da classificação da língua egípcia, a maior parte do livro-resposta de Obenga encarnou o espírito da luta pela autoridade científica mobilizando estratégias de subversão da ordem estabelecida e de neutralização dos

²⁴⁵ Cf. MIDANT-REYNES, Béatrix. L'Égypte prédynastique : terre de métissages. In : FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). *Afrocentrismes*. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000.

²⁴⁶ OBENGA. *Op. cit.* P. 20.

pesquisadores situados nas posições mais elevadas do campo. Por essa razão, ele dedicou boa parte do livro àquilo que Chartier chama de lutas de representações. Diante da identidade imposta, retrucou afirmando sua auto identificação e forjando uma identidade para os rivais. Assim, ao invés de “afrocentrista”, ele se define como “pesquisador africano”, em oposição ao “africanista eurocentrista”, um estrangeiro especialista em África.

Os intelectuais e pesquisadores afro-americanos se referem ao movimento de ideias e ações do qual fazem parte através do conceito de *afrocentricidade*, diz Obenga, e não *afrocentrismo*. Os intelectuais e pesquisadores do continente africano, por sua vez, quase nunca usam o primeiro termo, tampouco o segundo. “No entanto, os africanistas, contentes com sua descoberta, englobam todos os negros do planeta Terra em seus ‘afrocentrismos’ em nome de seus ‘eurocentrismos’”²⁴⁷.²⁴⁸

Obenga entende a afrocentricidade como um movimento de origem afro-americana que representa a tomada de consciência dos afrodescendentes estabelecidos na América. Na África, parte dos intelectuais e pesquisadores partilha de posturas ético-políticas comuns às da afrocentricidade, como, por exemplo, a valorização das culturas africanas e afrodescendentes e a união política dos povos de origem africana. Todavia, o autor pensa que os pesquisadores africanos possuem especificidades que tornam problemática sua caracterização como *afrocentrados*, e repudia veementemente a etiqueta de *afrocentrista*.

A ponderação das semelhanças e diferenças entre os movimentos intelectuais e científicos afro-americanos e africanos feita por Obenga faz parte da tentativa de se descolar do termo “afrocentrismo”, que foi usado em determinados capítulos de *Afrocentrismes* como sinônimo de afrocentricidade e com teor pejorativo. O curioso é que o autor reage juntando todos os críticos sob o termo “africanista eurocentrista”, também depreciativo. Assim, com exceção de Wim van Binsbergen²⁴⁹, elogiado como um “espírito sagaz e aberto à variedade cultural humana, sem reflexo colonizador, sem menosprezo africanista, sem racismo eurocentrista”²⁵⁰²⁵¹, todos os outros colaboradores e organizadores do livro – mesmo aqueles

²⁴⁷ Idem. P. 11.

²⁴⁸ O texto em língua estrangeira é : « Cependant, les africanistes, heureux de leur trouvaille, englobent tous les Nègres de la Terre dans leurs ‘Afrocentrismes’ au nom de leurs ‘Eurocentrismes’. L’historiographie africaniste n’a pas changé depuis Hegel ».

²⁴⁹ Cf. BINSBERGEN, Wim van. Dans le troisième millénaire avec *Black Athena* ? In : FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L’ Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000.

²⁵⁰ OBENGA. **Op. cit.** P. 23.

²⁵¹ O texto em língua estrangeira é : « Je partage l’espoir de van Binsbergen, esprit sagace et ouvert à la variété culturelle humaine, sans réflexe colonisateur, sans mépris africaniste, sans racisme eurocentriste ».

que fizeram críticas objetivas e construtivas – foram caricaturados como “africanistas eurocentristas”.

Enquanto Cheikh Anta Diop, o pesquisador africano ideal, não buscava nenhum renome, distinção ou promoção acadêmica, trabalhando apenas pela África, diz Obenga, os “africanistas eurocentristas correm atrás das promoções, dos renomes, das distinções, das medalhas e outros brasões”^{252 253}, pois não estão interessados na emancipação e desenvolvimento das sociedades africanas, mas apenas em preservar seus próprios interesses.

Os pesquisadores africanos, por meio de suas investigações, estão renovando os estudos africanos, superando o paradigma hegeliano segundo o qual a África não é dinâmica nem histórica, e segundo o qual o Egito antigo não faz parte da África. Os africanistas eurocentristas, ao contrário, são monolíticos, “não mudaram desde Hegel”²⁵⁴. Mary Lefkowitz, por exemplo, pretende retardar essa revolução intelectual, historiográfica e filosófica. “Ela escolheu seu campo: o campo dos racistas contra os povos africanos no mundo. Mas a luta continuará até a vitória das ideias e teorias históricas que defendem o respeito, a dignidade, a igualdade e a fraternidade entre os seres humanos”^{255 256}.

Os pesquisadores africanos têm como objetivos científicos e políticos a fraternidade humana, a cooperação entre as nações, povos e Estados do mundo, a justiça, a liberdade, a democracia, a partilha do fruto do esforço coletivo, diz Obenga. “Nossos objetivos científicos e políticos distintos, mas unidos, são a favor da amizade, harmonia, beleza e paz mundial. Trabalhamos por uma África democrática, de justiça e de progresso, de fraternidade e de abertura para o mundo contemporâneo”^{257 258}, muito diferente dos africanistas eurocentristas, estes inimigos dos africanos e da África que, a exemplo de Jean Pierre Chrétien, usam suas pesquisas para incitar “os ódios étnicos e tribais na região dos Grandes Lagos Africanos”²⁵⁹
260

²⁵² Idem. P. 13.

²⁵³ O texto em língua estrangeira é : « Les africanistes, eux, courent derrière les promotions, les renommés, les distinctions, les médailles et autres blasons ».

²⁵⁴ OBENGA. **Op. cit.** P. [].

²⁵⁵ Idem. P. 52.

²⁵⁶ O texto em língua estrangeira é : « Elle a choisi son camp: le camp des racistes contre les peuples africains dans le monde. Mais la lutte continuera jusqu’à la victoire des idées et théories historiques qui prônent les respect, la dignité, l’égalité et la fraternité, entre humains ».

