

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

**Exploradores mouros e africanos do Novo Mundo:
A origem dos índios e suas civilizações na história do pensamento afro-
americano a partir do século XX**

NICOLAS CAMPELO PINTO DE OLIVEIRA

2023



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Exploradores mouros e africanos do Novo Mundo:
A origem dos índios e suas civilizações na história do pensamento afro-
americano a partir do século XX**

NICOLAS CAMPELO PINTO DE OLIVEIRA

Sob a orientação do professor
Luís Guilherme Assis Kalil

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual.

Seropédica, RJ
Fevereiro de 2023

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

O48e Oliveira, Nicolas Campelo Pinto de, 1994-
Exploradores mouros e africanos do Novo Mundo: A
origem dos índios e suas civilizações na história do
pensamento afroamericano a partir do século XX /
Nicolas Campelo Pinto de Oliveira. - Rio de Janeiro,
2023.
188 f.: il.

Orientador: Luís Guilherme Assis Kalil.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em história
- PPHR-UFRRJ, 2023.

1. Afrocentrismo. 2. América Pré-colombiana. 3.
nacionalismo negro. I. Kalil, Luís Guilherme Assis ,
1984-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em história - PPHR
UFRRJ III. Título.

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

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 176 / 2023 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.011381/2023-80

Seropédica-RJ, 02 de março de 2023.

NICOLAS CAMPELO PINTO DE OLIVEIRA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 24 de fevereiro de 2023

Dr. BRUNO DA SILVA, UNIFESSPA Examinador Externo à Instituição

Dr. MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS, UFRRJ Examinador Interno

Dr. LUIS GUILHERME ASSIS KALIL, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 02/03/2023 14:32)

LUIS GUILHERME ASSIS KALIL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
CoordCGH (12.28.01.00.00.00.03)
Matrícula: 2263727

(Assinado digitalmente em 02/03/2023 17:21)

MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptH/IM (12.28.01.00.00.88)
Matrícula: 1533038

(Assinado digitalmente em 02/03/2023 10:17)

BRUNO DA SILVA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 077.133.147-92

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **176**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **02/03/2023** e o
código de verificação: **66dca7e575**

AGRADECIMENTOS

Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. Agradeço a Allah por ter me possibilitado completar esta dissertação e espero tê-la concluído da melhor forma.

Meus agradecimentos à CAPES, pelo financiamento desta pesquisa. Agradeço ainda à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e a todos os professores e colegas da universidade que me auxiliaram ao longo do mestrado.

Agradeço ao meu professor orientador, Luís Guilherme Assis Kalil, pelo grande suporte, paciência e trabalho de orientação ao longo dos anos em que desenvolvi esta pesquisa, desde a graduação. Este trabalho não seria possível sem a boa vontade e a dedicação de um orientador que depositasse confiança em minha pesquisa. Agradeço aos professores doutores Marcos José de Araújo Caldas e Bruno da Silva por terem aceitado participar da banca de qualificação e da banca de defesa da dissertação e pelas sugestões que foram de grande importância. Expresso também minha gratidão ao meu professor Idrissa Deme, que me orientou em muitos assuntos e foi quem primeiro me incentivou a iniciar este trabalho e me ofereceu grande apoio.

Agradeço especialmente a minha mãe, Celeste, cujo apoio facilitou grandemente e possibilitou a minha trajetória. Minha gratidão também às demais pessoas que foram de grande ajuda ao longo destes anos. À Stefania, à Letícia, ao Ulysses e a todos os meus amigos e à minha família.

A todos, expresso minha enorme gratidão pelo apoio que me deram.

RESUMO

OLIVEIRA, Nicolas Campelo Pinto de. **Exploradores mouros e africanos do Novo Mundo**: A origem dos índios e suas civilizações na história do pensamento afro-americano a partir do século XX. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2022.

Esta pesquisa tem por objetivo analisar o tema da origem dos indígenas e suas civilizações na história do pensamento afro-americano desde o início do século XX. A partir da década de 1960, diversos autores pan-africanistas e adeptos do afrocentrismo defenderam que povos africanos teriam chegado à América pré-colombiana e estimulado o surgimento e desenvolvimento de civilizações em diversas épocas da história. Estas teorias atingiram ampla divulgação, principalmente nos Estados Unidos, após a publicação de *They came before Columbus* por Ivan G. Van Sertima em 1976, e estiveram também cada vez mais presentes em narrativas de movimentos religiosos afro-americanos como o *Moorish Science Temple of America* e o *Nuwaubian Yamassee*, entre outros. No entanto, é possível constatar a presença do tema na história afro-americana, pelo menos, desde a década de 1920, a partir de publicações como *Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire* (1926) de Drusilla Dunjee Houston, *100 Amazing Facts about the Negro* (1934) ou *Circle Seven Koran* (1927) do líder islâmico afro-americano Noble Drew Ali. Buscaremos demonstrar que estas teorias estão relacionadas a um contexto mais amplo da história intelectual negra nos Estados Unidos, do nacionalismo negro e das formas como questões relativas à cultura foram debatidas pelas Ciências Humanas, desde o século XIX. Concluímos que os conceitos de civilização e de cultura que inspiraram a reação de intelectuais e nacionalistas negros desde o século XIX continuaram presentes em muitas teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana ao longo do século XX, e que este tema passou a figurar na formação de diversos discursos sobre a identidade afro-americana.

Palavras-chave: América pré-colombiana; afrocentrismo; nacionalismo negro.

ABSTRACT

Moorish and African Explorers of the New World: The Origin of Indians and Their Civilizations in the History of Afro-American Thought from the 20th Century. Dissertation (Master in History), Institute of Human and Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2022.

This research aims to analyze the theme of the origin of indigenous peoples and civilizations in the history of African American thought since the early 20th century. From the 1960s onwards, several Pan-African authors and supporters of Afrocentrism argued that African peoples had arrived in pre-Columbian America and stimulated the emergence and development of civilizations at different times in history. These theories achieved wide dissemination, mainly in the United States, after the publication of *They came before Columbus* by Ivan G. Van Sertima in 1976, and were also increasingly present in narratives of African American religious movements such as the *Moorish Science Temple of America* and the *Nuwaubian Yamassee*, among others. However, it is possible to verify the presence of the theme in African-American history, at least since the 1920s, from publications such as *Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire* (1926) by Drusilla Dunjee Houston, *100 Amazing Facts about the Negro* (1934) or the *Circle Seven Koran* (1927) by African American Islamic leader Noble Drew Ali. We will try to demonstrate that these theories are related to a broader context of black intellectual history in the United States, black nationalism and the ways in which human culture has been understood by the human sciences since the 19th century. We conclude that the concepts of civilization and culture that inspired the reaction of intellectuals and black nationalists since the 19th century continued to be present in many theories about the African presence in pre-Columbian America throughout the 20th century, and that this theme began to figure in the formation of diverse discourses on African American identity.

Keywords: Pre-Columbian America; Afrocentrism; Black Nationalism.

LISTA DE ABREVIACOES

MSTA	<i>Moorish Science Temple of America</i>
UNNM	<i>United Nuwaubian Nation of Moors</i>
AAC/NIH	<i>Ansaaru Allah Community/ Nubian Islamic Hebrews</i>

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** – Ilustração das ruínas de Palenque por Ricardo Almendáriz, ilustrador que acompanhou a expedição de 1787. 22
- Figura 2** – *Grave Creek Mound*, montículo funerário indígena localizado no estado americano da Virgínia Ocidental. 26
- Figura 3** – Noble Drew Ali e secretária em seu escritório em Chicago. Ao fundo, as bandeiras do Marrocos e dos Estados Unidos lado a lado. Década de 1920. 64
- Figura 4** – Noble Drew Ali, década de 1920. 65
- Figura 5** – Cartão de identificação e nacionalidade utilizado por membros do MSTA. Década de 1940. 66
- Figura 6** – Noble Drew Ali (vestido de branco, ao centro) e membros do MSTA com trajes típicos. Década de 1920. 66
- Figura 7** – Malcolm X e o príncipe Faisal bin Abdulaziz As-Saud da Arábia Saudita, em 1964. 72
- Figura 8** – Mapa com os contornos aproximados do Império Mali na região da costa ocidental africana em 1325. 85
- Figura 9** – Cabeça colossal olmeca encontrada no sítio arqueológico de San Lorenzo Tenochtitlan, no estado mexicano de Veracruz, atualmente em exposição no Museu Nacional de Antropologia do México. 86
- Figura 10** – Fotografia da múmia do faraó egípcio Ramsés II. 117
- Figura 11** – Fragmento do mapa de Piri Reis, de 1513, atualmente no museu de Topkapı, na Turquia. 120
- Figura 12** – Fragmento do mapa de Andrea Bianco que foi reproduzido por Van Sertima (1998, p. 10). 121

- Figura 13** – Detalhe do Atlas catalão de Abraão Cresques. 131
- Figura 14** – Detalhe da carta náutica de Mercia de Viladestes. 132
- Figura 15** – York, nos anos 1990, utilizando vestimentas inspiradas nas culturas indígenas e com um ankh egípcio sob cada um de seus braços. À esquerda é possível visualizar o símbolo da comunidade (uma lua crescente com uma estrela de seis pontas) e uma imagem do Rock Eagle Mound, um montículo indígena localizado no estado americano da Georgia. 153
- Figura 16** – Reconstrução da aparência de Abubakari II, segundo York. 156

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – Raça, civilização e vindicacionismo na história intelectual afro-americana (séculos XIX e XX)	15
CAPÍTULO II – Islam, África e América: diferentes discursos sobre a identidade afro-americana	51
CAPÍTULO III – Afrocentrismo, Black Studies e as teorias de Ivan G. Van Sertima	81
CAPÍTULO IV – O tema da América pré-colombiana na cultura afro-americana nas últimas décadas	137
CONCLUSÕES	163
REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

Desde a década de 1960, a literatura afrocêntrica contou com uma quantidade significativa de trabalhos sobre a presença africana na América pré-colombiana, por autores como Ivan Gladstone Van Sertima, Runoko Rashidi, Pathé Diagne, entre outros. Estes autores argumentaram que contatos entre a África e a América teriam ocorrido anteriormente à colonização espanhola por civilizações africanas que teriam explorado o continente americano, deixando vestígios nas línguas, culturas, composição racial e tecnologias das sociedades nativas. Os debates em torno deste tema foram travados em ambas as margens do Oceano Atlântico, seja por autores norte-americanos quanto africanos, como Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga, que defenderam a necessidade de maiores pesquisas para comprovar a suposta relação entre a África e a América no período pré-colombiano.

As teorias de que exploradores vindos do continente africano teriam “descoberto” o continente americano muito antes da colonização europeia atingiram ampla divulgação, principalmente nos Estados Unidos. Narrativas similares são ainda hoje advogadas por movimentos religiosos estadunidenses como o *United Nuwaubian Nation of Moors* e *Washitaw de Dugdahmoundyah*, não se restringindo apenas ao afrocentrismo, mas presente também de maneira geral na cultura afro-americana. O autor guianês Ivan Gladstone Van Sertima se tornou uma das principais referências sobre o tema, publicando em 1976 a obra *They came before Columbus*, que se tornou uma das mais populares sobre a presença africana na América pré-colombiana. Van Sertima recuperou muitas hipóteses que já haviam sido propostas por autores hiperdifusionistas desde o século XIX sobre possíveis contatos e influências africanas nas sociedades da América pré-colombiana. Entretanto, a história da América, assim como a do Egito faraônico, relacionava-se a outra questão em seu projeto, frequentemente presente no conjunto de ideias que passou a ser conhecido como afrocentrismo, que seria a necessidade de se recuperar a verdadeira história dos povos de origem africana, que teria sido apagada e distorcida após séculos de opressão e racismo. Assim, uma parte da literatura afrocêntrica nas últimas décadas se voltou para a história de grandes civilizações do mundo antigo, especialmente do Egito faraônico, e a contribuição dos africanos para o desenvolvimento de civilizações em todo o mundo. A preocupação com a

origem dos indígenas e das civilizações pré-colombianas de alguns autores desta corrente, de maneira semelhante, esteve inserida no propósito maior de combater as visões negativas sobre o continente africano, presentes na historiografia considerada por estes autores como eurocêntrica.

O historiador afro-americano Wilson Jeremiah Moses (1998, pp. 35-38) destaca que a ideia de que os afro-americanos foram privados de seu passado foi um tópico recorrente na literatura afro-americana desde o século XIX, em resposta à escravidão e à privação de direitos da população negra. O afrocentrismo manteve, dessa forma, uma reação que foi o resultado da experiência educacional afro-americana, fortemente marcada pela segregação racial. As leis da segregação nos Estados Unidos restringiram, entre outros direitos, o acesso à educação às pessoas negras, de forma que os afro-americanos foram barrados de escolas, universidades e bibliotecas pelas leis segregacionistas e a forte discriminação nestes e em outros ambientes. Assim, muitos intelectuais negros responderam, desde o século XIX, a esta efetiva privação do passado da população negra, a qual ocorreu em diversos âmbitos, recorrendo frequentemente à história do Egito Antigo e outras grandes civilizações do continente africano que ofereciam exemplos de um passado que progressivamente passou a ser visto como pertencente a todos os negros na África e na diáspora, a partir do desenvolvimento da ideologia pan-africanista.

É importante destacar que a negação de que os africanos possuíam uma história foi uma abordagem comum na historiografia eurocêntrica sobre a África que se desenvolveu no século XIX, juntamente com as hierarquizações raciais e a ideia de que as civilizações consideradas mais avançadas no continente africano teriam tido uma origem externa. Por exemplo, o alemão Friedrich Hegel, considerado um grande nome do pensamento filosófico, foi exemplar a este respeito quando afirmou, em sua *Filosofia da História*, que a “África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que teve que ser apresentado aqui no limiar da história universal.” (2008, p. 88). Uma parte da produção intelectual europeia ao longo dos últimos séculos colocou uma grande ênfase nas diferenças raciais, e o caso do racismo contra os africanos e as justificativas para a escravização africana nos últimos séculos fornecem numerosos exemplos de como houve uma associação entre os discursos intelectuais e a prática racista e colonial. Dessa forma, os modelos teóricos sobre os quais a história do continente africano foi escrita até bem recentemente estavam conformados por visões enviesadas do continente africano e de suas sociedades.

O tema que analisaremos nesta dissertação, referente às teorias sobre a influência africana nas civilizações indígenas da América pré-colombiana presentes no pensamento afro-americano no século XX, se relaciona a debates bem mais antigos sobre as próprias ideias de raça, língua, cultura e civilização. Ao longo do século XIX, estes conceitos estiveram, nas Ciências Humanas, associados a grandes modelos explicativos utilizados para se tentar sistematizar a diversidade cultural. Neste sentido, podemos citar alguns exemplos, como o de evolução paralela das sociedades e o de difusão de traços civilizacionais entre sociedades. Inseridos em questões mais amplas sobre a natureza da cultura e o papel da interação cultural, os debates entre esses modelos explicativos estiveram presentes nas teorias sobre as origens das culturas consideradas “avançadas” da América e as que tentavam explicar as supostas similaridades culturais entre as civilizações americanas pré-colombianas e as de outras regiões do mundo, frequentemente através do uso de diferenciações raciais. Ao mesmo tempo, os modelos teóricos desenvolvidos neste período também apresentavam implicações sobre a relação entre colonizadores e colonizados nas regiões em que se estabeleceu a colonização e dominação europeia. Modelos teóricos como o do evolucionismo e do hiperdifusionismo – como ficou conhecido o difusionismo em sua forma extrema – ficaram, já a partir do início do século XX, relegados a um lugar periférico no âmbito acadêmico. Entretanto, é devido à grande importância dos debates suscitados sobre a natureza da cultura no passado que se torna necessária uma discussão panorâmica da história destes debates nas Ciências Humanas e como eles refletiram na intelectualidade negra na África e nas Américas.

As histórias da África e da América – dois continentes fortemente marcados pela colonização europeia – estiveram por muito tempo sujeitas a visões etnocêntricas europeias. Alguns dos problemas mais notáveis no que se refere à história dos povos indígenas foi o da origem das civilizações consideradas complexas no continente americano e as diferenças entre os “níveis” de civilização entre os povos nativos das Américas. A questão da origem dos índios e de suas civilizações suscitou, então, hipóteses e debates que remontam ao início da colonização europeia na América. Por exemplo, Luís Guilherme Assis Kalil (2015, pp. 13-14) identifica dois períodos nos quais houve a produção acentuada de obras que lidavam com o tema da origem dos povos indígenas: entre o final do século XVI e o início do XVII e no século XIX. No primeiro período, a tradição clássica e as Escrituras Sagradas figuraram como elementos centrais das teorias sobre a origem dos indígenas. Diferentes teorias foram estabelecidas: algumas tentavam ligar os indígenas às genealogias e localidades bíblicas, enquanto outras recorriam à Atlântida de Platão, em tentativas de demonstrar que a origem

dos índios já era prevista pelos textos clássicos e pelas passagens bíblicas. No século XIX, por outro lado, o debate sobre a origem dos indígenas foi estimulado pelo desenvolvimento das Ciências Humanas e pelas descobertas arqueológicas e linguísticas, que faziam com que o tema voltasse a ganhar relevância depois de um longo período em que havia sido deixado de lado. Em ambos os momentos, no entanto, é importante ressaltar que a questão da origem dos indígenas suscitou as mais diversas hipóteses, as quais não eram incompatíveis entre si, uma vez que diferentes teorias foram propostas para explicar as variações culturais entre os indígenas no continente americano, a partir da compreensão de que elas se deviam a diferentes origens. Dessa forma, esta não foi uma questão que se apresentou de maneira pronta e independente, mas se desenvolveu a partir do contato e das relações com os indígenas. (KALIL, 2015).

A viagem do navegador Cristóvão Colombo em 1492, originalmente destinada a alcançar às Índias, não implicou em um reconhecimento imediato da América como um continente separado da Ásia, uma vez que a presença de uma grande massa de terra continental a oeste era desconhecida pelos europeus até aquele momento. A questão sobre se a América constituía, de fato, um continente separado do chamado “Velho Mundo” não era, portanto, plenamente clara no período das primeiras expedições dos navegadores europeus a partir do século XV, ao menos não de imediato. Supor que o continente americano e suas populações constituíam de fato um “Novo Mundo”, tal como a América veio a ser conhecida, colocou algumas questões para os colonizadores espanhóis e para as teorias que buscavam explicar as possíveis origens dos índios e de suas civilizações. Uma das primeiras questões para os colonizadores espanhóis seria definir se as populações indígenas constituíam seres humanos dotados de alma, segundo as concepções então em voga na Europa. De acordo com Kalil (2015, p. 69) a bula papal *Sublimis Deus* emitida pelo Papa Paulo III em 1537 desempenhou um papel central nas discussões sobre a natureza dos indígenas no período, atestando a sua natureza humana e a sua capacidade de serem cristianizados. Dessa forma, assumindo que os indígenas eram de fato seres humanos que deveriam ser cristianizados e partindo da ideia de que todos os homens teriam se originado de Adão e Eva, colocava-se o problema teórico de como os indígenas teriam chegado à América, o qual constituía um sério problema para a teoria monogenista da origem da humanidade, dominante no período.