²⁵⁷ OBENGA. **Op. cit.** P. 59.

²⁵⁸ O texto em língua estrangeira é : « Nos objectifs scientifiques et politiques, distincts mais unis, sont pour l’amitié, l’harmonie, la beauté et la paix dans le monde. Nous travaillons pour une Afrique démocratique, de justice et de progrès de fraternité et d’ouverture au monde contemporain ».

²⁵⁹ OBENGA. **Op. cit.** P. 59.

²⁶⁰ O texto em língua estrangeira é : « Jean-Pierre Chrétien, raciste et incitateur des haines ethniques ou tribales dans la région des Grands Lacs Africains, est incapable de comprendre cela ».

Além de serem eurocentristas, racistas, colonialistas, inimigos da África e dos africanos, os africanistas eurocentristas são mentirosos. Marc Etienne diz que os pesquisadores africanos não têm atualizado as pesquisas sobre o Egito antigo, quando a revista *Ankh* existe e publica desde 1992. “Eis o racismo em ação no Museu do Louvre, em Paris: proibem formalmente a venda de uma revista de pesquisa africana segundo procedimento inabituais. Eis o racismo dos egiptólogos eurocentristas em ação no seio de uma instituição republicana e pública”^{261 262}.

Como se não bastasse, eles são incompetentes. Bernard Ortiz de Montellano, que chamou o método linguístico usado por Diop de “pueril”, teve que beber o cálice amargo da vingança: “Até Bernard Ortiz de Montellano, um ilustre *quidam* que se diz ‘professor emérito de antropologia, autor de numerosos trabalhos sobre o afrocentrismo (na verdade, não passam de três, sendo um em colaboração!), ousa atacar Cheikh Anta Diop da maneira mais grotesca”^{263 264}.

Todos os estrangeiros especializados em África que se opõem à historiografia diopiana são “africanistas eurocentristas”? Os “africanistas eurocentristas” são racistas, colonialistas, inimigos da África e dos povos africanos? De fato, são incompetentes? Caluniadores, difamadores, instigadores das animosidades entre os povos africanos? São homogêneos, pensam e agem da mesma maneira? Não mudaram desde Hegel? Estão completamente equivocados em suas perspectivas historiográficas a respeito do Egito antigo e suas relações com o mundo mediterrânico?

Segundo Pierre Bourdieu, cada sociólogo é bom sociólogo de seus concorrentes. Sempre que a sociologia do conhecimento ou da ciência tomar como objeto os adversários e suas estratégias – e não o sistema completo de estratégias, isto é, o campo das posições a partir do qual elas se engendram –, ela se tornará a forma mais irrepreensível das estratégias de desqualificação do adversário.

A sociologia da ciência só é tão difícil porque o sociólogo está em jogo no jogo que ele pretende descrever [...]; ele só poderá objetivar o que está em jogo e as estratégias correspondentes se tomar por objeto não somente as estratégias de seus adversários científicos, mas o jogo enquanto tal, que comanda também suas próprias

²⁶¹ OBENGA. *Op. cit.* P. 96.

²⁶² O texto em língua estrangeira é : « Voilà le racisme à l’oeuvre au Musée du Louvre, à Paris : on interdit formellement la vente de recherche africaine, selon des procédures inhabituelles. Voilà le racisme des égyptologues eurocentristes à l’oeuvre, au sein d’une institution républicaine et publique ».

²⁶³ OBENGA. *Op. cit.* P. 52.

²⁶⁴ O texto em língua estrangeira é : « Même Bernard Ortiz de Montellano, un ilustre *quidam* qui se dit “professeur émérite en anthropologie (en fait, il n’a à peine qui trois articles, un en collaboration !) ose attaquer Cheikh Anta Diop de la manière la plus grotesque ».

estratégias, ameaçando governar subterraneamente sua sociologia, e sua sociologia da sociologia²⁶⁵.

Da mesma maneira como Lefkowitz (e seus correligionários) pode ser descrita como uma boa socióloga dos seus concorrentes, uma vez que tomou por objeto os “afrocentristas” e suas estratégias de subversão, e não o sistema completo de estratégias, no qual ela também está inserida, valendo-se da campanha de desconstrução da imagem dos rivais para barrar-lhe o avanço no campo científico, Obenga também se comportou como um bom sociólogo dos seus concorrentes, pois destacou os “africanistas eurocentristas” e seus mecanismos de conservação da ordem científica estabelecida, preservando-se da análise do sistema completo de estratégias no qual ele pratica com a mesma sordidez a campanha difamatória que afirma repudiar.

Ao analisarmos as obras *Afrocentrismes* e *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste* concluímos que ambas se inserem na mesma lógica da luta pelo monopólio da autoridade científica sobre o mundo antigo. A primeira foi concebida pelos pesquisadores que ocupam posição privilegiada no campo da história antiga e dos estudos africanos e usam como estratégia de conservação da ordem científica estabelecida a campanha de desconstrução da imagem do rival, representado como “afrocentrista”. A segunda foi produzida pelo líder dos pesquisadores novatos, que não possuem a hegemonia sobre os respectivos campos, e que por isso adotou como estratégia de subversão da ordem científica estabelecida a mesma campanha de desconstrução da imagem de que havia sido objeto anteriormente. Esta atitude implicou em uma luta de representações, pois a identidade imposta de “afrocentrista” foi rejeitada em prol da noção de “pesquisador africano”, e foi revidada pela representação dos adversários como “africanistas eurocentristas”.

²⁶⁵ BOURDIEU. *Op. cit.* P. 34.

CONCLUSÃO

Desde os viajantes gregos e latinos da antiguidade até os intelectuais e cientistas do mundo contemporâneo as relações do Egito faraônico com a África negra constituíram tema de debates. Historiadores como Heródoto de Halicarnasso e Diodoro da Sicília fizeram referência às semelhanças físicas e culturais entre os egípcios e os etíopes. Para eles, assim como para o mundo greco-romano de forma geral, o Egito era África e a África era o Egito.

Nos tempos modernos, duas tendências opostas se delinearam. Uma se esforçou para definir a imagem da África e dos povos africanos como selvagem, primitiva e atrasada, ao passo que outra manteve viva a memória da identidade negro-africana do país dos faraós. Sem dúvida, a primeira tendência andou *pari passu* com as práticas escravagistas, imperialistas e colonialistas, ao passo que a segunda se apropriou da civilização egípcia em prol da abolição da escravatura, da igualdade entre negros e brancos e da autodeterminação dos povos.

No século XX, as discussões sobre as relações entre Egito e África ganharam novo fôlego. Indissociável do contexto das lutas de independência que agitaram a África contemporânea, o Egito foi eleito como um dos objetos privilegiados da “frente pioneira da historiografia africana”, para retomar a expressão de Joseph Ki-Zerbo. Desta vez, Cheikh Anta Diop apareceu como a figura principal. Foi logo combatido pelo *establishment* científico, mas tempos depois triunfou ao angariar seguidores. Com a formação do círculo intelectual diopiano, o egiptólogo senegalês pode sonhar com a criação de uma escola histórica conectando a egiptologia com os estudos africanos.

A Escola Africana de Egiptologia se formou lentamente, ganhando maior força a partir dos anos 1990. Seu principal líder é Théophile Obenga que, ao lado de Cheikh M'Backé Diop, criou a revista *Ankh*, principal viveiro de sociabilidade do círculo intelectual diopiano e veículo de comunicação e difusão de ideias da referida escola histórica. Diop já havia falecido, mas seu legado continuou vivo e pulsante, influenciando acadêmicos na África, América e Europa.

À proporção que o diopianismo ganhava novos adeptos e redobrava sua força, aumentava a resistência dos pesquisadores hegemônicos nos campos da história antiga e dos estudos africanos. Na disputa pelo monopólio da representação legítima do mundo antigo, vimos o campo científico virar uma arena de guerra e digladiarem-se “afrocentristas” e “africanistas eurocentristas”. A guerra cultural em torno do Egito antigo expôs as ranhuras das relações entre a Europa e a África pós-colonial. A primeira não abriu mão das suas conquistas, enquanto a segunda seguiu na resistência. Foi um pouco dessa história cultural,

intelectual, científica e historiográfica que *Olhar o Egito e ver a África* pretendeu traçar em suas grandes linhas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. De amadores a desapaixonados: eruditos e intelectuais como distintas figuras de sujeito do conhecimento no Ocidente contemporâneo. Eruditos e intelectuais. **Trajetos**. Revista de História UFC, Fortaleza, vol. 3, n° 6, 2005.

ANTIPHON. **Discours**. Traduction : Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1923 apud SALMON, Pierre. « Racisme » ou refus de la différence dans le monde gréco-romain. In: **Dialogues d'histoire ancienne**, vol. 10, 1984, pp. 75-97.

ARAÚJO, Emília; FERREIRA, Filipe. A “Fuga de Cérebros”: um discurso multidimensional. In: ARAÚJO, Emília; FONTES, Margarida; BENTO, Sofia. **Para um debate sobre mobilidade e fuga de cérebros**. Braga: CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho. 2013.

ATLAS National Geographic: África. Volume II (volume 10). São Paulo: Abril, 2008.

BARROS, José D’Assunção. O que é uma “escola” na historiografia? – Um paralelo com a Filosofia. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.13, n. 18, 1º sem. 2012.

BEATTY, Mario. Martin Delany and Egyptology. **Ankh – Revue d’Égyptologie et des Civilisations Africaines**, n° 14/15 2005-2006.

BÍBLIA Sagrada. **Bíblia sagrada**: nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Paulinas Editora, 2005.

BILOLO, Mubabinge. Aristote et la mélanité des anciens Egyptiens. **Ankh – Revue d’égypologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n°6-7, 1997/1998.

BLOCH, Marc. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. **Revue de synthèse historique**, 46: 15-50.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 2/3, jun. 1976, p. 88-104. Tradução de Paula Montero.

BRAUDEL, Fernand. **A dinâmica do capitalismo**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. Tradução: J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira. São Paulo, Perspectiva, 2014.

BRÄUER, Günter. L'origine africaine des hommes modernes. **Ankh – Revue d’égypologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 2, 1994.

BROCA, Paul apud FIRMIN, Anténor. **De l’égalité des races humaines : anthropologie positive**. Paris: Librairie Cotillon, 1885.

BROCA, Paul. **Mémoires d’anthropologie**. Tome: III. Paris : C. Reinwald et C°, 1877.

BUDGE, W. **Osiris and Egyptian Ressurrection**. New York: Dover publications, 1973.

BURGUIÈRE, André. Histoire d'une histoire : la naissance des Annales. **Annales. Economies, sociétés, civilisations**. 34^e année, n° 6, 1979, pp. 1347-1359.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. Tradução: Nilo Odalia. São Paulo: Editora da UNESP, 2010.

CANDIDO, Maria Regina. A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, 1º sem. 2018 – ISSN 2237-8871.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

CÉSAR, Caio Júlio. **La Guerre des Gaules**. Traduction: L.-A. Constans, 1926 (edição eletrônica).

CHARTIER, Roger. “Escutar os mortos com os olhos”. **Estudos Avançados**, 24 (69), 2010.

CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, 11(5), 1991, p. 173-191.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noir. **Le livre noir du colonialisme**, 16^{ème}-21^{ème} siècle. Paris : Robert Laffont, 2003.

CURTIN, P. D. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**. Volume I: Metodologia e Pré-História da África. Brasília: UNESCO, 2010.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Tradutor: Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

DIENG, Amady Aly. **Hegel et l'Afrique noire: Hegel était-il raciste?** Dakar: CODESRIA, 2006.