O jesuíta espanhol José de Acosta (1540-1600), em seu *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) formulou uma hipótese para a origem dos índios que se tornou amplamente discutida nos séculos posteriores. A questão da origem dos indígenas consistia, para o autor e

para outros religiosos da época, sobretudo em um problema de compatibilidade entre o relato bíblico e a existência de seres humanos e animais em terras tão remotas quanto o continente americano. De acordo com o texto bíblico, Noé teria reunido exemplares de todos os animais que viviam na terra, os quais teriam se multiplicado novamente após o dilúvio. Por consequência, assim como o problema da origem dos índios remetia à questão da genealogia bíblica, Acosta observou que, da mesma forma, a origem dos animais terrestres deveria ser explicada a partir de uma origem única. Acosta reconhecia a possibilidade de que seres humanos pudessem ter chegado ao chamado “Novo Mundo” através da navegação, e que consigo poderiam ter trazido animais que lhes pudessem servir, mas para o autor hipóteses deste gênero não explicavam a existência de animais que aparentemente não possuiriam nenhuma utilidade para os seres humanos. Dessa forma, Acosta foi levado a pensar que somente uma ligação terrestre entre a América e o chamado “Velho Mundo” ofereceria uma explicação plausível para a existência de homens e animais no continente americano¹. Assim, Acosta era cético em relação a hipóteses então recorrentes entre seus contemporâneos, como a de que os indígenas seriam descendentes de grupos humanos que teriam chegado por mar ou que teriam vindo a partir de continentes míticos, como o de Atlântida. No entanto, a hipótese proposta pelo jesuíta espanhol, de que os primeiros habitantes da América teriam migrado a partir da Ásia, pressupunha a existência de uma ligação entre os continentes asiático e americano que não era conhecida naquele período. Esta questão só foi esclarecida muito tempo depois, com a exploração mais sistemática do estreito de Bering por navegadores europeus no século XVIII, fazendo com que esta hipótese ganhasse mais força (TRIGGER, 2009, p. 115-116; KALIL, 2015, p. 154).

Citamos aqui o caso de Acosta para demonstrar que as genealogias bíblicas formaram uma parte importante da compreensão de intelectuais europeus sobre a origem e diversidade da humanidade no período anterior à Ilustração. Embora a autoridade do texto bíblico tenha contribuído para que o monogenismo se configurasse como um modelo dominante entre os intelectuais na Europa, dúvidas sobre a origem única da humanidade a partir de Adão e Eva

¹ Nas palavras de Acosta: “*La razón porque nos hallamos forzados a decir que los hombres de las Indias fueron de Europa o de Asia es, por no contradecir a la sagrada Escritura, que claramente enseña, que todos los hombres descienden de Adán, y así no podemos dar otro origen a los hombres de Indias. Pues la misma divina Escritura también nos dice, que todas las bestias y animales de la tierra perecieron, sino las que se reservaron para propagación de su género, en el arca de Noé. Así también es fuerza reducir la propagación de todos los animales dichos a los que salieron del arca en los montes de Ararat, donde ella hizo pie; de manera que como para los hombres, así también para las bestias, nos es necesidad buscar camino, por donde hayan pasado del viejo mundo al nuevo.*” (ACOSTA, 1999, n.p.)

passaram a ganhar mais força com o problema da origem dos povos americanos². A descoberta da América pelos europeus, assim, acarretou a problematização cada vez maior das genealogias bíblicas que compunham a teoria monogenista da origem da humanidade associada à tradição cristã.

De maneira diferente, no século XIX, quando houve um novo aumento no interesse sobre o tema da origem dos indígenas e de suas civilizações, observamos que a tradição cristã e os relatos bíblicos passam a ter uma importância menor. Ao considerar o desenvolvimento das sociedades a partir de estágios paralelos de desenvolvimento, modelos evolucionistas do período, por sua vez, viriam a propor que seria possível identificar em sociedades consideradas primitivas, como as dos africanos ou dos indígenas americanos, os estágios “menos avançados” do desenvolvimento cultural humano. Já o difusionismo surgiu como um modelo explicativo que buscava, não na evolução, mas na difusão de traços culturais e civilizacionais uma explicação para as diferenças culturais entre os povos. Evolução e difusão cultural não foram, entretanto, ideias incompatíveis, e ambos os conceitos foram utilizados para explicar a origem das grandes civilizações da Antiguidade, assim como as civilizações consideradas mais avançadas da América. Também assistimos no século XIX às tentativas de explicar a diversidade cultural em termos raciais, no qual a doutrina do arianismo desempenhou um papel central. Como veremos adiante, a hipótese hamítica foi um exemplo de uma tendência por parte de diversos intelectuais de recorrer às genealogias bíblicas – desta vez a partir de argumentos tidos como “científicos” – para apresentar uma origem externa para as civilizações consideradas mais avançadas do continente africano. Recorrendo à categoria dos “hamitas”, muitos autores, entre os quais se destaca Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), propuseram uma diferenciação racial entre os povos responsáveis pela criação de civilizações como Egito e Cartago e os demais povos do continente africano, que seriam considerados incapazes de desenvolvimento civilizatório.

Observa-se, assim, a persistência dos mitos de origem baseados nas genealogias bíblicas, e a hipótese hamita persistiu na historiografia até meados do século XX³. Houve, por

² León Poliakov (1974, p. 131) afirma que estas dúvidas remontam a um período bem anterior e que houve objeções até mesmo à ideia de que os textos sagrados corroborariam a ideia de que Adão teria originado toda a humanidade. O autor cita, por exemplo, exegetas judeus da Antiguidade e intelectuais islâmicos que, no período medieval, defenderam a ideia de múltiplas criações com argumentos semelhantes, como al-Masudi e al-Maqdisi. Esta ideia, no entanto, foi considerada uma forma de heresia na Europa cristã.

³ Como veremos mais adiante, debates sobre a suposta plausibilidade da hipótese hamítica e de suas conotações raciais ocorriam ainda em debates acadêmicos como os do simpósio organizado pela UNESCO em 1974, em que foram debatidas teorias sobre o povoamento do Egito antigo, a despeito de esta hipótese já ser considerada controversa por diversos acadêmicos da época.

outro lado, contestações a estes mitos de origem, notavelmente no século XIX, em que intelectuais negros passaram progressivamente a contestar o que consideravam uma historiografia enviesada e eurocentrada. Em reação a tais conceitos de civilização e cultura que conformaram a historiografia eurocêntrica, intelectuais afro-americanos buscaram refutar estas visões e “provar”, em um contexto de forte racismo, que os africanos eram efetivamente humanos e haviam desenvolvido culturas e civilizações que estavam entre as mais avançadas da Antiguidade. Esta literatura, que focava na contribuição dos africanos para o que era entendido como “civilização”, compõe uma tradição intelectual que foi chamada por alguns autores, como W.E.B. Du Bois, John Gibbs St. Clair Drake e Vincent Harding, de “*contributionist history*” ou “*vindicationism*”, a qual se desenvolveu principalmente no século XIX, quando a egiptologia se tornou um importante campo de disputas para diversos autores negros.

Nos Estados Unidos, a difusão do Islam entre a população afro-americana também esteve associada à criação de novos mitos de origem que contestavam as ideologias raciais responsáveis pela negação do passado da população negra. O Islam se difundiu de maneira muito peculiar nos Estados Unidos, principalmente pela imagem criada desta religião como a religião “original” do negro, um discurso que foi reforçado com a criação de grupos islâmicos e nacionalistas afro-americanos na primeira metade do século XX, como o *Moorish Science Temple of America* (MSTA) e a Nação do Islam (NoI). A formação destes novos discursos sobre a identidade afro-americana e o destaque da religião islâmica entre os afro-americanos no início do século XX não foram frutos de uma escolha aleatória, mas se deram em função do contexto histórico da época, no qual havia um forte racismo presente na sociedade e a persistência da ideia de que os africanos seriam “bárbaros” ou “selvagens”, destituídos de cultura e civilização. Assim, a religião islâmica, em suas mais variadas formas, tornou-se uma referência que adquiriu um significado relevante no contexto de luta contra o racismo da população afro-americana, que oferecia uma ressignificação de diversas narrativas comuns à época sobre a África e os africanos/afro-americanos.⁴ A ligação construída entre o Islam e o

⁴ É importante destacar que, historicamente, a literatura islâmica possui referências sobre a luta contra o racismo que se tornaram importantes na difusão do Islam entre a população negra nos Estados Unidos ao longo do século XX. Por exemplo, podemos citar a história de Bilal ibn Rabah, um dos companheiros do profeta Muhammad ibn Abdullah que se tornou uma figura muito importante no Islam afro-americano. Além disso, de acordo com Bernard Lewis (1992), as tensões raciais que ocorreram desde os primeiros séculos da expansão islâmica levaram ao desenvolvimento de uma literatura voltada à contestação dos discursos racistas contra os negros que existiram desde muito cedo na história das sociedades islâmicas e a refutação do mito da maldição hamítica. Por exemplo, podemos citar o autor Abu ‘Uthman ‘Amr ibn Bahr al-Kinani al-Basri, mais conhecido como al-Jahiz, que foi um estudioso de ascendência africana do século X nascido em Basra e autor da obra “O livro da superioridade dos negros sobre os brancos” (“*Kitabul-Fahr as-Sudan ‘ala al-Bidan*”). al-Jahiz, conhecido por

negro esteve associada à formação de um discurso que pregava uma origem afro-asiática dos negros nos Estados Unidos, uma ideia que esteve presente no pensamento afro-americano pelo menos desde o início do século XX. De acordo com esse discurso, propagado pelo MSTA e pela Nação do Islam, os afro-americanos teriam uma origem que se associava a grandes civilizações e à tradição bíblica. Além disso, dado o peso que o conceito de escala de desenvolvimento das civilizações ainda tinha na primeira metade do século XX, a associação com o Islam implicava em uma desassociação com os povos considerados “bárbaros” do continente africano, proclamando uma origem “civilizada” para os negros na América, que buscavam no Islam um discurso mais autêntico para a identidade negra. A história das grandes civilizações da América pré-colombiana surgiu, então, como mais um elemento na construção de novas identidades e mitos de origem afro-americanos a partir do início do século XX. Em um contexto histórico em que as teorias hiperdifusionistas sobre uma origem externa das civilizações americanas consideradas “mais avançadas” passou a encontrar grande repercussão entre o público leigo, surgiram discursos de que povos africanos, ou “mouros” muçulmanos do norte da África, teriam chegado ao continente americano no período anterior à escravidão e fundado ou influenciado o surgimento de grandes civilizações. As implicações que este discurso passa a ter, como veremos, são de que a origem dos afro-americanos deveria ser dissociada do período da escravidão, e de que a presença (e o direito à presença, soberania e cidadania) dos afro-americanos seria, portanto, anterior ao dos europeus na América.

Entender todo este contexto é necessário para que se possa compreender como se deu o processo de releitura e criações de novos discursos sobre a identidade afro-americana que absorveram elementos da literatura acadêmica produzida desde o século XIX sobre as sociedades indígenas, especialmente de autores hiperdifusionistas que relacionaram a origem das civilizações da América pré-colombiana ao “Velho Mundo”. Buscaremos demonstrar, nesta dissertação, que as teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana e as teorias que relacionam as origens dos indígenas aos afro-americanos possuem uma lógica própria dentro da história afro-americana e não devem ser entendidos como uma mera reabilitação de teorias hiperdifusionistas anteriores. Embora tenham existido autores africanos que publicaram sobre o tema, essas teorias e o fenômeno de sua popularização nos Estados

ser um autor satirista, enumera uma série de exemplos que servem para contestar e ironizar os discursos sobre a suposta inferioridade das pessoas negras. Outro exemplo é a obra “Vitudes dos Negros e Abissínios” (“*Tanwirul-Ghabashi Fi Fadhlis-Sudan Wal-Habashi*”), do autor bagdadí Abu al-Faraj Ibn al-Jawzi, do século XII, em que o autor reúne diversos argumentos para refutar a suposta maldição hamítica e os discursos racistas que dela derivaram. Cf. LEWIS, 1992.

Unidos, principalmente devido ao afrocentrismo, relacionam-se com questões próprias do processo da história da integração da população afro-americana no país e da formação de discursos de identidade. Observamos que o tema está presente, pelo menos, desde a década de 1920, no clássico livro *Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire* (1926), da autora afro-americana Drusilla Dunjee Houston, e no *Circle Seven Koran* (1927), do líder islâmico nacionalista negro conhecido como Noble Drew Ali. Ambos os autores relacionaram a origem dos indígenas ao mítico continente de Atlântida, recorrendo a conceitos de civilização e cultura que ainda eram comuns no período. O tema é discutido ainda por vários autores posteriores e, a partir da década de 1960, esteve presente em obras de diversos autores associados ao afrocentrismo. Entre os afrocentristas, ganhou destaque a obra do guianês Van Sertima, que publicou dois livros sobre o tema entre as décadas de 1970 e 1990, além de ter sido o organizador de uma coletânea intitulada *African Presence in Early America* (1992), que reuniu textos de diversos autores afrocentristas sobre a América pré-colombiana. Também a partir da década de 1960, o tema da presença de povos africanos nas Américas se tornou um tópico cada vez mais importante para grupos islâmicos afro-americanos, como a Nação do Islam, o *Moorish Science Temple of America*, *United Nuwaubian Nation of Moors* e *Washitaw de Dugdahmoundyah* e os *Five Percenters*. Observamos que, após a publicação de *They came before Columbus* por Van Sertima, ocorreu um encontro entre diversas ideias e visões sobre a origem dos indígenas e de suas civilizações e sua associação com os afro-americanos. Estas ideias estiveram presentes na cultura e na intelectualidade afro-americana e, neste contexto, Van Sertima se tornou uma referência central sobre o tema da presença africana na América pré-colombiana.

Percorreremos, ao longo dessa dissertação, um longo recorte temporal em que as teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana estiveram presentes na intelectualidade e na cultura afro-americana, pois a proposta deste trabalho é apresentá-las em um contexto histórico mais amplo, evitando a mera refutação ou desqualificação dessas teorias. Dividiremos a nossa dissertação em quatro capítulos, visando cobrir os diferentes períodos em que esta temática despertou a atenção de acadêmicos e como ela se manifestou na cultura afro-americana, analisando os diferentes contextos históricos e culturais no processo de evolução desse tema a partir do século XX.

Utilizando o conceito de “comunidades imaginadas”, cunhado pelo historiador Benedict Anderson (2008), buscaremos demonstrar que as diversas narrativas que relacionam a origem dos indígenas e suas civilizações aos afro-americanos associam-se a diferentes

discursos sobre a identidade afro-americana e servem para demonstrar de que formas os afro-americanos se imaginaram como comunidades, recorrendo a concepções variadas de nacionalidade, cidadania e identidade. Anderson propõe uma definição operacional do termo nação como: “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.” (2008, p. 32) Entretanto, é importante destacar que, de acordo com Stuart Hall (2003), as identidades que se formaram na chamada diáspora africana não podem ser plenamente compreendidas dentro dos limites impostos pela nação moderna. A própria ideia de diáspora, que ressignifica um termo que surgiu da história do povo judeu e metaforiza a experiência negra nas Américas, fornece uma ideia sobre como a formação de identidades negras esteve influenciado por experiências em comum compartilhadas por populações de origem africana que transcendem as fronteiras dos países modernos. Assim, como destaca Hall (2003, p. 36): “[...] é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação.” Conforme o autor, esta formação de identidades trans-nacionais se relaciona com o que Paul Gilroy chamou de “Atlântico Negro”, ou seja, uma rede cultural própria da modernidade sobre a qual se construíram laços entre as diversas culturas negras em ambas as margens do Atlântico, para a qual o autor utiliza a metáfora de um navio: “Decidi-me pela imagem de navios em movimento pelos espaços entre a Europa, América, África e o Caribe como um símbolo organizador central para este empreendimento e como meu ponto de partida.” (GILROY, 2001, p. 38) Dessa forma, referimo-nos à cultura afro-americana, ou cultura negra, de forma mais ampla, como determinados aspectos caracterizados pela sua ligação com as identidades culturais negras e que venham a formar parte uma ou mais culturas afro-americanas nas Américas. Ou seja: “O agenciamento das experiências e tradições próprias das populações negras, as quais se traduzem no seu estilo, seu corpo, sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica produção de contranarrativas.” (DOMINGUES, 2011, pp. 414-415)

Assim, um ponto importante para a nossa investigação e que passa pelos discursos sobre a identidade negra nas Américas é o papel crucial que a África passa a desempenhar na construção dos variados discursos de identidade presentes nas culturas afro-americanas. Nas Américas reuniram-se diferentes povos e culturas, de forma que as culturas que aqui se formaram são o resultado da interação cultural de populações de diferentes origens. Entretanto, a África continuou como um elemento importante na formação das culturas negras, não necessariamente pela sobrevivência de traços culturais oriundos do continente

africanos que teriam permanecido imutáveis ao longo dos séculos, mas principalmente pelas formas que ela foi vista e reinventada na formação de narrativas e identidades culturais. Como explica Hall (2003), a África é uma construção recente que se refere a uma enorme variedade geográfica, cultural e linguística, mas cuja imagem é marcada principalmente pela história do tráfico de escravos. Esta experiência comum da escravização nas Américas ultrapassou os limites geográficos das nações modernas, impactando a forma como as populações negras nas Américas passaram a ver a si mesmas e se imaginarem como comunidades. Veremos que a forma como os afro-americanos se imaginaram como comunidades esteve frequentemente associada a uma ideia de solidariedade racial baseada nesta experiência em comum, na qual a África se tornou um elemento central.

Observaremos, desta forma, que a temática que analisamos neste trabalho se manifestou a partir das diversas maneiras pelas quais a África foi reinventada a partir de discursos sobre as identidades afro-americanas, mostrando diferentes visões de uma “África metafísica”, conforme as palavras de Michael Muhammad Knight (2020), que a localizam a partir de referenciais múltiplos, como o Egito faraônico, as religiões africanas, o Islam em suas mais diversas formas e até mesmo a América pré-colombiana: “Ao longo do século XX, a África metafísica desenvolveu-se como uma tradição de geografias sagradas e genealogias encantadas, afirmando a negritude como um dom e destino espiritual únicos” (KNIGHT, 2020, p. 9, tradução nossa).