DIODORO. **História universal**. Livre III. Traduction: Ferd Hoefer. Paris: Charpentier, Librairie-Éditeur, 1846.

DIOP, Cheikh Anta. **Antériorité des civilisations nègres – Mythe ou vérité historique?** Paris: Présence Africaine, 1967.

DIOP, Cheikh Anta. **L'Afrique noire précoloniale**. Paris: Présence Africaine, 1960.

DIOP, Cheikh Anta. Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique Noire. Paris : Présence Africaine, 1974.

DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture**. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui. Paris : Présence Africaine, 1990.

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (org.). **História Geral da África**. Volume II: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. Préface. In: OBENGA, Théophile. **L'Afrique dans l'Antiquité – Égypte ancienne-Afrique noire**. Paris: Présence Africaine, 1973.

DIOP, Cheikh Anta. Unité d'origine de l'espèce humaine. **Racisme, science et pseudo-science**, Collection Actuel - UNESCO, 1982, pp. 137-141.

DIOP, Cheikh M'Backé. **Cheikh Anta Diop: l'homme et l'oeuvre**. Paris : Présence Africaine, 2003.

DIOP-MAES, Louise Marie; LAM, Aboubacry Moussa ; LAM, Massamba ; OBENGA, Théophile ; PHILLIPSON, David W. ; SALL, Babacar. L'Afrique, à l'exclusion de la vallée du Nil. In : JULIEN, Corinne (org.). **Histoire de l'humanité**. Volume II : 3000 à 700 av. J.-C. Paris : UNESCO, 2001.

ELA, Jean-Marc. **Cheikh Anta Diop: ou a honra de pensar**. Tradução: Narrativa Traçada. Luanda: Edições Mulemba, Edições Pedagogo, 2014.

ELER, Guilherme. Análise genética propõe novo rosto para Luzia: ela não era negra **Superinteressante**, 09 nov. 2018.

ENGLUND, G. **Akh, une notion religieuse dans l'Égypte ancienne**. Upsala: Printed in Sweden, Gotab, Stockholm 1978.

ESCOBAR, Herton. Estudos genéticos dão nova cara ao Povo de Luzia. **Estadão**, 08 nov. 2018.

ETIENNE, Marc. Afrocentrismes et collections égyptiennes. In: FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000.

FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000.

FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier. Cheikh Anta Diop, l'Égypte et l'identité africaine. **Politique Africaine**, juin 1996, p. 103-109.

FINCH III, Charles S. "Cheikh Anta Diop confirmado" in: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FIRMIN, Anténor. **De l'égalité des races humaines : anthropologie positive**. Paris: Librairie Cotillon, 1885.

GAILLARD, Jacques; WAAST, Roland. La recherche scientifique en Afrique. **Afrique contemporaine**, nº 148, 4^e. trimestre 1988, p. 3-30.

GÊNESIS 9, 25 in: BÍBLIA Sagrada. **Bíblia Sagrada**: nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Paulinas Editora, 2005.

GOBINEAU, Joseph Arthur de. **Essai sur l'inégalité des races humaines** apud MOUSSA, Sarga. Le langage des Noirs dans l' « Essai sur l'inégalité des races humaines » de Gobineau. Sensation et création. **Wort Macht Stamm. Rassismus und Determinismus in der Philologie**, Fink, pp. 227-238, 2012.

GOMEZ, Jean-Charles Coovi. La signification du vocable AKHU en Égypte ancienne et en Afrique noire contemporaine. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, nº 2, 1993, p. 82-114.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Tradução de Luiz Mário Gazzane. 6^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GREENBERG, J. H. Parte I: Classificação das línguas da África. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**. Volume I: Metodologia e Pré-História da África. Brasília: Unesco, 2010.

HANNICK, J.-M. Réflexions sur l'histoire comparée. **FEC – Folia Electronica Classica**, Louvain-la-Neuve, nº 2, juillet-décembre, 2001, p. 1-28.

HEGEL, Friedrich apud COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noir. **Le livre noir du colonialisme**, 16^{ème}-21^{ème} siècle. Paris : Robert Laffont, 2003.

HERÓDOTO. **Histoire**. Livro II. Traduction: Larcher. Paris: Charpentier, Librairie-Éditeur, 1850.

HERÓDOTO. **História**. Brasília: UnB, 1988 apud CANDIDO, Maria Regina. A África Antiga sob a ótica dos clássicos gregos e o viés africanista. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, 1^o sem. 2018 – ISSN 2237-8871.

HOWE, Stephen. L'Afrique comme sublime objet de l'idéologie. In: FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier; CHRÉTIEN, Jean-Pierre; PERROT, Claude-Hélène. **Afrocentrismes**. Paris: Karthala 2000.

HOWLETT, Marc-Vincent ; FONKOUA, Romuald. La maison Présence Africaine. **Gradhiva – Revue d'anthropologie et d'histoire des arts**, 10, 2009, ISSN : 0764-8928. P. 106-133.

JACQ, Christian. **As egípcias**. Retratos de mulheres do Egito faraônico. Tradução: Maria D. Alexandre. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

LAM, Aboubacry Moussa. Bâtons, massues et sceptres d'Égypte ancienne et d'Afrique noire. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 3, 1994, p. 115-131.

LAM, Aboubacry Moussa. **L'unité culturelle égypto-africaine à travers les formes et les fonctions de l'appui-tête**. Dakar: Presses Universitaires de Dakar, 2003.

LAM, Aboubacry Moussa. Le mr , un outil agricole à travers le temps et l'espace. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 2, 1993, p. 19-27.

LAM, Aboubacry Moussa. Les coiffures : une autre source de parenté entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 4-5, 1995/1996, p. 122-137.

LEAKEY, Richard. Os homens fósseis africanos. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**. Volume I: Metodologia e Pré-História da África. Brasília: UNESCO, 2010.

LECLANT, Jean. Egypt, Sahara et Afrique. **Archéo-Nil**, 1990.

LEFKOWITZ, Mary. Le monde antique vu par les afrocentristes. In : FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

M'BOKOLO, Elikia. História e historiografia africana : entrevista com o Prof. Dr. Elikia M'Bokolo. Entrevistador: Marcelo Felisberto Morais de Assunção. **Revista de Teoria da História**, Volume 18, Número 2, Dezembro/2017. Universidade Federal de Goiás ISSN: 2175-5892, p.267-288.

MAUREL, Chloé. L'histoire générale de l'Afrique de l'Unesco : un projet de coopération intellectuelle transnationale d'esprit afro-centré (1964-1999). **Cahiers d'études africaines**, Paris, 3 octobre 2014, p. 715-737 – ISSN : 1777-5353.

MOKHTAR, Gamal. **História Geral da África**. Volume I: África Antiga. Brasília: UNESCO, 2010.

MONTELLANO, Bernard Ortiz de. "Black warrior dynasts": l'afrocentrisme et le Nouveau Monde. In : FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). **Afrocentrismes**. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique. Paris: Karthala, 2000.

MORAES, Alexandre Santos de. Marcel Detienne e o caminhos do comparativismo. **Revista UFRJ**, v. 3, n. 1 (2009).

MOUSSA, Sarga. Le langage des Noirs dans l' « Essai sur l'inégalité des races humaines » de Gobineau. Sensation et création. **Wort Macht Stamm. Rassismus und Determinismus in der Philologie**, Fink, pp.227-238, 2012.

MURRAY, Jocelyn (org.). **África: o despertar de um continente**. Tradução: Miguel Gil, Francisco Manhães, Alexandre Martins, Carlos Nougué, Michel Teixeira e Maria Cristina Zamboto. Catalunha: Ediciones Folio, 2007.

NDIAYE, Cheikh Tidiane. Ce qu'il faut retenir des travaux linguistiques de Cheikh Anta Diop. **Ethiopiens**, numéros 44-45. **Revue socialiste de culture négro-africaine**. Nouvelle série - 2ème trimestre 1987 - volume IV, n°1.2.

NEVES, Walter; ZANINI, Maria do Carmo; MUNFORD, Danusa; PUCCIARELLI, Héctor Mário. O povoamento da América à luz da morfologia craniana. **Revista USP**, São Paulo (34): 96-105, Junho / Agosto 1997.

NGOM, Gilbert. Parenté génétique entre l'égyptien pharaonique et les langues négro-africaines modernes : exemple du duala. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n°2, 1993, p. 29-83.

NÚMEROS 12, 1-12 in: **BÍBLIA Sagrada. Bíblia Sagrada: nova tradução na linguagem de hoje**. São Paulo: Paulinas Editora, 2005.

OBENGA, Théophile. Hommage à Anténor Firmin (1850-1911), égyptologue haïtien. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 17, 2008, p. 132-145.

OBENGA, Théophile. La Nubie et ses relations avec l'Égypte (1780-700 av. J.-C.). In : JULIEN, Corinne (org.). **Histoire de l'humanité**. Volume II : 3000 à 700 av. J.-C. Paris : UNESCO, 2001.

OBENGA, Théophile. Le chamito-sémitique n'existe pas. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 1, 1992, p. 51-58.

OBENGA, Théophile. Le disciple parle de Maître. « C'était un homme transcendantale ». **Taxaw**, Dakar, n° 28, mars 1986.

OBENGA, Théophile. **Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste**. Paris / Gif-sur-Yvette: L'Harmattan / Khepera, 2001.

OBENGA, Théophile. Peigne et concept de « cheveu » en égyptien ancien. **Ankh – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 16, 2007.

POUCHET, Georges. **De la pluralité des races humaines**. Paris : J. B. Bailliers et Fils, 1858.

REDAÇÃO Galileu. Estudo sugere novo rosto para Luzia e desmonta teoria da migração. **Galileu**, 09 nov. 2018.

SALLES, Silvana. DNA antigo conta nova história sobre o povo de Luzia. **Jornal da USP**, São Paulo, 08/11/2018. Disponível em <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-biologicas/dna-antigo-conta-nova-historia-sobre-o-povo-de-luzia/>. Acesso: 05/08/2019.

SALL, Babacar. **Racines éthiopiennes de l'Égypte ancienne**. Paris: L'Harmattan/ Khepera, 1999.

SALMON, Pierre. « Racisme » ou refus de la différence dans le monde gréco-romain. In: **Dialogues d'histoire ancienne**, vol. 10, 1984, pp. 75-97.

SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais**. São Paulo: Ática, 1994.

SAUNERON, Serge. **A egiptologia**. Tradução: Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: DIFEL, 1970.

SAUNERON, Serge. **Les prêtres de l'ancienne Egypte**. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

SCHOELCHER, Victor. **Contre le préjugé de couleur**: le legs de l'abbé Grégoire. Paris: Editions du CTHS, 2001 apud SOMET, Yoporeka. Victor Schoelcher et nous. **Ankh – Revue d'Égyptologie et des Civilisations Africaines**, n° 17. Gif-sur-Yvette : Association Khepera, 2008.

SHOHAT, Ela. Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade. **Cadernos Pagu** (23), julho-dezembro de 2004, pp.11-54.

SILVA, Vagner Gonçalves *apud* SILVA, Irineia M. Franco dos. História e Antropologia: relações teórico-metodológicas, debates sobre os objetos e os usos das fontes de pesquisa. **Revista Crítica Histórica**, Ano I, N° 1, Junho/2010, p. 192-208.

SILVEIRA, Evanildo da. DNA de fósseis do Brasil desafia teorias da 'descoberta' da América. **BBC News Brasil**, 08 nov. 2018.

SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, 23 (1999), 87-144.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

SOMÉ, Les cultures africaines à l'épreuve de la Colonisation. **Afrika Zamani**, n° 9&10, 2001–2002.

SOMET, Yoporeka. **L'Égypte ancienne**: un système africain du monde. Le Plessis-Trévisé, Gif-sur-Yvette : Teham Éditions, Khepera, 2018.