Neste trabalho, analisaremos diferentes formas de discursos, não nos restringindo apenas àqueles que foram veiculados em ambientes acadêmicos, mas incluindo ainda outros meios pelos quais podemos observar que houve a produção mais ou menos significativa sobre o tema da presença de povos africanos na América pré-colombiana e que se enquadrem nos parâmetros que estabelecemos aqui para a nossa observação, ou seja, de narrativas ou teorias que se inseriram em processos de formação de identidades culturais ao longo da história do pensamento afro-americano a partir do início do século XX, com especial atenção a intelectuais e movimentos negros nos Estados Unidos, onde observamos que houve a maior produção de narrativas nesse sentido. É importante ressaltar que estas narrativas obtiveram maior circulação e importância entre públicos anglófonos durante todo o período analisado, principalmente entre a população afro-americana dos Estados Unidos, onde a nossa análise estará focada na maior parte do curso desta pesquisa. As principais fontes a que recorreremos neste trabalho são fontes bibliográficas cujas datas vão desde os anos de 1926 até os dias de hoje – dada a relevância que o tema continua a ter atualmente –, entre livros e artigos

acadêmicos de autores afro-americanos e africanos, mas também incluímos fontes digitais e imagens, principalmente para períodos mais recentes. Incluímos também referências a períodos anteriores, de forma a conectar o nosso tema em um quadro mais geral das representações da África e da América na historiografia desde o século XIX, o que é algo de suma importância para entendermos que determinados posicionamentos de intelectuais hoje associados ao afrocentrismo fazem parte de uma tradição intelectual afro-americana bem mais antiga.

No primeiro capítulo, faremos uma exposição panorâmica da história recente dos estudos antropológicos, arqueológicos e históricos das sociedades indígenas e africanas, incluindo os debates sobre os possíveis contatos entre as civilizações da América e do “Velho Mundo”, e como eles se relacionam com a construção de contranarrativas por intelectuais negros desde o século XIX, e que, no século XX, passaram a incluir teorias sobre a presença de povos africanos na América pré-colombiana. Nossa intenção neste capítulo será demonstrar como as discussões sobre os conceitos de raça, cultura, língua e civilização contribuíram para a construção de determinadas visões sobre os continentes africano e americano, as quais tiveram uma grande influência na história intelectual afro-americana. No segundo capítulo, analisaremos mais detalhadamente o afrocentrismo e os discursos islâmicos dentro do contexto da história afro-americana, apresentando também de que maneiras a América pré-colombiana surgiu a partir destas diferentes formas de identidade afro-americana. No capítulo seguinte, trataremos dos debates suscitados pelos autores afrocentristas a partir da década de 1960, com especial atenção à obra de Van Sertima e seus críticos acadêmicos, incluindo ainda outros autores que publicaram obras sobre o tema. No capítulo final, nossa atenção estará voltada para as formas como as narrativas que associam a origem dos índios aos afro-americanos estiveram presentes na cultura afro-americana a partir da década de 1980. Dedicaremos este último capítulo para uma análise das narrativas construídas por grupos religiosos alternativos, como as chamadas religiões “alíitas”, as quais mantiveram muitos aspectos da doutrina desenvolvida por Drew Ali na primeira metade do século. Além disso, buscaremos demonstrar como houve um encontro entre diversas narrativas presentes na cultura e na intelectualidade afro-americana, contribuindo para uma ampla popularização das teorias de Van Sertima para além do ambiente acadêmico.

A nossa proposta é a de analisar a produção de narrativas sobre a origem dos índios e de suas civilizações no pensamento afro-americano, a partir de diferentes maneiras pelas quais este tema se inseriu na história do pensamento afro-americano. Escolhendo este tema em

específico, que continua a despertar a atenção de intelectuais e pensadores nos dias atuais, buscaremos analisar as suas diversas manifestações na história do pensamento afro-americano e responder à questão de como e por quê este tema ganhou relevância ao longo do século XX. Dessa forma, nossa preocupação estará voltada principalmente para entender o que este tema representou nos diferentes contextos analisados, mais do que em realizar uma avaliação das teorias em si. Buscaremos demonstrar, ao longo dos próximos capítulos, que as diversas manifestações deste tema são meios úteis pelos quais podemos analisar os diferentes discursos que se construíram ao longo do tempo sobre a cultura e a identidade afro-americana nas Américas.

CAPÍTULO I – Raça, civilização e vindicacionismo na história intelectual afro-americana (séculos XIX e XX)

“The custom of these anthropologists is whenever a black man, whether he be Moroccan, Algerian, Senegalese or what not, accomplishes anything of importance, he is no longer a Negro. The question, therefore, suggests itself, ‘Who and what is a Negro?’ The answer is, ‘A Negro is a person of dark complexion or race, who has not accomplished anything and to whom others are not obligated for any useful service.’ ”

(Marcus Garvey apud MOSES, 1998, p. 188)

“Why, if someone of that type turns up among the Egyptian pharaohs is he classified ‘white’, but if he lived in Mississippi he’d be put in the back of the bus?”

(John Gibbs St. Clair Drake, 1991, p. 137)

Ao longo desta dissertação, analisaremos como um determinado tema – os possíveis contatos entre a África e a América pré-colombiana – se desenvolveu na cultura e na intelectualidade afro-americana em diversos momentos desde o início do século XX até os dias atuais. Nossa intenção não é abordar estas teorias por serem extravagantes ou demasiado controversas para serem discutidas no meio acadêmico, mas demonstrar que há uma lógica que torna possível entender como este tema ganhou cada vez mais relevância na cultura e na intelectualidade afro-americana nos Estados Unidos. É importante destacar que traçar a lógica que explica o surgimento deste tema e a sua expressão no meio acadêmico por muitos pensadores afro-americanos até os nossos dias é uma tarefa que exige, primeiramente, uma investigação sobre com quais os dilemas a intelectualidade afro-americana teve de lidar, desde o século XIX, em meio a lutas contra a segregação e pelos direitos civis da população negra.

É possível encontrar até mesmo antes do século XIX referências de intelectuais negros que já estavam desenvolvendo contranarrativas que se opunham ao entendimento eurocêntrico da história da África e dos africanos. Wilson Jeremiah Moses (1998), por exemplo, enumera exemplos e demonstra a existência de uma historiografia desenvolvida por intelectuais negros desde o século XVIII, que denominou “historiografias de declínio e progresso” da história negra, e que demonstravam uma resistência à ideologia de supremacia branca. Ao longo do século XIX, diversos intelectuais negros passaram a se interessar pela egiptologia e defender que o antigo Egito era uma civilização negra, em oposição a uma parte da literatura europeia que considerava que os negros não possuíam história nem haviam constituído civilizações no passado.

Como veremos ao longo do capítulo, a historiografia eurocêntrica do século XIX buscou estabelecer a inferioridade dos africanos através de uma variedade de argumentos, recorrendo, por exemplo, a genealogias bíblicas e definições raciais pseudocientíficas. A contribuição dos africanos para o que era entendido como civilização passou, então, a ser um tema relevante na pauta de nacionalistas negros e pan-africanos, de forma a contestar as narrativas eurocêntricas dominantes. De acordo com Kevin Michael Foster (1997), o acadêmico afro-americano W. E. B. Du Bois (1868-1963) cunhou o termo “vindicacionismo” nos últimos anos do século XIX para descrever uma tendência historiográfica que visava criticar o racismo e que via a necessidade de demonstrar a contribuição da raça negra para o mundo. Esta tendência não se limitou à historiografia, mas esteve presente ainda na literatura afro-americana pelo menos desde a época da Guerra Civil Americana (1861-65) e refletia um esforço de contestação de uma série de práticas racistas anti-negras, desde a escravização até a segregação e as políticas de eugenia, que eram constantemente justificadas por meio de argumentos supostamente “científicos”. A agenda de intelectuais vindicacionistas, assim, era uma complexa tarefa que envolveu a assimilação de determinados aspectos das ciências Ocidentais, junto a formas de contestação que nem sempre se davam no nível metodológico, mas se inseriam nos debates da época (FOSTER, 1997).

Os conceitos de civilização e cultura formavam um eixo central nas visões desses autores, e continuariam a ser importantes nos períodos posteriores, estando profundamente associadas às diversas teorias sobre a presença de povos africanos na América propostas por acadêmicos afro-americanos ao longo de todo o século XX e nos dias atuais. Nesse capítulo, buscaremos demonstrar como debates amplos nas Ciências Humanas influenciaram a visão desses intelectuais e como foram construídas contranarrativas por intelectuais negros a partir

de uma reação aos conceitos de civilização e cultura associados a macro-narrativas eurocêntricas.

1. A doutrina do arianismo e a hipótese hamítica

Os mitos de origem mais comuns na Europa, até o século XIX, se baseavam no relato bíblico da origem única dos homens a partir do casal original e, seguindo as genealogias bíblicas, atribuíram as diferenças entre os povos às distinções relacionadas às linhagens dos filhos de Noé, baseando-se na passagem: “Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. São eles os três filhos de Noé; e deles se povoou toda a terra.” (ALMEIDA, 2014, Gn. 9, 18-19) Dessa forma, havia uma tendência amplamente disseminada a se atribuir a origem dos europeus a Jafé, a dos asiáticos a Sem, e dos africanos a Cam. Os últimos eram considerados condenados à servidão, segundo uma interpretação de que Noé os teria amaldiçoado: “[...] Maldito seja Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos.” (ALMEIDA, 2014, Gn. 9, 25) Embora a suposta maldição presente no texto fosse direcionada a Canaã, um dos filhos de Cam, houve uma forte tendência a considerar que esta se estenderia a todos aqueles considerados como os descendentes de Cam, os quais seriam, de acordo com os mitos de origem da época, os africanos.

As explorações marítimas europeias ao longo dos séculos XV e XVI levaram os europeus a terem contato com sociedades tribais e não cristãs que desconheciam a metalurgia em diversas regiões do mundo. A descoberta da América pelos europeus levantou numerosos debates sobre a origem da humanidade e sobre a diversidade cultural humana. A existência de povos considerados em estágio inferior de desenvolvimento levou, inicialmente, à confirmação de uma noção presente na Europa desde a Idade Média de que tais sociedades teriam se degenerado moral e socialmente. Esta explicação “degeneracionista”, influenciada pela mentalidade cristã do período, foi contraposta principalmente pela visão evolutiva da história humana e pela ideia de progresso, que ganharam força no século XVIII a partir da filosofia da Ilustração e com a força atingida pelo modelo evolucionista no século XIX (TRIGGER, 2009, pp. 92-99).

León Poliakov, por sua vez, em seu *The Aryan Myth* (1974) afirma que teorias baseadas nos relatos bíblicos passaram a ser fortemente questionadas a partir do século XVIII, como consequência da Ilustração, e aqueles que questionaram a unidade da raça humana já não recorriam aos textos bíblicos para comprovar as suas hipóteses, mas apresentavam seus

argumentos como se fossem verdades científicas (1974, p. 175). O autor demonstra, por exemplo, como grandes figuras do Iluminismo, como Buffon, Voltaire, David Hume e Immanuel Kant, contribuíram significativamente para a constituição das hierarquias raciais que se estabeleceriam em bases pretensamente científicas no século seguinte. A autoridade cada vez menor das Escrituras e a crescente secularização da Europa que se observou a partir do século XVIII resultaram na criação de novas genealogias, no qual se insere a doutrina do arianismo, a qual atingiu grande popularização na Europa: “Quando, entre as ruínas do antigo regime, Adão morreu como ancestral universal, primeiro cientistas e depois filósofos filiaram povos cristãos a outros patriarcas, e estes não eram mais bíblicos, mas indianos (POLOAKOV, 1974, p. 327, tradução nossa).”⁵

O século XVIII, na Europa Ocidental, marcou um período de ascensão do nacionalismo e de declínio dos modos de pensamento religiosos, num contexto em que a consolidação de línguas vernáculas por meio da imprensa desempenhou um papel importante. De acordo com Benedict Anderson (2008), o desenvolvimento da tecnologia tipográfica na Europa, desde a Reforma Protestante, contribuiu para a construção de idiomas vernáculos normatizados pela gramática e pela sintaxe, e em número limitado e adequado para a expansão capitalista. Essas línguas impressas tornaram possível que leitores se compreendessem mutuamente e tomassem consciência do número grande e, ao mesmo tempo, limitado de falantes de determinada língua, contribuindo para que os seus falantes se enxergassem cada vez mais como comunidades imaginadas. Além disso, a língua impressa proporcionava às línguas um estado de maior estabilidade e de menos mudanças no decorrer do tempo, conferindo a essas comunidades certa noção de antiguidade por meio de suas línguas. Esta “revolução lexicográfica” na Europa teria sido, então, uma das responsáveis por difundir a ideia de que as línguas seriam propriedades pessoais de seus falantes entendidos como comunidades imaginadas. (ANDERSON, 2008, pp. 79-81)

O problema da origem das línguas europeias relacionava-se com a questão da origem da humanidade, de forma que os estudos linguísticos alcançaram grande importância no século XIX. Havia uma tendência antiga na Europa que considerava o hebraico como a língua original de Adão, a qual teria originado as demais línguas do mundo. Alguns autores, como

⁵ No original consultado: “*When, among the ruins of the ancien régime, Adam died as a universal ancestor, first scientists and then philosophers affiliated Christian peoples to other patriarchs, and these were no longer Biblical but Indian.*” (POLIAKOV, 1974, p. 327)

Leibniz (1646-1716)⁶, criticaram essa ideia e tentaram estabelecer divisões linguísticas, nas quais as línguas europeias eram normalmente identificadas como do ramo jafético, seguindo as genealogias bíblicas. Entretanto, ainda que se reconhecesse a similaridade entre as línguas europeias, não havia um consenso sobre a denominação de sua família linguística⁷. Por outro lado, a busca de novas genealogias que identificavam a origem dos europeus no Oriente e o descobrimento da família das línguas indo-europeias foram dois elementos que marcaram o desenvolvimento da doutrina do arianismo na Europa. (POLIAKOV, p. 188-189; KALIL, pp. 230-231).

De acordo com Poliakov (1974, pp. 189-190), similaridades entre palavras de línguas europeias e asiáticas já haviam sido verificadas por alguns europeus desde o século XVI⁸, com o estabelecimento de europeus na Índia. Entretanto, a descoberta da família linguística indo-europeia normalmente é atribuída ao polímata britânico William Jones no século XVIII. Este intelectual, que era um funcionário da Companhia das Índias Ocidentais e considerado “fundador do orientalismo”, propôs em 1788 a existência de uma língua anterior que havia originado o grego, o latim e o sânscrito, a partir das similaridades encontradas por ele no período em que estudou esse idioma⁹. (SAID, 1996, p. 86) No século XIX, a descoberta de Jones já havia se difundido entre a intelectualidade europeia, e o filólogo do romantismo alemão Friedrich Schlegel deu um passo a mais ao deduzir das semelhanças linguísticas uma relação de raça, criando assim uma associação entre raça, cultura, civilização e língua que produziria fortes implicações na maneira como a variedade cultural humana passou a ser compreendida no período. (KALIL, 2015; POLIAKOV, 1974)

Por volta da segunda metade do século XIX, a doutrina do arianismo já havia sido estabelecida como um consenso científico na Europa, e os estudos linguísticos alcançaram um

⁶ Leibniz acreditava que a língua falada por Adão teria sido mais próxima do alemão que das línguas semitas, proposição que se associava a um folclore que existia desde o período medieval entre as populações germânicas de que a língua original de Adão teria sido o alemão (POLIAKOV, 1974, pp. 76-95).

⁷ Embora o termo “indo-europeu” seja largamente utilizado nos dias de hoje em muitos países, Poliakov (1974, p. 189) afirma que ainda não há um consenso absoluto sobre a nomenclatura do ramo linguístico: “*This difficulty has not been wholly overcome in our time, since in Germany the expression indo-germanisch is still used to indicate the languages which elsewhere are known as Indo-European.*”

⁸ Poliakov (1974, p. 189) menciona, por exemplo, o viajante italiano Filippo Sassetti, que teria descrito esta relação de similaridade já em 1587.

⁹ De acordo com Jones: “O idioma sânscrito, qualquer que seja a sua antiguidade, tem urna maravilhosa estrutura: mais perfeito que o grego, mais abundante que o latim e mais requintadamente refinado que ambos. tem. contudo, com eles urna afinidade mais forte, tanto nas raízes dos verbos como nas formas gramaticais, que o que poderia ter sido produzido por acidente; tão forte, de fato, que nenhum filólogo poderia examinar os três sem considerá-los como originários da mesma fonte comum.” (apud SAID, 1996, p. 86)

grande prestígio. Na Alemanha, em especial, este novo mito de origem que se constituía foi utilizado para desvincular a origem dos povos germânicos dos judeus. O arianismo também teve implicações importantes sobre o domínio colonial exercido pelo império britânico na Índia. De acordo com Poliakov (1974, pp. 256-257), o mito do arianismo fundava-se em duas suposições: de que os europeus seriam membros de uma raça chamada ariana e que esta teria suas origens no continente asiático. Embora esta formulação desvinculasse os europeus dos judeus, a ideia de uma origem asiática se apresentava problemática e não era universalmente aceita. Edward Said, por outro lado, em sua obra *Orientalismo* (1996) descreve que o Oriente no qual se buscavam as origens arianas dos europeus era um Oriente imaginado, pertencente a um passado clássico idealizado, enquanto o Oriente real adquiria uma conotação negativa, representado pela presença do Islam e dos semitas, os quais eram alvos de preconceitos e racismos¹⁰. Neste contexto, embora houvesse na Europa um preconceito muito anterior contra os semitas e outros orientais, os estudos linguísticos e a associação entre raça e língua de Schlegel fundaram as bases de um racismo que se estabelecia em bases pretensamente científicas através dos estudos linguísticos. (SAID, 1996, p. 108)

O intelectual francês Joseph Arthur de Gobineau foi um grande expoente da doutrina do arianismo. Em seu *Inequality of Human Races*, publicado entre os anos 1853-55, Gobineau argumentava, seguindo a cronologia bíblica, que a raça branca teria surgido na Ásia e teria se dividido em três ramos: os semitas, os hamitas e os jafetitas, sendo os últimos os futuros arianos que habitariam a Europa e teriam sido os responsáveis pela criação de civilizações em diversas regiões do mundo:

Devemos, é claro, reconhecer que Adão é o ancestral da raça branca. As escrituras evidentemente devem ser assim compreendidas, pois as gerações que dele derivam certamente são brancas. Com isto sendo admitido, não há nada que mostre que, na visão dos primeiros compiladores das genealogias adamitas, aqueles fora da raça branca foram contados como parte da espécie. Nenhuma palavra é dita sobre as raças amarelas, e é apenas uma interpretação arbitrária do texto que nos faz considerar o patriarca Ham como negro. É claro que os tradutores e comentaristas, ao chamarem Adão de ancestral comum de todos os homens, tiveram de incluir entre seus descendentes todos os povos que viveram desde sua época. Segundo eles, as nações européias são descendentes de Japhet, deste lado, a Ásia foi ocupada pelos semitas e as regiões da África pelos hamitas, que são, como eu disse, sem razão considerados de origem negra. Todo o esquema se encaixa admiravelmente - para

¹⁰ Said (1996, p. 108), além disso, critica Poliakov pela ausência de menção, em seu livro *The Aryan Myth* (1974), de que os semitas dos quais os arianistas descreviam como inferiores não eram apenas os judeus, mas também os muçulmanos.

uma parte do mundo. Mas e a outra parte? É simplesmente deixada de lado. (GOBINEAU, 1915, p. 118)¹¹

Gobineau hesitou em contradizer a teoria monogenista bíblica e contrariar a interpretação religiosa da Igreja, mas expressou a sua propensão a crer que a raça branca teria uma origem diferente das outras¹². É possível observar uma importante mudança na formulação da categoria dos hamitas no seu texto, a qual difere da visão religiosa da maldição de Noé que havia permanecido dominante por muito tempo para explicar a origem dos negros e para justificar a escravização africana. Para Gobineau, os hamitas não teriam sido originalmente negros, mas uma divisão da raça branca que teria habitado regiões da África e se degenerado com a mistura racial (POLIAKOV, 1974, PP. 233-238). Em sua visão, os negros, na verdade, não teriam sido responsáveis pela criação de nenhuma civilização avançada, e a civilização egípcia, por sua vez, teria sido fundada por uma colônia de arianos que havia se estabelecido ao norte da África¹³.