SOMET, Yoporeka. Victor Schoelcher et nous. **ANKH – Revue d'égyptologie et des civilisations africaines**, Gif-sur-Yvette, n° 17, 2008, p. 146-161.

UFMG. Análises de DNA trazem novos elementos sobre o povoamento das Américas. **UFMG**, 09 nov. 2018.

VERCOUTTER, Jean. **O Egito Antigo**. São Paulo: DIFEL, 1986.

VERNE, Júlio. **A volta ao mundo em oitenta dias**. Tradução: Maria Alice Sampaio Doria. São Paulo: Melhoramentos, 2005.

VOLNEY. **Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 e 1785.** Paris: Librairie Volland, 1787.

WALKER, Clarence. Les *a posteriori* de Molefi K. Asante. In: **Afrocentrismes. L’histoire des Africains entre Égypte et Amérique.** Paris: Karthala, 2010.

ZIMMER, Carl. Crossing from Asia, the First Americans Rushed Into the Unknown. **The New York Times**, 08 de nov. 2018. Disponível em:
<<https://www.nytimes.com/2018/11/08/science/prehistoric-migration-americas.html>>.
Acesso: 12/11/2018.

APÊNDICE – Grade dos documentos analisados na dissertação

1.1. Processo de descrição

Autor / obra	Théophile Obenga / La revue <i>ANKH</i>
Período / região	1992 / Dakar-Paris
Gênero do discurso	Editorial
Público / privado	Público acadêmico
Manifestação da língua	Francês

1.2. Análise do texto

Propriedades da linguagem do texto	Francês
Qualificação do texto	Texto dissertativo, crítico e informativo que apresenta os objetivos da revista <i>ANKH</i> e da Escola Africana de Egiptologia
Comunicação do texto	Publicado na 1ª edição de <i>ANKH – Revue d’Égyptologie et des Civilisations Africaines</i>
Processo de interação	Universidades e institutos de pesquisa africanos, americanos e europeus voltados para egiptologia e estudos africanos

1.3. Componentes do texto

Monofonia	Polifonia: termos presentes entre os egiptólogos desde o século XIX
Polifonia	
Intertextualidade	Cheikh Anta Diop

1.4. Categorias temáticas

Tema	Pertinência	Objetividade
A Revista <i>ANKH</i>	“A revista <i>ANKH</i> se define como o traço vivo de união entre todas as gerações atuais da África que buscam conhecer e fazer conhecer a cultura e as civilizações africanas desde os tempos mais recuados da história, de acordo com os sentidos e perspectivas do trabalho imenso e precioso de Cheikh Anta Diop” (§1).	Essa passagem permite identificar as ideias de Cheikh Anta Diop como o principal paradigma da Escola Africana de Egiptologia (EAE).
As problemáticas	“Todas as problemáticas culturais, egiptológicas, históricas, linguísticas,	Com base nesse trecho será possível analisar a

	artísticas, literárias, sociológicas, econômicas, políticas, científicas e tecnológicas, religiosas e filosóficas têm seu lugar na revista ANKH” (§2).	diversidade de temas e problemáticas presentes na revista <i>ANKH</i> , bem como problematizar a interdisciplinaridade (em alguns casos transdisciplinaridade) das pesquisas egiptológicas nela publicadas
Os requisitos	“Exigências metodológicas, pertinências interdisciplinares, aberturas intelectuais são requisitos para esse novo espírito necessário da liberdade criadora” (§2).	Idem
A palavra “ankh”	“O hieróglifo sagrado [...] ANKH significa vida. [...] No Egito Antigo, o signo [...] ANKH, em outro nível de interpretação, simboliza o ser humano em sua integridade social, espiritual e cósmica” (§4).	Essa passagem permite trabalhar a auto percepção dos articulistas da revista <i>ANKH</i> . Ao valorizarem a unidade e solidariedade entre os seguidores de Cheikh Anta Diop, eles se vêem como uma escola historiográfica cuja missão compreende: a utilização da cultura faraônica como referencial para as humanidades africanas; a conexão da egiptologia com os estudos africanos; a manutenção e desenvolvimento das ideias científicas e ético-políticas de Cheikh Anta Diop.

2.1. Processo de descrição

Autor / obra	Théophile Obenga / Le « chamito-sémitique » n'existe pas
Período / região	1992 / Dakar-Paris
Gênero do discurso Público / privado	Artigo científico Público acadêmico
Manifestação da língua	Francês

2.2. Análise do texto

Propriedades da linguagem do texto	Francês
Qualificação do texto	Texto argumentativo que contesta a tese de que o egípcio antigo pertence à família das línguas camito-semíticas (ou afro-asiáticas). É defendida a hipótese alternativa de que o egípcio antigo integra à família das línguas negro-africanas
Comunicação do texto	Publicado na 1ª edição de <i>ANKH – Revue d'Égyptologie et des Civilisations Africaines</i>
Processo de interação	Universidades e institutos de pesquisa africanos, americanos e europeus voltados para egiptologia e estudos africanos

2.3. Componentes do texto

Monofonia Polifonia	Polifonia: termos presentes entre os linguistas, egiptólogos e demais pesquisadores desde a primeira metade do século XIX
Intertextualidade	Marcel Cohen (Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du « chamito-sémitique »), Maxime Rodinson (Le chamito-sémitique à la lumière d'un nouvel ouvrage), T. W. Thacker (The relationship of the Semitic and Egyptian Verbal Systems), J. Vergote (Vocalisation et origine du système verbal égyptien), Robert Hetzron [editor de revista] (« Afroasiatic Linguistics ») e J. H. Greenberg (Languages of Africa)