A hierarquização racial e a identificação de uma origem externa ao continente africano para a civilização egípcia proposta por Gobineau, refletem abordagens comuns entre intelectuais europeus frente às novas descobertas arqueológicas nas regiões sob o domínio colonial. Por exemplo, nas expedições às ruínas de Palenque que ocorreram ao final do século XVIII não era rara a proposição de uma identificação diferente para os construtores das ruínas que os opunha aos índios considerados primitivos. Algumas expedições foram organizadas no período, nas quais seus integrantes apontaram a possibilidade de que aqueles monumentos indicariam a presença no continente americano de povos do chamado “Velho Mundo”. A

¹¹ No original consultado: “We must, of course, acknowledge that Adam is the ancestor of the white race. The scriptures are evidently meant to be so understood, for the generations deriving from him are certainly white. This being admitted, there is nothing to show that, in the view of the first compilers of the Adamite genealogies, those outside the white race were counted as part of the species at all. Not a word is said about the yellow races, and it is only an arbitrary interpretation of the text that makes us regard the patriarch Ham as black. Of course the translators and commentators, in calling Adam the common ancestor of all men, have had to enrol among his descendants all the peoples who have lived since his time. According to them, the European nations are of the stock of Japhet, hither Asia was occupied by the Semites, and the regions of Africa by the Hamites, who are, as I say, unreasonably considered to be of negro origin. The whole scheme fits admirably together-for one part of the world. But what about the other part? It is simply left out.” (GOBINEAU, 1915, p. 118)

¹² Como aponta Poliakov, Gobineau assume um posicionamento ambíguo em relação ao monogenismo: “In his eyes, an abyss divided this “Adam” from the black and yellow races which he thought were indigenous to Africa and America respectively. In a word, he was a monogenist in theory and a polygenist in practice.” (POLIAKOV, 1974, pp. 234)

¹³ Gobineau compôs uma lista de origens das civilizações do mundo, no qual atribuiu à raça ariana a criação de diversas civilizações e afirmou que as outras raças não teriam criado civilizações autênticas por conta própria: “In the above list no negro race is seen as the initiator of a civilization. Only when it is mixed with some other can it even be initiated into one.” (GOBINEAU, 1915, pp. 211-212)

terceira expedição, comandada por Antonio del Río em 1787, foi responsável pela destruição de algumas ruínas, as quais são conhecidas apenas através das ilustrações feitas pelos seus integrantes. O relato de Fernando Gómez de Andrade, um representante da coroa espanhola que visitou as ruínas de Palenque em 1773 numa expedição pioneira, é exemplar a respeito deste tipo de abordagem. Em sua visão, as grandes construções da cidade maia não poderiam ser “coisas de índios”, por se tratarem de construções demasiado complexas para serem atribuídas aos povos indígenas (KALIL, 2015, pp. 167-168). Como veremos adiante, ao longo do século XIX foram propostas hipóteses das mais diversas para a origem das civilizações consideradas mais avançadas na América, especialmente pelos defensores das formas mais radicais do difusionismo.



Figura 1 – Ilustração das ruínas de Palenque por Ricardo Almendáriz, ilustrador que acompanhou a expedição de 1787.

Fonte: General Research Division, The New York Public Library (NYPL, 1822).

Em relação à África, houve uma tendência geral a partir do século XIX em se atribuir a criação da civilização egípcia à raça branca e negar a capacidade dos negros de construir uma “civilização” ou de terem uma história. Como apontamos anteriormente, Friedrich Hegel, grande referência do pensamento filosófico do período, por exemplo, defendeu, em seu

Filosofia da História, que a África seria um continente sem história, e que a parte setentrional do continente, onde tiveram lugar as civilizações cartaginesa e egípcia, seria uma extensão do Mediterrâneo e, por consequência, do mundo europeu e asiático, sem relação com a África Negra: “O Egito [...] não pertence ao espírito africano. Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que teve que ser apresentado aqui no limiar da história universal.” (2008, p. 88) O autor, assim, estabeleceu uma hierarquização entre os povos do continente africano atribuindo uma origem externa ao próprio continente para a civilização egípcia, ao passo que dividia os negros entre aqueles que eram islamizados e que seriam, por essa razão, considerados menos primitivos: “O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. [...] o maometismo parece ser a única coisa que traz a cultura, de certa forma, até os negros.” (2008, p. 84)

De acordo com o historiador Wilson Jeremiah Moses (1998, p. 89), a construção ideológica de Gobineau, que associava os hamitas bíblicos à raça branca, teria contribuído para o surgimento da hipótese hamítica, termo que designa uma tentativa por parte de muitos etnólogos, arqueólogos e historiadores nos séculos XIX e XX de demonstrar que os traços civilizacionais encontrados na África seriam devidos à raça branca, representada pelos hamitas. Esta misteriosa categoria, uma vez definida em termos raciais, carregava consigo a ideia de que certos traços culturais, linguísticos e civilizacionais não deveriam ser atribuídos aos africanos negros, pois possuiriam uma origem externa ao continente africano. Bruce G. Trigger (2009, p. 202) aponta que até meados do século XX, um grande número de acadêmicos utilizou esta categoria associada a uma dicotômica divisão racial entre “caucasoides” e “negroides” para propor que os hamitas teriam desempenhado um papel civilizador na África, e então teriam sido assimilados e degenerados por conta da miscigenação racial com as populações negras. Como destaca Howe (1998, p. 115), a hipótese hamita adquiriu contornos claramente difusionistas e pôde ser apropriada para fins racistas e colonialistas, tendo alguns notáveis propagadores, como o oficial britânico Harry H. Johnston, o etnólogo Charles G. Seligman e o principal representante da escola hiperdifusionista britânica, Grafton Elliot Smith¹⁴. Como vimos, tal abordagem se apresenta de maneira muito

¹⁴ É importante destacar que a hipótese hamítica foi criticada por muitos intelectuais africanos e afro-americanos, como W. E. B. Du Bois, Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, e foi completamente abandonada em meados do século XX no meio acadêmico. (Cf. CARDOSO, 1998, pp. 29-31; HOWE, 1998, pp. 115-121; MOSES, 1998, p. 89; TRIGGER, 2004, p. 134)

semelhante à de Gobineau e teve profundas implicações nas visões sobre o continente africano e suas sociedades.

2. Evolucionismo *versus* difusão cultural

As preocupações de Gobineau com a degeneração racial refletem ideias que estavam largamente difundidas entre intelectuais do século XIX referentes à hereditariedade e ao determinismo racial. Poliakov (1974, p. 136-137) aponta que uma ideologia racial baseada no determinismo imposto pela hereditariedade pode ser percebida na Europa já desde os decretos de pureza de sangue que estabeleciam a discriminação entre cristãos velhos e recém-convertidos na Espanha, após a Reconquista em 1492, expressa em uma terminologia religiosa cristã. Entretanto, a ideia de que haveria traços físicos, psicológicos e culturais que seriam biologicamente determinados veio a ser defendida na Europa através de um arranjo de argumentos totalmente diferentes a partir da Ilustração, e foi profundamente reforçada no século XIX com derivações atribuídas às teorias da evolução de Charles Darwin.

A publicação de *A Origem das Espécies* em 1859 e de *A Origem do Homem e a Seleção Sexual* em 1871 por Darwin foram, sem dúvida, eventos que marcaram as Ciências Humanas no século XIX. Darwin considerava as “raças humanas” como subespécies do gênero humano – algo intermediário entre raça e espécie¹⁵. Defendia também a ideia de que a seleção natural se realizaria através da sobrevivência de indivíduos mais aptos nas diferentes espécies, incluindo a humana – uma ideia que pôde ser facilmente apropriado para fins imperialistas e opressivos a partir de uma justificativa pretensamente científica¹⁶. A ideia de sobrevivência dos mais fortes (“*survival of the fittest*”), entretanto, não foi formulada por Darwin, e sim pelo antropólogo evolucionista britânico Herbert Spencer, e em muitos aspectos Darwin reproduzia em sua obra crenças que eram comuns em seu período e largamente difundidas nas ciências. A teoria darwinista, por outro lado, suscitou um reestabelecimento da relação entre o homem e a natureza, através da importância que passou a ser atribuída à dimensão biológica do ser humano e ao entendimento de que a hereditariedade determinaria qualidades mentais e morais nas “raças humanas”. (POLIAKOV, 1974, p. 283-299)

¹⁵ Darwin discutiu esse tema referente às “raças humanas” no sétimo capítulo de seu livro *Origem do Homem e a Seleção Sexual* (1974, pp. 199-247).

¹⁶ Poliakov (1974, pp. 298-299) menciona o uso desse discurso por governantes do século XIX e sua influência na doutrina do arianismo.

Com o desenvolvimento dos estudos arqueológicos na Europa no século XIX, surgiram também teorias que buscavam explicar o surgimento das civilizações indígenas consideradas mais avançadas e determinar os diferentes estágios de evolução das sociedades humanas na Europa e nas regiões sob o domínio colonial. A América, assim como a África, tornaram-se peças centrais nesse processo, pois ofereciam um “museu vivo” do que seriam os estágios primitivos da humanidade. O evolucionismo cultural, embora tenha precedido o darwinismo biológico, também foi influenciado pela tese proposta por Darwin a respeito da seleção natural e da evolução biológica, a qual ofereceu um subsídio teórico capaz de tornar o modelo evolucionista mais plausível e, além disso, estabelecia a antiguidade da espécie humana para além da cronologia bíblica. Em formas mais extremas, o modelo evolucionista levou à formulação de uma ideologia racial que considerava que os indígenas e os africanos seriam raças menos evoluídas da espécie humana, visão que conferia credibilidade científica à crença na desigualdade das “raças humanas” (TRIGGER, 2009, pp. 104, 146-170).

Desde o final do século XVIII, os Estados Unidos já possuíam uma tradição de pesquisa arqueológica sobre os povos indígenas muito influenciada pela perspectiva evolucionista. De acordo com Trigger, no contexto da expansão para o oeste, a extinção dos indígenas era considerada inevitável e o determinismo racial justificava a violação dos direitos e o extermínio dos indígenas: “Foi amplamente sustentado que os índios eram brutais, belicosos por natureza e biologicamente incapazes de um desenvolvimento cultural significativo.” (2009, p. 160)¹⁷ As descobertas de montículos construídos por antigas culturas indígenas, como as da região ao longo da bacia hidrográfica dos rios Ohio e Mississipi, entretanto, ofereciam uma evidência incômoda para essa visão. Inspirados pelo desejo nacionalista de atribuir ao país uma história antiga que pudesse rivalizar com a dos europeus, muitos antropólogos estadunidenses especularam que os montículos haviam sido construídos por uma cultura considerada mais avançada, suscitando diversas hipóteses sobre a origem dos povos que os construíram. Como não estavam dispostos a atribuir aquelas realizações aos indígenas contemporâneos que habitavam a região, associaram seus construtores a uma raça de construtores de montículos (“*Moundbuilders*”) que teriam sido exterminados pelos

¹⁷ No original consultado: “*It was widely maintained that the Indians were brutal and warlike by nature and biologically incapable of significant cultural development.*” (TRIGGER, 2009, p. 159)

indígenas contemporâneos “selvagens” que habitavam o território¹⁸ (TRIGGER, 2009, pp. 158-165).



Figura 2 – *Grave Creek Mound*, montículo funerário indígena localizado no estado americano da Virgínia Ocidental.

Fonte: Library of Congress (1848).

O evolucionismo cultural contou com grande prestígio ao longo do século XIX, para o qual contribuíram as ideias de progresso teleológico e de evolução da espécie humana, bastante difundidas no senso comum e no meio acadêmico, desde a Ilustração. Entretanto, também neste período, com a exploração sistemática e o conhecimento cada vez maior de outras regiões do mundo, a questão sobre a origem das civilizações passou a demandar uma resposta científica mais consistente que a teoria da evolução paralela das sociedades humanas, considerada cada vez mais incapaz de explicar as similaridades culturais entre diversas sociedades (RILEY et al, 1971, p. xi). Além disso, a visão evolutiva da história humana e a ideia de progresso associada à Ilustração enfrentaram um declínio, fazendo com que as mudanças culturais passassem cada vez mais a ser explicadas por meio da difusão e da ideia

¹⁸ Trigger cita a obra de Josiah Priest, *American Antiquities and Discoveries in the West* (1833), como exemplo de teses que postulavam a existência de uma raça civilizada perdida responsável pela construção dos montículos (2009, p. 160).

de modos de vida específicos de cada grupo étnico (DANIEL, 1963, p. 76; TRIGGER, 2009 p. 218).

Ao identificar nas regiões da Mesopotâmia e Egito estágios comuns do desenvolvimento da agricultura, metalurgia e outros traços civilizacionais que ligavam historicamente amplas regiões da Ásia, Europa e África, ganharam força os modelos explicativos que recorriam à ideia de difusão cultural (RILEY et al., 1971, p. xi). É importante ressaltar que os conceitos de evolução e de difusão não eram incompatíveis entre si na arqueologia, antropologia e história no século XIX. Estes dois modelos teóricos foram, juntos, os principais meios pelos quais era explicado o aparecimento de supostas semelhanças de traços culturais e civilizacionais em diferentes regiões do mundo. Contudo, as críticas do difusionismo sobre a impossibilidade de se estabelecer leis gerais para a evolução das sociedades contribuiu para o declínio do evolucionismo no início do século XX. (DANIEL, 1963 pp. 106-107; TRIGGER, p. 95).

Levando a ideia de difusão ao extremo, autores hiperdifusionistas negavam que houvesse um progresso natural inerente à história humana e defendiam que era improvável o aparecimento de uma determinada invenção mais de uma vez de forma independente. Desde meados do século XIX, é possível encontrar autores que explicavam a origem dos índios e de suas civilizações através de migrações, contatos e influências que os ligariam a antigas civilizações do “Velho Mundo”, identificando uma série de semelhanças culturais, linguísticas e de traços civilizacionais entre essas sociedades. Como exemplo, podemos citar os nomes de Charles Étienne Brasseur de Bourbourg e Augustus Le Plongeon. Estes dois autores recorreram a esquemas de caráter difusionista que estabeleciam hipóteses da existência de continentes míticos, como Mu e Atlântida, que seriam a chave para explicar as supostas similaridades entre sociedades da América e as do “Velho Mundo”.

O abade francês Brasseur de Bourbourg, que viajou para diversas regiões da América a partir de 1848, incluindo as ruínas de Palenque, propôs ao longo de sua vida hipóteses diferentes para a origem dos indígenas e das civilizações americanas. Kalil (2015, p. 220) relata que Bourbourg defendia que os povos indígenas teriam uma origem múltipla, no entanto, adotou inicialmente uma postura cética em relação às hipóteses sobre a existência do continente mítico de Atlântida, identificando uma origem asiática para algumas civilizações que se desenvolveram na América, como a dos astecas. Entretanto, em uma obra publicada em 1864, o autor passa a defender que, embora a hipótese fosse pouco aceita à época, a existência de Atlântida poderia ser comprovada pela existência de narrativas mitológicas em

civilizações de ambos os lados do Oceano Atlântico, como a asteca e a egípcia, que descreviam terras que haviam sido inundadas na Antiguidade.¹⁹ A existência de um antigo continente que ligasse a América à África, assim, poderia explicar as similaridades culturais e linguísticas que supostamente existiriam entre civilizações que pareciam mutuamente isoladas pelo oceano Atlântico.

Dessa forma, em algumas de suas obras, Brasseur de Bourbourg dá um passo além e sugere em diversos pontos de sua obra que o continente americano poderia ter originado um povo civilizador responsável por disseminar traços civilizacionais para o “Velho Mundo”: “Para sessenta pirâmides descobertas no Egito, haverá mil no México e na América Central: lá se encontrarão esculturas, livros, túmulos, monumentos de todos os tipos que lembrarão incessantemente o Egito, [...]” (BOURBOURG, 1864, 63, tradução nossa)²⁰.

Entretanto, Brasseur de Bourbourg persistiu em uma abordagem hierarquizadora que atribuía origens diferentes aos indígenas considerados civilizados e aqueles que seriam inferiores, demonstrando ainda uma tendência a atribuir uma origem não africana à civilização egípcia (KALIL, 2015, pp. 220-222; pp. 299-304). Por exemplo:

O estado de civilização “onde se encontravam os caribes, assim como os demais nativos das ilhas e das Guianas”, diz um autor haitiano, “não permite supor que fossem capazes de erguer monumentos da importância daqueles que foram encontrados enterrados em suas florestas. São vastas criptas escavadas na rocha, e paredes de longa extensão, em pedra seca ou apenas em terra. Outra raça, outros homens mais civilizados, teriam portanto ocupado estes países, em tempos remotos, e os índios da última época teriam sucedido à civilização e a estes povos extintos por não se sabe que revoluções! Esses primeiros ocupantes, de onde vieram? Eram aborígenes? Os estudiosos estão divididos sobre essas questões; elas são obscuras e inextricáveis.” (BOURBOURG, 1864, pp. 113-114)²¹

¹⁹ De acordo com o autor, apesar do desdém com que muitos autores trataram a hipótese do continente de Atlântida, as antigas tradições de algumas sociedades indígenas poderiam ajudar a esclarecer a sua existência: “*Malgré les sarcasmes que des écrivains se sont plu, au dernier siècle, à jeter sur le récit de l'Atlantide, il ne nous semble pas hors de propos de le rappeler ici en regard des traditions, conservées aux Antilles et sur les divers points du continent américain, au sujet des terres englouties anciennement dans les deux océans qui baignent les côtes de ce vaste continent.*” (BOURBOURG, 1864, p. 50)

²⁰ No original consultado: “*Pour soixante pyramides que l'on découvre en Égypte, on en aura mille au Mexique, et dans l'Amérique centrale: là, on trouvera des sculptures, des livres, des tombeaux, des monuments de toute espèce qui rappelleront sans cesse l'Égypte, [...]*” (BOURBOURG, 1864, 63).