2.4. Categorias temáticas

Tema	Pertinência	Objetividade
Família camito-semítica (ou afro-asiática)	“Na classificação das línguas conhecidas do mundo, antigas e modernas, a família ‘camito-semítica’ ou ‘afro-asiática’ compreende as seguintes línguas: línguas semíticas [...], línguas berberes [...], línguas cuxitas [...], língua egípcia [...], línguas chádicas” (p. 51).	Essa passagem permite identificar que a Linguística Histórica e Comparativa é um dos domínios historiográficos mais importantes para a Escola Africana de Egiptologia (EAE)
Ancestral comum pré-dialetal	“Todos os ‘especialistas’ falam voluntariamente do ‘camito-semítico’ ou do ‘afro-asiático’, que seria precisamente o ancestral comum pré-dialetal de todas as linguagens, antigas e modernas, dessa famosa família” (p. 51).	Essa passagem permite identificar as concepções linguísticas da EAE, que nega o parentesco do egípcio antigo com as línguas camito-semíticas.
Negro-africano	“O egípcio e o negro-africano apresentam a mesma morfologia [...], em contraste com o semítico [...], o berbere [...] e o indo-europeu [...]” (p. 57).	Idem.
Autêntica pesquisa africana	“A autêntica pesquisa africana deve destruir definitivamente o mito ‘camito-semítico’ ou ‘afro-asiático’ (p. 58).	Segundo BARROS, a definição do “inimigo” é uma das principais características de uma escola historiográfica. Com essa passagem podemos identificar quem a EAE definiu como seu adversário: os egiptólogos e africanistas ocidentais que defendem o parentesco do egípcio antigo com as línguas camito-semíticas. Por meio de passagens como essa também será possível trabalhar a autopercepção da EAE, que se julga mais apta para desenvolver os estudos egiptológicos e africanos do que os pesquisadores eurocêntricos, vistos com desconfiança

3.1. Processo de descrição

Autor / obra	Aboubacry Moussa Lam / L'étude de l'appartenance de l'Égypte ancienne au monde négro-africain — Instruments d'analyse et méthodologie.
Período / região	1992 / Dakar-Paris
Gênero do discurso Público / privado	Artigo científico Público acadêmico
Manifestação da língua	Francês

3.2. Análise do texto

Propriedades da linguagem do texto	Francês
Qualificação do texto	Texto argumentativo que tem como tema os procedimentos metodológicos necessários ao estudo do parentesco cultural entre o Egito Antigo e África Negra.
Comunicação do texto	Publicado na 1ª edição de <i>ANKH – Revue d'Égyptologie et des Civilisations Africaines</i>
Processo de interação	Universidades e institutos de pesquisa africanos, americanos e europeus voltados para egiptologia e estudos africanos

3.3. Componentes do texto

Monofonia Polifonia	Polifonia: termos presentes nos autores europeus e afro-americanos dos séculos XIX e XX
Intertextualidade	A. H. Bâ (La tradition vivante), S. O. Biobaku (The Lugard Lectures), J. P. Chrétien (« Vrais » et « Faux » Nègres), M. Delafosse (Traditions musulmanes relatives à l'origine des Peuls, P. Diagne (Histoire et Linguistique), Cheikh Anta Diop (L'Unité culturelle de l'Afrique Noire ; Antériorité des civilisations nègres – Mythe ou vérité historique ? ; Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et de langues négro-africaines ; Nations nègres et culture ; Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes) ; J. Ki-Zerbo (Les méthodes interdisciplinaires utilisés dans cet ouvrage) ; J. Leclant (Égypte pharaonique et Afrique noire ; Afrika, Lexikon des Aegyptologie ; Egypte pharaonique et Afrique) ; J. O. Lucas (The religion of the yorubas in relation to the religion of Ancient Egypt) ; R. Mauny (Cheikh Anta Diop, Nations nègres et culture [...]) ; E. L. R. Meyerowitz (The Divin Kingship in Ghana) ; T. Obenga (Méthode et conception historique de Cheikh Anta

	<p>Diop; L’Afrique dans l’Antiquité; Pour une nouvelle histoire; Sources et techniques spécifiques de l’histoire africaine – Aperçu général; Parenté linguistique génétique entre l’égyptien (égyptien ancien et copte) et le langues négro-africaines modernes); F. Petrie (Egypt in Africa, Ancient Egypt); J. Suret-Canale (Cheikh Anta Diop, L’Unité culturelle de l’Afrique Noire; Essai sur la signification sociale et historique des hégémonies peules – XVIIIe-XIXe siècles); L. V. Thomas (Temos, mythe et histoire en Afrique de l’Ouest); J. Vansina (La tradition orale et sa méthodologie); e R. W. Wescott (Ancient Egypt and Modern Africa)</p>
--	---

3.4. Categorias temáticas

Tema	Pertinência	Objetividade
Egito antigo e África negra	“As relações entre o Egito antigo e a África negra colocaram e ainda colocam enormes problemas” (p. 27)	Essa passagem permite identificar que a investigação das relações entre o Egito Antigo e a África Negra faz parte do programa da Escola Africana de Egiptologia (EAE)
Instrumentos de análise	“Nós escolheremos aqueles que são mais recorrentes: a tradição oral, a linguística e a arqueologia” (p. 29)	O trecho destacado ilustra a preocupação da EAE com o refinamento metodológico, o que reforça a hipótese de que ela é uma escola historiográfica, e não um movimento ideológico afrocêntrico
Comparativismo	“Nós abordaremos aqui a parte mais delicada da tarefa do pesquisador africano que se propõe o comparativismo egípcio-africano, que consiste em alcançar resultados cientificamente aceitáveis” (p. 33)	Essa passagem permite identificar que a História Comparada é uma das principais abordagens historiográficas da EAE
Fatos singulares	“Outros fatos singulares mostram que o Egito era profundamente negro-africano” (p. 35)	Exemplo de técnica/método de pesquisa valorizado no estudo comparado do Egito Antigo com a África Negra

Feixe de fatos	“Chega-se à mesma conclusão utilizando-se a técnica do feixe de fatos” (p. 35)	Idem
Demonstração circular	“Nesse debate áspero onde todos os golpes – e até os mais inesperados – são permitidos, o pesquisador africano pode completar sua panóplia de armas metodológicas com o que chamamos de demonstração circular” (p. 36)	Idem

4.1. Processo de descrição

Autor / obra	Babacar Sall / Des influences éthiopiennes sur l'Europe méridionale
Período / região	1992 / Dakar-Paris
Gênero do discurso Público / privado	Artigo científico Público acadêmico
Manifestação da língua	Francês

4.2. Análise do texto

Propriedades da linguagem do texto	Francês
Qualificação do texto	Texto argumentativo que defende a hipótese da presença de populações negras na Europa meridional durante a Pré-História e a Antiguidade
Comunicação do texto	Publicado na 1ª edição de <i>ANKH – Revue d'Égyptologie et des Civilisations Africaines</i>
Processo de interação	Universidades e institutos de pesquisa africanos, americanos e europeus voltados para egiptologia e estudos africanos

4.3. Componentes do texto

Monofonia Polifonia	Polifonia: termos presentes em autores gregos e latinos da antiguidade e em autores ocidentais e africanos dos séculos XIX e XX
Intertextualidade	Cheikh Anta Diop (L'Unité culturelle africaine), Martin Bernal (Black Athena), Franck Snowden (Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience), N. Grimal (Histoire de l'Égypte ancienne), G. Campes (Les civilisations Préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara), H. Breuil (Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer), Jean Capart (Les débuts de l'art en Égypte), J. E. Quibell (Hierakonpolis), A. Gardiner (Ancient Egyptian Onomastica), F. Horus (Les civilisations de Paléolithique), P. Rognon (Biographie d'un désert), F. Wendorf (The Prehistory of Egyptian Sahara), A. Moret (Histoire de l'Orient), J. Morgan (Recherches sur les origines de l'Égypte), E. Drioton e J. Vandier (L'Égypte, des origines à la conquête d'Alexandre), G. Lefèbvre (Romans et contes de l'Égypte pharaonique), W. M. F. Petrie e A. C. Mace (Diospolis Parva: The cemeteries of Abbadiyeh anda Hu), W. M. F. Petrie e J. E. Quibell (Nagada anda Ballas), S. Reinach (Statuette de la femme nue découverte dans une des grottes de Menton), G. Perrot e C. Chippiez (Histoire de l'art dans l'Antiquité), A. Evans (The neolithic settlement at Knossos and its place in the history of early Aegean culture), T. Obenga

	(L'Afrique dans l'Antiquité), H. A. Winkler (Rock-drawings of southern upper Egypte), H. Lothe (Le peuplement du Sahara néolithique d'après l'interpretation des gravures et de peintures rupestres), P. Graziosi (Arte rupestre della Libia), E. Massoulard (Préhistoire et protohistoire de l'Égypte), N. Grimal (Histoire de l'Égypte ancienne), A. Leroi-Gourhan (Préhistoire de l'art occidental), H. Delporte (L'image de la femme dans l'art préhistorique), J. Cauvin (L'apparition des premières divinités), F. Alveray (Vestiges d'art rupestre au Tibesti oriental), P. Huard (L'âge pastoral du Tibesti), M. A. Hoffmann (Egypte Before the Pharaohs), H. Nordström (Neolithic and A Group sites), L. Balout (L'homme préhistorique et la Méditerranée occidentale), A. J. Arkell (A History of the Sudan from the earliest time to 1821), A. J. Arkell (Early Khartoum) G, Bailloud (L'évolution des styles céramiques en Eunédi – République du Tchad), J. E. G. Sulton (Préhistoire de l'Afrique Orientale), R. Lonis (Les trois Approches de l'Ethiopien dans l'opinion gréco-romaine), Flinders Petrie (The races of early Egypt), J. Griffin (Homer) etc.
--	---

4.4. Categorias temáticas

Tema	Pertinência	Objetividade
Etíopes	“Do ponto de vista literário, certas proposições de algumas fontes gregas afirmam a existência de negros na Europa nos tempos clássicos. Esses negros são evocados nas fontes gregas pelo termo ‘etíopes’” (p. 41).	A passagem permitirá a análise da História Antropológica na Escola Africana de Egiptologia
Negros fora da África	“As fontes gregas formigam de passagens que atestam a presença de negros fora do continente africano” (p. 41).	A passagem destacada permitirá a análise da História das Migrações na Escola Africana de Egiptologia
Culturas negras fora da África	“Não se trata apenas de uma presença ligada a cor da pele, mas também de certos traços culturais” (p. 41).	Essa passagem permitirá a análise da História Antropológica Cultural na Escola Africana de Egiptologia
Circuncisão	“A proveniência egípcio-etíope dos colquídeos foi argumentada por Heródoto com base no fato de que os colquídeos praticavam a	Idem

	circuncisão e de que todo indivíduo armado de um arco possuía desse modo um armamento etíope” (p. 41)	
Arco	“A antiguidade do arco na África e a associação entre ‘etíopes’ da África e da Ásia com essa arma sugerem uma migração de negros durante o paleolítico superior até a Eurásia” (p. 41)	Permitirá a análise da História Arqueológica na Escola Africana de Egiptologia.
Influências etíopes	“Ora, quando Heródoto toma um guerreiro hitita por um egípcio por engano ou porque ele não viu o monumento do qual fala, a presença do arco nas mãos do dito guerreiro o faz pensar no armamento etíope. Esse fato atesta uma influência etíope sobre as costas setentrionais da bacia oriental do mar Mediterrâneo” (p. 42)	Permitirá a análise da História (Inter) Cultural na Escola Africana de Egiptologia
Arqueiros negros	“A presença de arqueiros negros na Europa mediterrânica remontaria ao paleolítico superior datado entre 40 000 e 10 000 a. C.” (p. 42)	Novamente História das Migrações
Migrações	“Alexandre Moret mostrou que negroides expulsos dos vales indo-africanos iniciaram migrações em direção ao Norte” (p. 42)	Idem
Arte rupestre	“A arte rupestre também revela coincidências entre a África do momento em que ela era principalmente etíope [...] com certos fatos da Europa da bacia oeste do mediterrâneo” (p. 43).	Novamente História Arqueológica