²¹ No original consultado: “*L'état de civilisation «où les Caraïbes, aussi bien que les autres naturels des îles et des Guyanes, furent trouvés, dit un auteur haïtien, ne permet pas de supposer qu'ils étaient capables de construire des monuments de l'importance de ceux qu'on a découverts ensevelis dans leurs forêts. Ce sont de vastes cryptes creusées dans le roc, et des murailles d'une longue étendue, en pierre sèche ou seulement en terre. Une autre race, d'autres hommes plus policés, auraient donc occupé ces pays, dans des temps reculés, et les Indiens de la dernière époque auraient succédé à la civilisation et à ces peuples éteints par on ne peut savoir quelles révolutions! Ces premiers occupants, d'où venaient-ils? étaient-ils autochtones? Les savants sont partagés sur ces questions; elles sont obscures et inextricables.* » (BOURBOURG, 1864, pp. 113-114)

Embora a identificação da América como o ponto de origem da “civilização”, tal como foi sugerido por autores como Brasseur de Bourbourg e Le Plongeon, tivesse sido algo menos frequente entre os autores que recorreram ao conceito de difusão, seu texto exemplifica uma tendência de muitos acadêmicos que associavam o surgimento de civilizações na América pré-colombiana às civilizações do “Velho Mundo” através do conceito de difusão. Esta tendência ganhou força a partir do final do século, apesar de o evolucionismo ter continuado a ser a corrente dominante na antropologia até o início do século XX.

A corrente difusionista se desenvolveu em reação ao evolucionismo através de autores como Friedrich Ratzel, William J. Perry, W.H.R. Rivers, entre outros, para os quais a ideia de difusão, em suas várias nuances, era um conceito central para explicar a diversidade humana. Em sua forma mais extrema, o chamado hiperdifusionismo foi representado principalmente pelo acadêmico de origem australiana Grafton Elliot Smith (1871-1937), que deu prosseguimento a esta corrente na antropologia britânica e foi um crítico do modelo evolucionista. Smith propôs a hipótese de que o Egito teria dado origem a todos os traços civilizacionais e desenvolvimento cultural que teriam sido difundidos para diversas regiões do mundo, incluindo a América. Smith foi anatomista e egiptólogo e, em seu período de estadia no Egito, estudou as técnicas de embalsamento e mumificação que eram praticados pelos antigos egípcios, o que mais tarde contribuiu para compor sua tese de que estas práticas, assim como os demais traços de civilização em outras partes do mundo, teriam uma origem egípcia.

Considerando que o Egito seria a civilização mais antiga do “Velho Mundo” e que relações de difusão teriam inegavelmente ocorrido entre as civilizações antigas da Mesopotâmia, da Grécia e de Roma, as quais teriam culminado na civilização europeia moderna, Smith acreditava que o Egito teria sido a fonte de traços civilizacionais em todo o resto do mundo: “Pode-se demonstrar, portanto, com uma massa de evidências imensamente rica, a difusão de civilização por todo o Velho Mundo a partir de um único centro, que devia estar situado claramente no vale do Nilo.” (apud CASTRO, 2016, p. 34) Dessa forma, dois pontos principais que fundamentaram a tese de Smith merecem destaque: “[...] (a) que os elementos essenciais das antigas civilizações da Índia, da Ásia Ocidental, do arquipélago malaio, da Oceania e da América foram trazidos sucessivamente para cada um desses lugares por marinheiros [...] (b) que as estruturas altamente complexas e a cultura artificial que eles

espalharam no exterior foi derivada em grande parte do Egito [...]”. (SMITH, 1916, pp. 48-49, tradução nossa)²²

Em relação à América, o autor considerava que a civilização teria sido difundida a partir do Pacífico por populações melanésias e polinésias que teriam levado para o continente americano muitos aspectos da civilização originada no Egito, e que as diferenças entre a civilização Egípcia e as civilizações americanas se explicariam pelo rumo tomado pelo processo de difusão:

Além disso, as únicas adições feitas a esses costumes em seu trânsito através do Pacífico foram traços característicos de práticas melanésias e polinésias. Em vez de reduzir a contundência da identidade, essas adições triviais fornecem impressionante corroboração, não somente da fonte original da inspiração, mas também do caminho tomado pelos antigos marinheiros responsáveis pela introdução no Novo Mundo dos germes de sua civilização característica. É completamente inadequado supor que os marinheiros polinésios – que vasculharam muitos milhares de quilômetros no Pacífico com tal meticulosidade que não deixaram escapar nem as menores ilhotas – não desembarcassem repetidas vezes na costa da América durante dez séculos ou mais. Como poderia o povo que encontrou o Havaí, a ilha de Páscoa e a Nova Zelândia não descobrir o vasto continente que se estendia de polo a polo? (SMITH apud CASTRO, 2016, pp. 36-36)

Smith foi uma grande influência para outros autores que buscaram comprovar supostos contatos entre as civilizações do “Velho Mundo” e a América-pré-colombiana. Entretanto, a ideia de difusão ao extremo logo perdeu espaço no âmbito acadêmico. Além disso, como discutiremos a seguir, a grande influência das pesquisas antropológicas de Franz Boas e suas críticas ao evolucionismo e ao hiperdifusionismo também contribuíram para o declínio dessas duas correntes, que se tornaram minoritárias a partir da segunda década do século XX.

3. Franz Boas e a antropologia na América do Norte

A contribuição teórica dos estudos do antropólogo alemão Franz Uri Boas (1858-1942), considerado um dos fundadores da antropologia moderna, representou uma inovação extremamente relevante na abordagem sobre as sociedades da África e da América, especialmente através de sua noção de relativismo cultural. De origem judaica, Boas deixou a

²² No original consultado: “[...] (a) that the essential elements of the ancient civilizations of India, Further Asia, the Malay Archipelago, Oceania, and America were brought in succession to each of these places by mariners [...] (b) that the highly complex and artificial culture which they spread abroad was derived largely from Egypt [...]”. (SMITH, 1916, pp. 48-49)

Alemanha em um período de crescente nacionalismo e antissemitismo, indo para os Estados Unidos, onde se tornaria um acadêmico de grande influência na antropologia americana. Era um crítico de diversos determinismos e conferiu especial importância ao conceito de cultura na diferenciação entre as sociedades humanas, sendo um notável crítico de teorias racistas disseminadas em sua época tanto no senso comum quanto no ambiente acadêmico. Em 1906 – período em que a segregação racial nos Estados Unidos restringia seriamente os direitos civis da população afro-americana – Boas tentou criar um *African Institute*, que teria por objetivo demonstrar que a condição do negro no país não era racialmente determinada, mas um produto de causas sociais. (CASTRO, 2004, pp. 7-23)

No final do século XIX, as ideias de evolução biológica propostas por Darwin sobre a evolução das espécies e do gênero humano exerciam uma grande influência sobre a antropologia e o evolucionismo continuava como o modelo explicativo dominante. Em um texto intitulado *As limitações do método comparativo*, de 1896, Boas criticou diversos aspectos deste modelo, chamado pelo autor de “novo método” ou “método comparativo”, o qual buscava descobrir leis universais que regeriam o desenvolvimento e a evolução das sociedades humanas. O autor apontava que a premissa básica do evolucionismo era a ideia de que as similaridades culturais entre sociedades seriam uma prova de que o intelecto humano se desenvolveria da mesma maneira em lugares diferentes, de forma que as sociedades teriam de passar pelos mesmos estágios, que seriam idênticos em todos os lugares. Entretanto, a principal falha deste método era ignorar que aspectos aparentemente semelhantes em culturas diferentes poderiam se desenvolver por razões diversas e não relacionadas. Utilizando, entre outros exemplos, o uso de máscaras presente em diversas culturas, Boas demonstrou como razões distintas poderiam levar a uma prática que seria apenas aparentemente semelhante.²³ (BOAS, 2004, pp. 25-33)

Assim como Boas criticava a interpretação das similaridades culturais para provar que estas se deviam a supostas leis de evolução uniforme das sociedades humanas, o autor também criticou o uso dessas similaridades como evidência para sugerir hipóteses de difusão em larga escala. Boas reconhecia o conceito de difusão cultural na antropologia, que permitia a identificação de causas históricas comuns que levariam ao desenvolvimento de determinadas práticas e costumes em uma dada cultura. Este método, chamado pelo autor de

²³ De acordo com Boas (2004, p. 30): “Aqui reside a falha no argumento do novo método, pois essa prova não pode ser dada. Até o exame mais superficial mostra que os mesmos fenômenos podem se desenvolver por uma multiplicidade de caminhos.”

“método histórico”, permitia que se construísse a história das culturas colocadas como objeto de estudo. Entretanto, para ele, a forma de aplicação do conceito de difusão deveria se restringir a áreas geograficamente bem delimitadas, onde relações históricas entre culturas pudessem ser bem observadas. Dessa forma, era também um crítico dos métodos do hiperdifusionismo, que considerava obsoletos, e defendia que o chamado “método histórico” seria mais adequado: “De certo, sua maneira de proceder não é mais a dos primeiros tempos, quando similaridades superficiais entre culturas eram consideradas provas de relacionamento entre elas, embora o método reconheça devidamente os resultados obtidos pelos estudos comparativos.” (BOAS, 2004 p. 34)

Boas era um crítico dos determinismos raciais e biológicos, e citou a utilidade do método da psicanálise de Freud para demonstrar que características mentais não eram herdadas biologicamente, embora tenha mantido algumas ressalvas. De acordo com Poliakov, Freud – outro acadêmico de origem judaica – conduziu teorias que contribuíram profundamente para combater a ideia de que características mentais seriam herdadas biologicamente, e seus estudos se desenvolveram em reação ao mito do arianismo. Enquanto o Ocidente havia testemunhado, com Darwin, o estabelecimento de uma conexão com a natureza a partir da qual o homem se tornaria determinado biologicamente, Freud contribuiu para o rompimento do vínculo que tornava a natureza determinante das diferenças culturais e psicológicas: “A ruptura com a ‘natureza’ que isso sugere se tornou, ou talvez mais uma vez se tornou, fundamental.” (POLIAKOV, 1974, p. 287, tradução nossa)²⁴ Para Boas (2004, pp. 50-52), no entanto, embora a ideia de desejos reprimidos pudesse ser útil na antropologia, ela não poderia dar conta, sozinha, de explicar a complexidade de fenômenos sociais, pois existiriam fatores mais importantes que estavam além do escopo da análise psicológica individual.

No início do século XX, difundia-se a ideia de que a nacionalidade estaria associada a uma suposta unidade racial, o que estava relacionado a uma tendência comum no século XIX de se considerar que o fator racial seria determinante de características culturais. Ideias de pureza racial se desenvolveram na Europa associadas ao mito do arianismo e havia a crença de que qualidades mentais seriam herdadas biologicamente, de forma que uma determinada característica associada a determinado tipo racial seria determinante do tipo cultural de cada nação. Para Boas, entretanto, não haveria qualquer relação plausível entre povo, raça, cultura

²⁴ No original consultado: “*The breach with ‘nature’ which this suggests became, or perhaps became once again, fundamental.*” (POLIAKOV, 1974, p. 287)

e língua, e o autor mencionou, entre outros exemplos, o caso dos afro-americanos nos Estados Unidos, os quais passariam então a ser, de acordo com uma dedução lógica dessa concepção, considerados europeus por sua linguagem e cultura, a despeito da origem africana²⁵. Além disso, ao discutir a questão racial nos Estados Unidos, Boas defendeu a necessidade de se considerar a influência que o meio exerceria sobre as pessoas em seus modos de vida. Dessa forma, apontou para o fato de que os afro-americanos enfrentavam uma série de problemas de ordem social e econômica no contexto da segregação racial, o que os colocaram em situação desfavorecida em relação à população branca. Os eugenistas, nesta perspectiva, não possuíam nenhuma evidência de que determinadas características negativas fossem de caráter biológico ou hereditário e não produto das condições sociais e econômicas (BOAS, 1964).

Para contrariar a visão de que seria possível estabelecer a existência de raças consideradas “puras”, Boas fez uso do conceito de difusão para defender a importância das migrações e contatos entre diferentes grupos humanos, o que seria essencial para o progresso cultural das sociedades humanas. O autor era contrário, portanto, às teorias de que a miscigenação racial seria um fator que levaria à degradação e deterioração cultural das sociedades e, ao invés disso, argumentava que as sociedades que se mantinham isoladas e talvez pudessem ser consideradas racialmente “mais puras” estariam, por outro lado, privadas de contatos que levariam a inovações culturais. Dessa forma, Boas apropriou-se de elementos do método difusionista para defender que o desenvolvimento estava associado à difusão e interação cultural entre grupos humanos:

O verdadeiro curso da mistura racial na Europa nunca será conhecido com certeza. Não sabemos nada sobre o número relativo e composição de linhagens miscigenadas e 'puras'; nem sobre a história de famílias miscigenadas. [...] Com tudo isso, não há nada nos fatos históricos conhecidos que sugira que a preservação da pureza racial assegure um alto desenvolvimento cultural; caso contrário, deveríamos esperar encontrar o mais alto nível de cultura em cada pequena e isolada comunidade aldeã. (BOAS, 1964, p. 260, tradução nossa)²⁶

A partir dessas considerações, o autor defendia que as políticas de segregação racial nos Estados Unidos se fundamentavam em uma ideia de pureza racial imaginária, pois a

²⁵ “*Esto es exacto, por ejemplo, respecto de los negros norteamericanos, pueblo en general de origen africano, pero esencialmente europeo en cultura y lenguaje.*” (BOAS, 1964, p. 155)

²⁶ No original consultado: “*El verdadero curso de la mezcla racial en Europa no se conocerá nunca a ciencia cierta. Nada sabemos respecto al número relativo y composición de los linajes mezclados y 'puros'; ni tampoco respecto a la historia de las familias mezcladas. [...] Con todo eso no existe dentro de los hechos históricos conocidos nada que sugiera que la conservación de la pureza racial asegura un alto desarrollo cultural; de otro modo debiéramos esperar hallar el más alto nivel de cultura en toda pequeña y aislada comunidad aldeana.*” (BOAS, 1964, p. 260)

miscigenação seria um fato inerente à história humana e, além disso, a América teria se tornado o destino de um intenso movimento migratório desde a sua colonização no século XVI, período a partir do qual ocorreu a miscigenação entre as diferentes populações que passaram a habitar o continente²⁷ (BOAS, 1964).

Boas teve uma grande influência na antropologia norte-americana, assim como na história intelectual afro-americana, e alguns de seus alunos realizaram pesquisas relevantes sobre a cultura afro-americana. Melville Herskovits, por exemplo, publicou trabalhos que demonstravam a influência e importância da África no entendimento das culturas africanas na América, contribuindo para desmitificar preconceitos presentes no senso comum e no ambiente acadêmico. Foi muito relevante também a contribuição destes autores para a construção de novas visões sobre as sociedades e culturas africanas, fazendo com que se tornassem especialmente importante na tradição intelectual afro-americana e pan-africana. Herskovits e Boas também foram grandes referências para o brasileiro Gilberto Freyre, que escreveu sobre a miscigenação racial no Brasil. Entretanto, a utilização de Freyre dos trabalhos desses dois autores é paradoxal: é possível identificar em uma dicotomia entre africanos civilizados e não civilizados na abordagem do tema pelo autor, além de uma tendência a aceitar algumas das definições raciais utilizadas por autores arianistas²⁸ (BASTOS, 1988).

4. Afrocentrismo e egitocentrismo

O egitocentrismo – ou seja, o foco de muitos intelectuais na civilização do Egito faraônico e sua associação com a identidade negra – compõe uma parte significativa da produção intelectual de autores afro-americanos mais recentes identificados como afrocentristas, mas é um aspecto presente na história afro-americana desde muito antes do surgimento desta corrente. O afrocentrismo pode ser entendido, de maneira geral, tanto como

²⁷ Nas palavras de Boas (1964, p. 263): “Si limitamos nuestra consideración por el momento a la mezcla de tipos europeos en América, se verá con claridad, de acuerdo con lo dicho previamente, que la preocupación que muchos sienten respecto a la persistencia de la pureza racial de nuestra nación es en gran medida imaginaria”

²⁸ É possível encontrar em *Casa-Grande & Senzala* uma hierarquização de culturas africanas entre as quais o autor considera os “maometanos” que foram trazidos como escravos para o Brasil como superiores e mais “civilizados”, fato que tornaria a escravidão do Brasil mais positiva do que nos Estados Unidos. Além disso, embora o autor conceda menos importância às diferenças raciais na determinação da cultura, parece não discordar de que haveria uma diferença efetiva entre as “raças humanas”: “Fique bem claro, para regalo dos arianistas, o fato de ter sido o Brasil menos atingido que os Estados Unidos pelo suposto mal da ‘raça inferior’. Isto devido ao maior número de fula-fulos e semihamitas - falsos negros e, portanto, para todo bom arianista, de estoque superior ao dos pretos autênticos - entre os emigrantes da África para as plantações e minas do Brasil.” (FREYRE, 2003, p. 388)

uma variedade de posicionamentos acadêmicos de intelectuais quanto determinados aspectos da cultura popular afro-americana associados ao nacionalismo cultural negro nos Estados Unidos a partir da década de 1960. O termo abrange uma corrente de autores que, em geral, trabalham com certas premissas comuns no que se refere à história da África, dos afro-americanos e das culturas africanas e que defendem a centralidade da África nas discussões sobre a identidade afro-americana ou de pessoas de ascendência africana ao redor do mundo. O surgimento dessa corrente tem sido associado aos Estados Unidos, entre as décadas de 1960 e 1980 (HOWE, 1998, p. 11), tendo como algumas de suas principais referências os autores Chancellor Williams, Molefi K. Asante, Ivan Gladstone Van Sertima, entre outros, sendo inspirada nos trabalhos do historiador senegalês pan-africanista Cheikh Anta Diop.

É importante termos em mente que há um amplo espectro de ideias afrocêntricas e que, como alerta o professor Paulo Fernando de Moraes Farias (2003, pp. 317-318), “embora tenha havido tentativas de defini-lo de maneira rígida, o ‘afrocentrismo’ não é uma doutrina monolítica, mas um rótulo que cobre um leque de posturas e propostas [...]”. Rótulo este, que se aplica tanto a aspectos da cultura popular como posicionamentos acadêmicos, além de incluir uma variedade de intelectuais não somente estadunidenses, mas também africanos e de outras regiões do mundo.

O termo afrocentrismo tornou-se parte do vocabulário afro-americano nas últimas décadas e é, atualmente, um termo popularizado nos Estados Unidos para se referir a um conjunto de aspectos da cultura popular associados à busca de uma identidade afro-americana e de um retorno a costumes e tradições que seriam “genuinamente” africanos (GUEDJ, 2003). De acordo com o historiador afro-americano Wilson Jeremiah Moses (1998, p. 18), um dos primeiros usos, senão o primeiro, do termo “afrocêntrico” ocorreu em 1962 pelo secretariado da *Encyclopaedia Africana*, cujo diretor era W. E. B. Du Bois, para especificar que o propósito de uma enciclopédia não limitada a um conceito de raça, mas centrado no continente africano. Desde 1909 Du Bois tinha planos de organizar uma enciclopédia centrada na África, os quais demonstravam uma orientação pan-africana. Atualmente, os termos “afrocêntrico” e “afrocentricidade” estão fortemente associados à figura do professor Molefi Asante, desde a publicação na década de 1980 de *Afrocentricidade: A teoria da mudança social* (2014), momento a partir do qual Asante passou a se apropriar do termo para definir a sua “perspectiva afrocêntrica”, a qual se diferenciou da de Du Bois por não se restringir à geografia do continente africano (MOSES, 1998, pp. 1-2; 18). Asante, por sua vez, passou a trabalhar com o conceito de “afrocentricidade”, definindo-o como um novo paradigma

proposto para a análise do conhecimento, cujo objetivo é recuperar “o papel central do sujeito africano dentro do contexto histórico africano”, no qual inclui todos aqueles de origem africana, tanto na África quanto na diáspora (ASANTE, 2016, p. 1).

O afrocentrismo é comumente percebido no meio acadêmico como uma corrente historiográfica frequentemente preocupada em reivindicar as ligações entre os africanos do continente e da diáspora com o passado do Egito faraônico. De fato, uma quantidade substancial de obras de autores afrocentristas tem demonstrado preocupação com o tema²⁹, seguindo a orientação historiográfica do intelectual senegalês Cheikh Anta Diop, o qual publicou trabalhos sobre o tema da composição racial do Egito Antigo e se tornou uma referência central para o afrocentrismo.

A primeira obra de Diop, intitulada *Nations nègres et culture* foi publicada em 1954, quando o Senegal ainda integrava a África Ocidental Francesa. Nela, o autor apresentou uma tese que viria a defender em trabalhos posteriores, de que os antigos egípcios teriam sido racialmente negros, compondo um povo de língua e cultura fundamentalmente africanas, e precursores de um desenvolvimento civilizatório que teria se difundido da África para o resto do mundo.

Diop participou juntamente com o historiador congolês Théophile Obenga de um simpósio internacional organizado pela UNESCO na cidade do Cairo, em 1974, no qual um dos objetivos era discutir o povoamento no Egito antigo. Duas teorias colocadas em debate, conforme consta no relato da discussão, foram as que defendiam uma civilização egípcia negra, nas vozes de Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga, e as que defendiam uma civilização egípcia branca, por parte de outros egiptólogos³⁰ (UNESCO, 1978, p. 81). De acordo com o historiador brasileiro Ciro Flamarion Cardoso (1998, p. 31), na síntese dos debates teria ocorrido um amplo acordo entre os participantes em torno do caráter africano do povoamento e cultura do antigo Egito, a despeito das discussões sobre tipos raciais. Dessa forma, através de uma investigação profunda sobre questões culturais, linguísticas e sobre o povoamento no Antigo Egito, Diop teria sido bem-sucedido em provar o caráter africano dessa civilização, refutando teses que buscavam negar a sua relação com povos e civilizações

²⁹ Como veremos mais à frente, a história do Egito faraônico e suas ligações com os africanos são temas presentes na história intelectual afro-americana desde o século XIX, mas passaram progressivamente a figurar como um dos principais temas da literatura afrocêntrica. Esta temática está presente, por exemplo, em obras como *The Destruction of Black Civilization* (1974), de Chancellor Williams, e *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge* (1990), de Molefi Asante.

³⁰ Como exemplo, podemos citar um dos participantes, G. Ghallab, que afirmou que o tipo racial no período paleolítico era “mais ou menos homogêneo e caucasiano” (UNESCO, 1978, p. 81).

do continente africano. As teorias de Diop sobre as origens raciais dos antigos egípcios apresentadas no simpósio do Cairo de 1974 representaram, portanto, uma contestação importante a uma historiografia historicamente marcada por abordagens etnocêntricas europeias sobre o continente africano e suas sociedades.

Algumas críticas à tese de Diop sobre o povoamento do Egito antigo apontaram o uso de categorias raciais e alguns elementos que seriam tendenciosos em seus trabalhos. Ciro F. Cardoso, por exemplo, em *Sete Olhares sobre a Antiguidade* (1998), debateu a tese de Diop, com interesse em estabelecer pressupostos teóricos para o estudo do Egito antigo a partir de outras perspectivas historiográficas que haviam se desenvolvido até a década de 1990 sobre questões relativas à raça e etnia entre os povos antigos:

Três teorias do povoamento egípcio que partem de noções raciais - ou similares - se defrontaram a partir de meados deste século. A primeira [...] retoma uma tese do século passado, opinando que a população egípcia era fundamentalmente caucasóide ou branca. [...]

A postura diametralmente oposta é filha do pan-africanismo: Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga defenderam, com efeito, a idéia de que os antigos egípcios eram negros. Fizeram-no no contexto de um evolucionismo cultural linear a serviço de uma espécie de ufanismo negro-africano. [...]

Ambas as posições polares são inaceitáveis, antes de tudo por se apearem à noção inútil e perniciososa de raça (mesmo quando a chamem por outros nomes às vezes). A terceira opinião, distanciando-se da idéia de pureza racial, parte do princípio de que a população egípcia (como todas as populações conhecidas, aliás) sempre foi uma mescla de tipos humanos. (CARDOSO, 1998, pp. 29-30)

O autor não escreveu muitos parágrafos sobre as teses de Diop, pois seu objetivo neste texto não era entender o pan-africanismo ou o aparecimento de teorias similares às de Diop sobre o Egito antigo em tradições intelectuais afro-americanas e africanas, fenômeno que remonta ao século XIX. Sua argumentação aponta para um elemento recorrente em discursos racialistas que foram comuns no século XIX e persistiram no século XX, que é a associação entre determinadas línguas e culturas a determinados povos ou raças. Por exemplo, o mito ariano, que discutimos anteriormente e que esteve relacionado ao Holocausto na Alemanha nazista, estabelecia a diferenciação entre semitas e arianos baseada na noção de natureza do homem ligada a concepções raciais e na suposição de que determinadas línguas e culturas seriam propriedades de determinados povos (entendidos em termos raciais). Esta teoria, cujos antecedentes remontam aos séculos anteriores, obteve importância acadêmica com a evolução dos estudos linguísticos e da antropologia no século XIX, e constituem uma parte da história da antropologia, a qual foi marcada por uma visão etnocêntrica europeia (POLIAKOV, 1974).

Teorias fundamentadas em concepções raciais semelhantes ainda eram presentes nos debates acadêmicos quando Diop apresentou as suas teses, período no qual Cardoso (1998) relata que termos como “hamita” ainda eram utilizados para denotar um determinado tipo racial nos debates sobre o Egito antigo, a despeito da ausência de consistência dessa categoria.

Para Moses (1998), Diop representaria para os afrocentristas o conceito de “alta cultura”, manifestada nas tentativas do afrocentrismo de se apropriar do passado do Egito faraônico, o qual representaria melhor os negros do que outros elementos da cultura negra afro-americana. De acordo com o autor: “Diop é notavelmente contrário aos estereótipos vulgares da cultura negra na cultura popular que têm sido dominantes desde o chamado *Harlem Renaissance* da década de 1920. Diop também demonstra suspeitas em relação ao nacionalismo cultural negro sentimental associado a Leopold Senghor e à escola francesa da *négritude*.” (1998, p. 34, tradução nossa)³¹ Em formas mais extremas, como destaca o autor, esta forma do discurso afrocentrista manifesta ainda um desdém por elementos da cultura afro-americana como o gangsta rap, que seriam elementos patológicos de uma “baixa cultura”. (MOSES, 1998)

Outro autor que propôs mais recentemente teorias semelhantes sobre o Egito antigo e se tornou importante dentro da corrente afrocentrista é o historiador britânico Martin Bernal, que publicou em 1987 sua obra *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, seguida por mais dois volumes, publicados em 1991 e 2006. O autor defende que a civilização grega clássica teria se originado a partir de contribuições egípcias e asiáticas, aproximando-se de autores afro-americanos que defenderam que a África – em especial o Egito faraônico – teria sido o berço da civilização, onde teriam surgido os mais avançados padrões de desenvolvimento humano, posteriormente transmitidos aos outros povos do mundo. A obra de Bernal foi criticada no meio acadêmico, especialmente por Mary Lefkowitz, especialista em Antiguidade Clássica, que publicou em 1996 o livro *Not Out of Africa*, com críticas à obra de Bernal e à popular obra *Stolen Legacy* de 1954, de George G. M. James. Logo após essa publicação, Lefkowitz publicou ainda, juntamente com outros intelectuais críticos do afrocentrismo, a obra *Black Athena Revisited* (1996).

Entretanto, de acordo com Moses (1998) a preocupação com o Egito antigo não é uma novidade do afrocentrismo, e a abordagem “egitocêntrica” possui seus próprios antecedentes

³¹ No original consultado: “*Diop is notably opposed to the vulgar popular culture stereotypes of black culture that have been dominant since the so-called Harlem Renaissance of the 1920s. Diop is also suspicious of the sentimental black cultural nationalism associated with Leopold Senghor and the French negritude school.*” (MOSES, 1998, p. 34)

na história intelectual afro-americana. Além disso, seria errôneo reduzir o afrocentrismo exclusivamente ao egitocentrismo. Em um sentido mais amplo, o afrocentrismo defende a importância da África para a identidade negra, o que vai além da simples defesa de que o Egito antigo faz parte do passado de todos os negros (MOSES, 1998).

5. Egitocentrismo e as visões da África na história intelectual afro-americana

Teorias semelhantes às defendidas por autores afrocentristas sobre o Egito antigo já estavam presentes em *Stolen Legacy*, publicada em 1954 por George G. M. James, e tentativas de relacionar os negros ao passado do Egito faraônico na história intelectual afro-americana são muito mais antigas, não sendo, portanto, uma exclusividade do afrocentrismo. Esta corrente “egitocêntrica” de intelectuais afro-americanos no século XIX seguia uma historiografia que é chamada por alguns autores, como Du Bois, Orlando Patterson, John Gibbs St. Clair Drake e Vincent Harding, de “*contributionist history*” ou “*vindicationism*” (MOSES, 1998).

Howe (1998, p. 53) relata que o afrocentrismo incorporou uma tradição intelectual afro-americana bem anterior, que remonta ao século XIX, e que abarcou inclusive as primeiras teses sobre os egípcios negros na Antiguidade e a historiografia “contribucionista”. No contexto do fim da escravidão nos Estados Unidos, os intelectuais que seguiram essa tendência buscavam ressaltar a contribuição dos africanos no desenvolvimento de vários aspectos da civilização e da sociedade estadunidense, seguindo modelos teóricos vigentes na época.

A partir disso, um questionamento a ser feito é se as teorias de autores afrocentristas consideradas mais controversas, como algumas teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana que trataremos ao longo desta dissertação, deveriam ser consideradas em razão do seu papel social, embora algumas sejam altamente questionáveis e muitas vezes sejam descartadas por outros acadêmicos. Este questionamento se coloca em razão dos contextos históricos em que esses autores publicaram, de críticas à aceitação hegemônica de uma historiografia etnocêntrica e racista que inferiorizava os negros e os africanos. Nas palavras do autor congolês Théophile Obenga (2013, p. 45): “Trata-se de pôr em causa a filosofia hegeliana da história, que enformou toda a historiografia ocidental contemporânea: ‘O Egito não faz parte do espírito africano’.” Nesse sentido, é possível observarmos que, ao fazer uso de uma abordagem semelhante à historiografia “contribucionista”, uma parte da

literatura afrocêntrica estaria buscando contestar especificamente uma historiografia etnocêntrica que rejeitou a ideia de que os africanos tivessem uma história ou que tivessem desenvolvido uma cultura avançada segundo os padrões eurocêtricos.

O historiador e ativista afro-americano Vincent Harding³² (1974) em seu *“History: White, Negro and Black”*, discutiu a questão da historiografia contribucionista e apontou para o que considerava que seriam as três abordagens principais para a experiência dos negros nos Estados Unidos e os dilemas que os intelectuais negros tinham de lidar no contexto da segregação racial e da luta por direitos civis. Harding argumentou que havia uma “história branca” (*“white history”*) que seria uma história racista, etnocêntrica e excludente, sob a qual toda a sociedade teria sido convencionalmente ensinada em uma sociedade de segregação, tensões raciais e marginalização da população negra. De outro lado, surgiu o que Harding chama de *“negro history”*³³, ou uma primeira história negra, que seria uma primeira tentativa de quebrar com um paradigma de uma historiografia racista e excludente através de uma abordagem “contribucionista”. Esta abordagem, no entanto, teria mantido muitos aspectos da historiografia eurocêntrica, persistindo em metodologias etnocêtricas como, por exemplo, ao enxergar a África e as culturas africanas ainda a partir de padrões ocidentais de análise. (HARDING, 1974, p. 55) Harding afirmou ainda: “Esta primeira história negra entrou na cena e trouxe a África pela primeira vez. Nós devemos elogiar onde o elogio é devido. Mas a África é trazida de uma forma muito ambígua.” (1974, p. 57, tradução nossa)³⁴ A partir disso, o historiador apontou alguns aspectos problemáticos dessa abordagem, entre os quais o foco exclusivo nas “contribuições” e “grandes feitos” dos negros para a civilização, especialmente

³² Harding foi um historiador, pastor e ativista do movimento pelos Direitos Civis que trabalhou em conjunto com o célebre líder Martin Luther King Jr., escrevendo em parceria alguns dos discursos proferidos pelo líder, incluindo o famoso *“Beyond Vietnam: A Time to Break Silence”* (1967). O texto citado de Harding é uma versão editada de uma palestra feita pelo autor em 1971.

³³ É importante ter atenção ao fato de que a utilização, aqui, das palavras *“negro”* e *“black”* por Harding constitui um jogo de palavras para se referir a dois momentos na historiografia negra nos Estados Unidos. Conforme St. Clair Drake (1991, pp. xix-xxi), desde o século XIX, estas e outras palavras foram utilizadas para se referir à população afro-americana e sempre causaram alguma controvérsia. Nos anos 1960, por outro lado, com a emergência dos departamentos de *Black Studies* nos Estados Unidos e as lutas pela inclusão das pessoas negras nos historicamente segregados estabelecimentos educacionais, houve uma grande mobilização sob o slogan *“Black is Beautiful”*, associada a uma luta pelo direito de autodefinição das pessoas negras. Dessa forma, a palavra *“negro”*, em inglês, passou progressivamente a ser considerada uma forma de insulto e o seu uso declinou até que praticamente desapareceu nos meios midiáticos e na linguagem corrente. A utilização acadêmica desta palavra se restringe geralmente a contextos específicos em que se torna realmente necessária, como em referência a determinadas obras, eventos ou períodos nos quais o termo aparece. Harding, assim, por *“negro history”*, refere-se a uma tradição historiográfica afro-americana ainda incipiente, como a de intelectuais vindicacionistas do século XIX até o início do século XX.

³⁴ No original consultado: *“Negro history moved in on this scene and brought out Africa for the first time. We must give praise where praise is due. But Africa is brought out in a very ambiguous way.”* (HARDING, 1974, p. 57)

para a sociedade estadunidense, em uma busca por integração, mas sem uma reflexão crítica sobre os fundamentos metodológicos que perpetuavam o racismo na historiografia. Em oposição a esse modelo de história, Harding argumentou que haveria maneiras mais produtivas e com um papel social mais relevante de se lidar com a história dos negros nos Estados Unidos, questionando e desafiando as premissas básicas sobre as quais se constitui a historiografia “branca” e eurocêntrica, entre as quais a ideia de que os estadunidenses estariam destinados a povoar a América. Sobre a questão do povoamento da América e da presença africana no continente, Harding (1974) apresentou um exemplo e defendeu também um modelo alternativo, o qual chamou de “*black history*”, ou uma nova História Negra:

Sobre a questão do assentamento, a primeira História Negra essencialmente não desafia a presença branca, o propósito branco, os feitos brancos, a ação branca, mas simplesmente diz que se você esteve aqui antes, nós também estivemos aqui e, de fato, alguns de nós estiveram aqui antes que você estivesse aqui. Estevanico! Torna-se uma espécie de jogo, por assim dizer. Em certos níveis, é uma questão muito importante estabelecer a presença negra nesta terra, se for usada com o propósito de estabelecer a presença negra e o direito da presença negra. Se for usado novamente, como tem sido tão usado na antiga História Negra, simplesmente para provar que somos aqueles que estiveram aqui e, portanto, que não devemos ser expulsos desta terra, então isso é outro assunto.

A nova História Negra não está particularmente preocupada em provar quando chegamos aqui, mas certamente desafia a interpretação branca do que os brancos estavam fazendo aqui. Este é um assunto muito crucial. (HARDING, 1974, p. 58, tradução nossa)³⁵

Para entender o contexto da historiografia contribucionista, ou vindicacionista, é necessário atentar ao modo como o conceito de civilização influenciou intelectuais negros ao longo dos séculos XIX e XX. No século XIX, a África era compreendida por muitos nacionalistas negros como um continente cujas sociedades não possuíam história e não haviam desenvolvido civilizações, o que era uma abordagem do continente africano e de suas sociedades comum ao período. Conceitos comuns às Ciências Humanas na época, como o de civilização e o de evolução cultural estiveram, portanto, profundamente associados às formas como a África foi percebida por intelectuais e nacionalistas negros no período.

³⁵ No original consultado: “*On the settlement question Negro History essentially does not challenge the white presence, the white purpose, the white deeds, the white action, but simply says that if you were here early, we were here also, and indeed some of us were here before you were here. Estevanico! It becomes a kind of game as it were. On certain levels it is a very important matter of establishing black presence on this land, if it is used for the purpose of establishing black presence and the right of black presence. If it is used again, as it has been used so much in Negro History, simply to prove that we are those who were here, and therefore who ought not be put out of this land, then that is another matter.*”

Black History is not particularly concerned about proving when we got here, but certainly challenges the white interpretation of what white people were doing here. This is a very crucial matter.” (HARDING, 1974, p. 58)

De acordo com o modelo evolucionista, o continente africano estaria em um estágio de evolução inferior ao da Europa, e visões extremas influenciadas pelo darwinismo biológico consideravam ainda que os africanos não seriam humanos, ou seriam uma espécie menos evoluída, discurso que funcionou como um pretexto para a escravização. As ideias evolucionistas, em voga no período, influenciaram o nacionalismo negro nos Estados Unidos no momento do seu primeiro auge, que foi o período entre a aprovação do *Fugitive Slave Act* de 1850 até a prisão do ativista jamaicano Marcus Garvey em 1925 (MOSES, 1988). De acordo com Moses (1988, p. 10), o nacionalismo negro neste período abraçou a visão evolutiva da história e o conceito de escala de evolução das sociedades humanas, até então largamente difundido nas Ciências Humanas. Por consequência, foi natural que muitos nacionalistas negros nos Estados Unidos enxergassem a África como um continente atrasado em relação à Europa e aos países ocidentais, e que deveria ser civilizado.

A escravidão era, no século XIX, uma experiência negativa comum à maioria dos negros falantes de língua inglesa. O *Fugitive Slave Act* de 1850 foi um acontecimento marcante para o desenvolvimento do nacionalismo negro, pois abalou as expectativas dos afro-americanos de integração na sociedade estadunidense e impulsionou os planos de emigração para a África, numa tentativa de fundar uma nação onde se pudesse realizar o progresso da raça negra. A escravidão e o tráfico de escravos, além disso, prejudicavam os negros em ambos os lados do Atlântico, e estiveram na base da criação de uma ideologia de união racial, na qual uma elite intelectual negra ocidentalizada desempenhou um importante papel na tomada de consciência dessa experiência em comum. A origem africana se tornou um elemento definidor da identidade dos negros diante da opressão racial, e o nacionalismo negro, embora tenha se manifestado em termos de construção de uma nação física e de retorno físico para a África, surgiu a partir da compreensão de que todos os negros estariam unidos por um destino comum. E esta concepção de união racial criou uma tradição que se estendeu no tempo e ganharia um novo impulso com Marcus Garvey, estando também na base do pan-africanismo, que envolvia a ideia de união de todos os africanos do continente e da diáspora. (MOSES, 1988).

O pan-africanismo esteve profundamente relacionado com o nacionalismo negro, na medida em que ambos estavam ligados à ideia de união racial. De acordo com Howe (1998, p. 25), o termo pan-africanismo pode assumir diferentes acepções, sendo a mais ampla e anterior delas, conforme o autor, a que diz respeito à cooperação política e conscientização da experiência comum da discriminação entre africanos e povos de ascendência africana da

diáspora ao redor de todo o mundo. Também pode remeter à ideia de cooperação e união política das nações do continente africano, uma ideia mais comum dentro do continente africano contemporâneo (HOWE, 1998, p. 25). Entretanto, de acordo com Moses (1988, p. 18), esta versão do pan-africanismo, com ênfase na solidariedade política entre as nações do continente africano, é um fenômeno próprio do século XX e está expressa nos objetivos da Organização da Unidade Africana, mas dificilmente poderia representar o pan-africanismo no século XIX.

Outro significado para a palavra remete à ideia de que os povos africanos e de origem africana possuem uma origem e tradições socioculturais comuns provenientes de sua origem comum, das quais deveriam tomar consciência. Esta versão, às vezes associada à ideia de uma “personalidade africana”, está relacionada ao movimento francófono da *négritude*. De acordo com Howe (1998, p. 24), exemplos da afirmação de uma cultura ou *ethos* específico africano e de uma forma de nacionalismo cultural estiveram presentes em discursos de nacionalistas negros já no século XIX, como Edward Wilmot Blyden, Martin Delany e David Walker. Para o autor, a mais influente forma de expressão desse tipo de nacionalismo cultural, no entanto, teria sido o movimento literário da *négritude* que começou na década de 1930, com intelectuais francófonos caribenhos e africanos, cujo intelectual mais influente foi o senegalês Léopold Sedar Senghor. Para Howe (1998, p. 23), o movimento da *négritude* teria se tornado uma das principais influências no afrocentrismo contemporâneo.

Como apontamos na introdução deste trabalho, Benedict Anderson (2008, p. 32) afirma que a nação pode ser definida como “uma comunidade política imaginada”, limitada aos seus membros, definidos em contraposição a outras comunidades imaginadas, e para as quais a soberania seria um elemento importante. A ideia de nação como comunidade imaginada, para o autor, significa que um grupo de pessoas que não se conhecem podem desenvolver laços que as permitam se imaginar como comunidades. As nações seriam limitadas porque estão ligadas a um território com fronteiras definidas e, se não são politicamente soberanas, aspirariam à soberania política. Além disso, o nacionalismo incorpora também a ideia de que as línguas seriam propriedades pessoais dos grupos de falantes diários e leitores, imaginados como comunidades, e que esses grupos teriam direito à soberania política, fato que Anderson (2008) atribui ao declínio das línguas sagradas e à revolução tipográfica na Europa na época moderna.

Entretanto, de acordo com Moses (1988, p. 17), o pan-africanismo se apresenta de forma diferente desta forma de nacionalismo, uma vez que a sua base ideológica se encontra

não em um território com fronteiras definidas ou uma língua comum, mas na ideia de união racial dos negros em torno de uma experiência comum de opressão. O autor argumenta que o pan-africanismo estaria mais próximo de ideologias “macro-nacionalistas”, como o pan-germanismo, pan-eslavismo e outros, que unem vários grupos étnicos em torno de um nacionalismo coletivo baseado em suas similaridades. Nesses movimentos, a ideia de uma unidade geográfica e política pode eventualmente estar presente, ou apenas a ideia de uma unidade cultural e espiritual. (MOSES, 1988, p. 17)

De acordo com Muryatan Barbosa (2020), o século XIX marcou o nascimento de uma elite intelectual africana nos moldes europeus. Relacionado ao colonialismo europeu na África, houve na época um grande aumento no número de africanos ocidentalizados com formação cristã e europeia. A progressiva importância dos intelectuais da diáspora africana, principalmente dos Estados Unidos, e a consolidação do missionarismo cristão da Europa e das Américas para a África foram elementos importantes nesse processo. A identificação de experiências comuns em relação ao racismo europeu, a colonização e o colonialismo permitiram que os negros da África e da diáspora progressivamente passassem a se reconhecer como uma “comunidade imaginada”. (BARBOSA, 2020, pp. 15-16).

Uma parte da literatura europeia nos últimos séculos colocou a questão se os africanos eram mesmo humanos, respondendo muitas vezes negativamente, e isso influenciou profundamente a maneira como os intelectuais negros reagiram ao preconceito no século XIX. (HOWE, 1998, p. 23) Estes intelectuais, de formação europeia e cristã e partindo das ideias de progresso e civilização correntes na época, buscaram explicações para o estado dos africanos naquele momento. Moses (1988) relata que o “civilizacionismo” era um tema recorrente entre os nacionalistas negros no século XIX, que promoviam a ideia de progresso dos negros na África e ao redor do mundo. A África, vista como um continente atrasado, deveria ser melhorada para que o seu progresso refletisse na melhora da vida dos negros na diáspora. Assim, alguns intelectuais e nacionalistas negros eram também pregadores cristãos e consideravam os africanos como bárbaros e promoviam a ideia de cristianização e civilização da África. Embora o Egito fosse claramente visto como parte da África por intelectuais negros desde o século XVIII, esta visão não era, dessa forma, necessariamente positiva. Alguns dos pregadores nacionalistas cristãos tinham pouco apreço pelo Egito antigo e evitavam se associar à sua história, uma vez que eram considerados pagãos com uma história decadente. Estes intelectuais preferiram, então, associar-se à figura dos bárbaros que poderiam atingir o progresso (MOSES, 1988).

Como podemos perceber, as atitudes em relação ao Egito foram ambíguas. O Egito bíblico era uma nação escravista, que havia sido punida por Deus por seus pecados, o que claramente refletia nas formas como o Egito era percebido pelos afro-americanos que lutavam contra a escravidão. Stuart Hall, por exemplo, explica que as interpretações bíblicas e a metáfora da experiência afro-americana nas Américas oferecida pela narrativa do Êxodo bíblico se tornaram elementos fortes na constituição de uma comunidade que começava a se imaginar a partir da experiência em comum da escravização. O autor menciona ainda que esta associação com o passado bíblico gerou a própria ideia de diáspora africana:

Essa interpretação potente do conceito de diáspora é a mais familiar entre os povos do Caribe. Tornou-se parte do nosso recém-construído senso coletivo do eu, profundamente inscrita como subtexto em nossas histórias nacionalistas. E modelada na história moderna do povo judeu (de onde o termo "diáspora" se derivou), cujo destino no Holocausto — um dos poucos episódios histórico-mundiais comparáveis em barbárie com a escravidão moderna — é bem conhecido. Mais significativa, entretanto, para os caribenhos é a versão da história no Velho Testamento. Lá encontramos o análogo, crucial para a nossa história, do “povo escolhido”, violentamente levado a escravidão no “Egito”; de seu “sofrimento” nas mãos da “Babilônia”; da liderança de Moisés, seguida pelo Grande Êxodo — “o movimento do Povo de Jah” que os livrou do cativeiro, e do retorno a Terra Prometida. Esta é a *ur*-origem daquela grande narrativa de libertação, esperança e redenção do Novo Mundo, repetida continuamente ao longo da escravidão — o Êxodo e o *Freedom Ride*. Ela tem fornecido sua metáfora dominante a todos os discursos libertadores negros do Novo Mundo. Muitos crêem que essa narrativa do Velho Testamento seja muito mais potente para o imaginário popular dos povos negros do Novo Mundo do que a assim chamada estória do Natal. (HALL, 2003, pp. 28-29)

Por outro lado, St. Clair Drake (1991, p. 130) menciona a atitude ambígua em relação ao Egito de muitos intelectuais afro-americanos no século XIX, presente, por exemplo, no *Appeal [...] to the Coloured Citizens of the World*, do nacionalista negro David Walker, publicado em 1830, no qual os egípcios são simultaneamente descritos como os opressores dos israelitas e como sábios que originaram o conhecimento que foi levado para a Grécia antiga:

Deixem-os lembrar que, embora nossos opressores e assassinos cruéis possam (se possível) nos tratar com mais crueldade, como o Faraó fez com os filhos de Israel, o Deus dos etíopes teve o prazer de ouvir nossos gemidos em consequência da opressão; e o dia de nossa redenção da miséria abjeta se aproxima, quando seremos capazes, no sentido mais amplo da palavra, de estender nossas mãos ao Senhor nosso Deus [...]. (WALKER e ROYSTER, 1830, p. 2, tradução nossa)³⁶

³⁶ No original consultado: “Let them remember, that though our cruel oppressors and murderers may (if possible) treat us more cruel, as Pharaoh did the children of Israel, yet the God of the Etheopeans, has been pleased to hear our moans in consequence of oppression; and the day of our redemption from abject

Mais adiante, Walker escreveu:

Quando tomamos uma visão retrospectiva das artes e das ciências – os sábios legisladores – as pirâmides e outros edifícios magníficos – a curva do canal do rio Nilo, pelos filhos da África ou de Ham, entre os quais o aprendizado se originou e foi levado para a Grécia, onde foi melhorado e refinado. [...] Digo, quando vejo retrospectivamente, o renome daquele povo outrora poderoso, os filhos de nosso grande progenitor, fico realmente animado. (WALKER e ROYSTER, 1830, p. 22, tradução nossa)³⁷

Discursos que relacionavam os negros ao passado egípcio, numa tentativa de demonstrar que os africanos contribuíram de alguma forma para construir a civilização, constituíam uma maneira de contestar a visão eurocêntrica da África e dos negros. Estes discursos relacionando à origem dos negros ao Egito antigo no século XIX foram fortemente influenciados pelo etiopianismo, uma visão teleológica e religiosa da história que proclamava o triunfo da África, baseada na interpretação da profecia bíblica de Salmos 68:31: “Príncipes sairão do Egito e a Etiópia logo estenderá a sua mão para Deus.”³⁸ (MOSES, 1998, p. 26; GARDEL, 1996, p. 22, tradução nossa). De acordo com St. Clair Drake (1991, p. 130), no final do século XIX, os líderes afro-americanos se referiam frequentemente à Etiópia em seus discursos, sermões e textos, e os afro-americanos estavam bem familiarizados com este versículo.

Neste período, as ideias de evolução e progresso unilinear presentes no modelo teórico evolucionista começaram a perder força. Embora as teorias hiperdifusionistas mais extremas, como as da corrente britânica de Grafton Elliot Smith, tivessem caído logo em descrédito no século XX, o difusionismo representou um avanço em relação ao modelo evolucionista, na medida em que o desenvolvimento da cultura passava a ser desvinculado da ideia de estágios

wretchedness draweth near, when we shall be enabled, in the most extended sense of the word, to stretch forth our hands to the LORD our GOD [...].” (WALKER e ROYSTER, 1830, p. 2)

³⁷ No original consultado: “*When we take a retrospective view of the arts and sciences – the wise legislators – the Pyramids, and other magnificent buildings – the turning of the channel of the river Nile, by the sons of Africa or of Ham, among whom learning originated, and was carried thence into Greece, where it was improved upon and refined. [...] I say, when I view retrospectively, the renown of that once mighty people, the children of our great progenitor I am indeed cheered.*” (WALKER e ROYSTER, 1830, p. 22)

³⁸ Nos originais consultados, a tradução do versículo consta da seguinte maneira: “*Princes shall come out of Egypt and Ethiopia shall soon stretch forth her hand unto God.*” (MOSES, 1998, p. 26; GARDEL, 1996, p. 22). Preferiu-se manter aqui uma tradução que mantenha os sentidos específicos que esse versículo possui no contexto discutido aqui, em vez de se utilizar outras traduções em língua portuguesa que, eventualmente, podem desvirtuar o sentido proposto.

evolutivos, oferecendo a perspectiva de estudo dos processos históricos particulares do desenvolvimento cultural das sociedades humanas. O modelo evolucionista foi questionado nos Estados Unidos pela ideia de relativismo cultural, num processo no qual se destaca o trabalho do acadêmico Franz Boas que, embora rejeitasse em muitos aspectos a teoria difusionista, aproveitou elementos desta corrente teórica, como a ideia de que traços culturais poderiam ser difundidos por migrações e assimilação entre sociedades geograficamente próximas. Moses (1998) afirma que o afrocentrismo contemporâneo, que advoga por uma valorização da africanidade das pessoas de ascendência africana ao redor do mundo, foi profundamente influenciado pela ideia de relativismo cultural de Boas, e comenta que sua influência na forma como a África passou a ser vista foi reconhecida por Du Bois, que afirmou: “Eu mesmo só me tornei ativamente interessado pela África até 1908 ou 1910. Franz Boas realmente me influenciou a começar a estudar esse assunto e só comecei a realmente me aprofundar nele depois de 1915.” (DU BOIS apud MOSES, 1998, p. 11, tradução nossa)³⁹

Outros acadêmicos importantes na antropologia estadunidense foram Bronislaw Malinowski e Melville Jean Herskovits, os quais tiveram uma profunda influência na maneira como a África passou a adquirir centralidade nos debates sobre a cultura afro-americana. Herskovits, por exemplo, publicou trabalhos, como *The Myth of the Negro Past* (1941), em que desenvolveu muitas das perspectivas que hoje são chamadas de afrocêntricas em relação às ideias de permanências culturais africanas que permeiam as sociedades americanas (MOSES, 1998, pp. 11-12).

A esta altura, é possível reconhecer que o afrocentrismo e o egitocentrismo consistem em dois elementos distintos na tradição intelectual afro-americana. O afrocentrismo envolve um amplo espectro de ideias que não se limitam ao egitocentrismo e, por outro lado, o egitocentrismo existiu antes do afrocentrismo na história intelectual afro-americana e está associado a uma tendência comum do século XIX de associar grandes personagens históricos e bíblicos e civilizações antigas à raça negra, em um esforço para se demonstrar a contribuição africana para o que era entendido como “civilização”. Assim, as teorias sobre a presença de povos africanos nas Américas desde tempos remotos, que a partir da segunda metade do século XX passaram a ser associadas ao afrocentrismo, surgiram fortemente comprometidas com este “civilizacionismo” presente em muitos intelectuais afro-americanos

³⁹ No original consultado: “I did not myself become actively interested in Africa until 1908 or 1910. Franz Boas really influenced me to begin studying this subject and I began really to get into it only after 1915.” (DU BOIS apud MOSES, 1998, p. 11)

que buscaram demonstrar a contribuição dos africanos na história. Exemplar a este respeito é a obra *Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire* (1926) da escritora afro-americana Drusilla Dunjee Houston. Escrevendo em um período de forte racismo, Houston buscou criar uma imagem positiva do continente africano recorrendo a uma ampla pesquisa sobre as civilizações desenvolvidas pelos povos africanos. Embora sua obra não tenha alcançado relevância acadêmica, seu livro tornou-se um clássico por se tratar de um esforço necessário para a época de modificar os estereótipos negativos relacionados à África e a população negra de origem africana. A história da presença africana nas Américas, assim, de acordo com Houston, remontaria a um período bem anterior à escravidão e estaria associada ao surgimento das grandes civilizações antigas das Américas:

Outra divisão da Atlântida foi a América transatlântica. Lá, os misteriosos Construtores de Montículos representam a antiga raça Cushita. Estudamos a cultura peculiar e o gênio do feroz asteca, que reconheceu ter recebido os germes da civilização dos primeiros habitantes cuxitas. Passamos para o sul e examinamos o desenvolvimento superior dos maravilhosos maias da América do Norte, cujas ruínas estão atraindo um estudo especial hoje e encontramos ali transplantadas as artes cushitas do mundo antigo. (HOUSTON, 1926, p. 4, tradução nossa)⁴⁰

Esta forma de historiografia contribucionista, de acordo com Moses (1998, p. 16), tinha como propósito provar que os africanos eram efetivamente humanos e haviam desenvolvido culturas e civilizações num contexto de forte racismo que permeava a forma como a África e os negros eram vistos no período. Como destacou St. Clair Drake (1991, p. 132), a egiptologia se tornou uma das mais importantes arenas na qual os vindicacionistas buscaram contestar visões etnocêntricas europeias sobre a África que, por muito tempo, ofuscaram o caráter africano do Egito antigo. Por exemplo, o uso de terminologias como “hamitas”, termo utilizado no período da escravidão para designar os negros e que se originalmente se referia à suposta maldição bíblica de Cam atribuída aos africanos (a qual na verdade seria sobre Canaã, filho de Cam) e que passou a ser utilizado por acadêmicos para definir de maneira nebulosa uma população egípcia na Antiguidade que seria composta por “caucasianos de pele escura”. Ao tentar responder à questão sobre o que definiria um negro, Cheikh Anta Diop apontou as inconsistências dessa visão, argumentando que este tipo de

⁴⁰ No original consultado: “Another division of Atlantis was trans-Atlantic America. There the mysterious Mound Builders represent the ancient Cushite race. We study the peculiar culture and genius of the fierce Aztec, who acknowledged that he received the germs of civilization from the earlier Cushite inhabitants. We pass southward and examine the higher development of the wonderful Mayas of North America, whose ruins are attracting special study today and we find there transplanted the Cushite arts of the ancient world.” (HOUSTON, 1926, p. 4)

deturpação pela qual se fez possível embranquecer o antigo Egito⁴¹. As inconsistências de classificações como “hamita”, combatidas por Diop, já eram observadas pelos afro-americanos, para os quais St. Clair Drake, fazendo referência às políticas de segregação racial nos Estados Unidos, afirmou que se colocava a seguinte questão: “Por que, se alguém desse tipo aparecesse entre os faraós egípcios, ele seria classificado como 'branco', mas se morasse no Mississippi, seria posto no fundo do ônibus?” (1991, p. 137, tradução nossa)⁴²

Como um vestígio da segregação racial, a literatura afrocêntrica buscou responder à questão sobre o que seria um negro incluindo todos aqueles que historicamente estiveram sob as leis da segregação nos Estados Unidos (MOSES, 1998, p. 20). As reivindicações afrocentristas sobre o Egito antigo absorveram, então, muito de uma tradição intelectual que enfatizava o declínio da África com a escravização e o racismo europeu e estadunidense, sendo também profundamente influenciadas pelos trabalhos de Diop. A busca de um passado idealizado no antigo Egito e o declínio ou a destruição da civilização negra passaram a ser, dessa forma, temas recorrentes na literatura afrocêntrica.

As discussões apresentadas até aqui desenvolvem temas relacionados às representações da África e dos indígenas americanos nos séculos XIX e XX, que são dois itens elementares para esta dissertação. Neste capítulo, buscou-se realizar uma exposição panorâmica de como os debates em torno de grandes modelos explicativos para a variedade cultural humana foram absorvidos por intelectuais negros do período. Buscamos demonstrar que as ideias de difusão e desenvolvimento independente se inserem em um longo histórico de discussões intelectuais sobre as culturas das regiões sob o domínio colonial e, no século XIX, representaram os principais modelos pelos quais foram explicadas as similaridades entre as culturas destas regiões. Além disso, observamos que algumas hipóteses sobre uma suposta presença de povos africanos na América pré-colombiana foram formuladas ao longo do século XIX e início do século XX por autores hiperdifusionistas, dentro de debates sobre a cultura e o papel das interações culturais, e estiveram frequentemente imbuídos de uma visão etnocêntrica europeia.

As teorias sobre as origens das civilizações indígenas e as descobertas arqueológicas dos últimos séculos se enquadraram em parâmetros sobre como a cultura humana foi

⁴¹ O autor senegalês afirmou: “*It is at the price of such alterations in basic definitions that it has been possible to whiten the Egyptian race. Lo and behold! It is no longer enough to be black from head to foot and to have woolly hair to be a Negro!*” (DIOP, 1989, p. 51)

⁴² No original consultado: “*Why, if someone of that type turns up among the Egyptian pharaohs is he classified 'white', but if he lived in Mississippi he'd be put in the back of the bus?*” (DRAKE, 1991, p. 137)

compreendida, estando, portanto, profundamente relacionada aos modos de pensar e visões de mundo de cada período. As implicações ocasionadas pelos debates acadêmicos sobre a natureza da cultura humana e suas relações com a sociedade são um primeiro passo para entender como os conceitos de civilização e de cultura foram incorporados à historiografia afro-americana no contexto do nacionalismo negro e da luta o racismo, desde o século XIX. O estudo da utilização desses conceitos, por sua vez, permite entender a sua relação com as disputas dos afro-americanos no campo intelectual e a formação de algumas tradições intelectuais afro-americanas nas quais se desenvolveram debates sobre a presença africana na América pré-colombiana.

CAPÍTULO II – Islam, África e América: diferentes discursos sobre a identidade afro-americana

Come all ye Asiatic of America and hear the truth about your nationality and birthrights, because you are not negroes. Learn of your forefathers ancient and divine Creed. That you will learn to love instead of hate.

(Noble Drew Ali, 1927, p. 60)

“On a recent TV program, the head of a ‘militant’ ‘black’ movement went even further. In response to a question, he said, ‘Look at me! I am neither Black, Negro, nor African. I am a Moor. My roots are in Asia!’ (He was born in Mississippi.) ‘But,’ the moderator pressed, ‘you call your movement a black movement?’ ‘Ah!’ the great ‘Moorish’ leader replied, ‘That’s strategy,’ apparently satisfied that the black masses did not hear him or, if they did, would not understand.”

(Chancellor Williams, 1974, pp. 338-339)

Quando Ivan Gladstone Van Sertima publicou seu livro *They came before Columbus* em 1976, as teorias sobre a possível presença de povos africanos na América pré-colombiana atingiram grande repercussão. No meio acadêmico, sua obra estimulou novos debates sobre o tema. Embora as hipóteses de que povos vindos do continente africano pudessem ter chegado à América antes de 1492 não fossem novidades, os trabalhos de Van Sertima foram importantes na popularização dessas teorias, principalmente entre leitores associados ao afrocentrismo, corrente que surgiu por volta da década de 1960 e foi popularizada por autores como Molefi Asante, Chancellor Williams e o próprio Van Sertima.

Reunindo hipóteses de que núbios, egípcios e outros povos africanos possivelmente teriam chegado ao continente americano antes da colonização europeia, Van Sertima recuperou muitas hipóteses difusionistas que já haviam sido propostas desde o século XIX sobre possíveis contatos e influências africanas nas sociedades da América pré-colombiana. A história da América surgiu em seu projeto, entretanto, relacionada a uma questão frequentemente presente no conjunto de ideias que passou a ser conhecido como afrocentrismo, que seria a necessidade de se recuperar a verdadeira história dos africanos, que teria sido apagada e distorcida após séculos de opressão e racismo.

Como discutimos no capítulo anterior, os debates levantados por autores afrocentristas sobre a presença de povos africanos no continente americano antes da colonização europeia podem ser melhor entendidos se relacionados ao contexto mais amplo da literatura vindicacionista afro-americana do século XIX, no qual podemos encontrar uma tradição intelectual mais antiga que contribuiu para conformar o que hoje é conhecido como afrocentrismo.

Neste capítulo, nos concentraremos principalmente no propósito de mostrar dois caminhos diferentes pelos quais o tema da presença de povos africanos nas Américas passou a se tornar um elemento relevante na cultura afro-americana ao longo do século XX. De um lado, observamos o progressivo interesse de intelectuais negros na África e nas Américas em teorias sobre possíveis contatos transoceânicos entre os dois continentes no período anterior à colonização europeia, muitas vezes através de uma abordagem vindicacionista. De outro lado, veremos que o tema se difundiu na cultura afro-americana também devido a determinados discursos sobre a identidade negra que progressivamente passaram a associar a origem dos indígenas à dos africanos, em especial nos discursos nacionalistas de grupos religiosos islâmicos afro-americanos. Assim, nossa investigação buscará esclarecer o processo pelo qual a história da América se tornou objeto de progressivo interesse dentro de discursos sobre a África e sobre a identidade afro-americana nos Estados Unidos.

1. A historiografia sobre as civilizações indígenas no século XX

Durante as primeiras décadas do século XX, a influência de Franz Boas na antropologia norte-americana e o descrédito do hiperdifusionismo contribuíram para que a ideia de contatos e influências entre a América pré-colombiana e o “Velho Mundo” fosse desacreditada no meio acadêmico. A partir da década de 1950, o desenvolvimento da datação

por rádio-carbono também influenciou fortemente para ajudar a compor um panorama mais detalhado do desenvolvimento das sociedades ameríndias, oferecendo aos arqueólogos um registro cronológico mais preciso das sociedades antigas, tornando plausível a ideia do desenvolvimento das civilizações americanas independente de influências externas ao continente (SCHOBINGER, 1977, pp. 30-31). Embora discussões acerca de possíveis contatos e migrações entre a América e o “Velho Mundo” tenham continuado, o estudo do desenvolvimento independente das sociedades indígenas americanas passou a caracterizar a antropologia, a arqueologia e a história ao longo do século XX.

Apesar de as teorias de caráter hiperdifusionista terem perdido bastante espaço na produção científica sobre o surgimento e desenvolvimento das sociedades indígenas pré-colombianas ao longo do século XX, o arqueólogo argentino Juan Schobinger, estudioso do tema das teorias hiperdifusionistas modernas, afirmou na década de 1980: “[...] o hiperdifusionismo historicista não está morto, e uma massa de dados que surgiram pelas investigações e descobertas das últimas décadas são reinterpretados nesse sentido por alguns estudiosos, que por sua formação universitária e grande erudição não podem ser desconsiderados a priori.” (1982, pp. 16-17, tradução nossa)⁴³ Assim, alguns acadêmicos que seguiram um modelo semelhante ao proposto por Grafton Elliot Smith defenderam ao longo do século XX hipóteses de que povos antigos do “Velho Mundo” teriam inspirado o surgimento de civilizações e influenciado as culturas indígenas no período pré-colombiano.

Nos Estados Unidos, podemos encontrar exemplos de teorias hiperdifusionistas modernas que seguiram modelos teóricos semelhantes ao de Elliot Smith nas obras de Cyrus H. Gordon e Barry Fell, entre outros autores. Cyrus H. Gordon, que foi professor de línguas semíticas na Universidade de Brandeis, publicou o livro *Before Columbus* (1971), no qual defendeu que haveria indícios de contatos e influências nas civilizações americanas em diversos períodos da história antes de 1492, a partir civilizações antigas de regiões como a China e o Mediterrâneo. De maneira similar, Barry Fell, professor de biologia marinha da Universidade de Harvard, defendeu em seu livro *América B.C.* (1976) a teoria de que supostas evidências arqueológicas e epigráficas comprovariam a existência de relações e contatos entre as culturas antigas do Mediterrâneo e as da América pré-colombiana. (SCHOBINGER, 1982, p. 18)

⁴³ No original consultado: “[...] *el hiperdifusionismo historicista no ha muerto, y una masa de datos aportados por las investigaciones y hallazgos de las últimas décadas son reinterpretados en tal sentido por algunos estudiosos, que por su formación universitaria y gran erudición no pueden ser desestimados a priori.*” (1982, pp. 16-17)

Em 1968, um simpósio realizado na cidade de Santa Fé, no estado americano do Novo México, reuniu diversos pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento para discutir a questão da possibilidade de contatos pré-colombianos entre a América e o “Velho Mundo”. O simpósio resultou na publicação do livro *Man Across the Sea* (1971) que reúne os textos dos pesquisadores participantes sobre a questão dos contatos pré-colombianos entre a América e o “Velho Mundo”. À exceção dos botânicos, o posicionamento geral dos autores do livro apresenta uma visão favorável à ideia de difusão, mas de maneira crítica à dicotomia entre difusão e desenvolvimento independente como grandes modelos explicativos, colocando as discussões sobre possíveis contatos dentro de discussões maiores sobre interações culturais. Rejeitando teorias hiperdifusionistas consideradas fantasiosas, como as de continentes míticos como Mu e Atlântida e as que relacionam culturas distantes no tempo entre si, os autores defenderam a relevância dos debates sobre possíveis contatos e criticam o posicionamento de autores “antidifusionistas”. Entretanto, conforme consta na conclusão do livro:

Ao examinar a presença e a natureza dos contatos pré-colombianos inter-hemisféricos, devemos primeiro considerar se existe, de fato, alguma situação de contato que os especialistas em geral aceitem como válida. Parece haver um período e uma área para os quais o contato pré-colombiano é admitido, embora mesmo aqui as implicações não sejam totalmente aceitas. Começando nos últimos anos do século X d.C. e continuando pelo menos nos primeiros anos do século XI, navios nórdicos, com toda a probabilidade, desembarcaram nas costas de Labrador e Newfoundland. (RILEY et al, 1971, p. 447, tradução nossa)⁴⁴

Na década de 1960, estudos arqueológicos comprovaram a presença pré-colombiana de povos nórdicos no sítio arqueológico de L’Anse aux Meadows, na América do Norte, correspondente ao período aproximado de 1.000 d.C., segundo testes de rádio carbono realizados em objetos identificados como de origem nórdica encontrados no local (TAYLOR, 1971). Embora tenha havido um grande ceticismo acadêmico em relação a hipóteses de que os povos nórdicos teriam tido uma presença significativa no continente americano, estes estudos representaram a efetiva confirmação da presença de povos do “Velho Mundo” em um período anterior às navegações de Cristóvão Colombo. Esta confirmação, no entanto, não implicava na comprovação da existência de influências ou relações com os povos indígenas da América,

⁴⁴ No original consultado: *In examining the presence and nature of interhemispheric pre-Columbian contacts, we should first consider if there is, in fact, any contact situation that specialists generally accept as valid. There does seem to be one period and one area for which pre-Columbian contact is admitted, though even here the implications are not wholly agreed upon. Beginning in the last years of the tenth century a.d. and continuing on into at least the early years of the eleventh century, Norse vessels did, in all probability, make landfalls on the coasts of Labrador and Newfoundland.* (RILEY et al, 1971, p. 447)

e a extensão e relevância dessa presença continuaram sem um consenso por parte dos pesquisadores.

Além dos autores mencionados anteriormente, houve também uma renovação do interesse sobre as hipóteses a respeito dos possíveis contatos pré-colombianos entre a África e a América a partir de acadêmicos muitas vezes identificados com o afrocentrismo. Ideias semelhantes estiveram presentes entre intelectuais afro-americanos, entretanto, pelo menos desde a década de 1920. A já mencionada obra de Drusilla Dunjee Houston oferece um exemplo de como estas teorias estiveram profundamente associadas a um discurso vindicacionista que não se limitava ao tema da presença de povos africanos na América, mas incluía novas representações e visões da África e dos povos africanos.

Encontramos ainda, entre as décadas de 1920 e 1950, algumas outras referências ao tema da presença africana nas Américas em autores clássicos da literatura afro-americana. Nesse período, as origens africanas de civilizações antigas passaram a figurar como um tema comum de diversos autores afro-americanos que mantiveram muitos aspectos em comum com a historiografia vindicacionista do século XIX. Por exemplo, em um pequeno livro publicado em 1934 que se tornou amplamente difundido, intitulado *100 Amazing Facts About the Negro with Complete Proof*, o intelectual afro-americano Joel Augustus Rogers incluiu diversos fatos que serviriam para ironizar e mostrar a irracionalidade do preconceito racial. Além de citar diversos personagens históricos que teriam sido negros ou de ascendência africana, incluindo faraós egípcios, o compositor alemão Ludwig van Beethoven, e até mesmo Dom João VI e Pedro I do Brasil, Rogers menciona ainda em alguns trechos a presença de povos africanos na América pré-colombiana. Citando intelectuais e acadêmicos dos séculos XIX e início do século XX, além de relatos de viajantes do século XVI e reproduzindo imagens de esculturas indígenas que supostamente representariam pessoas negras, Rogers defendeu que existiriam inúmeras evidências de que africanos estiveram na América milhares de anos antes da colonização europeia. Em uma seção intitulada “*Ancient Civilizations*”, por exemplo, Rogers escreveu:

Negros viveram na América milhares de anos antes de Colombo. Monumentos da América Central mostram inúmeras esculturas deles como deuses. Quando Colombo chegou ao Novo Mundo, negros já atravessavam da África para a América do Sul a uma distância de 1.600 milhas. Os primeiros homens brancos a chegar ao continente

americano contam que viram negros. Colombo, que visitou a América do Sul, disse que tinha ouvido falar deles lá. (ROGERS, 1995, p. 12, tradução nossa)⁴⁵

Por sua vez, a icônica obra *Stolen Legacy* publicada em 1954, do autor guianês-americano George Granville Monah James, além de apresentar a civilização do Egito faraônico como uma civilização negra africana, trouxe como argumento central a ideia de que muitos aspectos das civilizações ocidentais teriam sido roubados dos africanos. Sua obra tem um aspecto místico, reunindo referências à maçonaria e à religião egípcia, além de críticas contundentes ao racismo e às representações negativas da África e das pessoas negras. De acordo com James: “Esta posição infeliz do continente africano e de seus povos parece ser o resultado da deturpação sobre a qual a estrutura do preconceito racial tem sido construída, ou seja, a opinião mundial histórica de que o continente africano está atrasado, que seu povo está atrasado e que sua civilização também está atrasada”. (JAMES, 2001, np.)⁴⁶ Por sua vez, o tema da presença de povos africanos na América pré-colombiana aparece na obra de James a partir de referências à maçonaria e de sua defesa de que os egípcios antigos teriam desenvolvido uma alta cultura na Antiguidade que teria sido a fonte de todo o conhecimento transmitido para outras civilizações do mundo. Para o autor, uma grande loja maçônica fundada em Luxor pelo faraó Amenófis III teria se espalhado através da fundação de lojas menores em diversas regiões do mundo, inclusive entre maias, astecas e incas.⁴⁷

De acordo com Howe (1998), a obra de James se tornou conhecida postumamente como um trabalho precursor ou mesmo fundador do afrocentrismo. Entretanto, sua obra está mais profundamente relacionada com temas associados à maçonaria, e suas principais fontes foram textos maçônicos e rosacruceanos. Há uma longa tradição da maçonaria negra nos

⁴⁵ No original consultado: “*Negroes lived in America thousands of years before Columbus. Central American Monuments show numerous carving of them as gods. When Columbus came to the New World, Negroes had been crossing from Africa to South America a distance of 1600 miles. The first white men to reach the American mainland, tell of seeing Negroes. Columbus who visited South America said that he had heard of them there.*” (ROGERS, 1995, p. 12)

⁴⁶ No original consultado: “*This unfortunate position of the African Continent and its peoples appears to be the result of misrepresentation upon which the structure of race prejudice has been built, i.e. the historical world opinion that the African Continent is backward, that its people are backward, and that their civilization is also backward.*” (JAMES, 2001, n.p.)

⁴⁷ De acordo com James: “*The ruins of the ancient Grand Lodge of Luxor are found today on the banks of the Nile in Upper Egypt in the ancient city of Thebes. It was built by Pharaoh Amenothis III. It was the only Grand Lodge of the ancient world. It had branches or minor lodges throughout the ancient world; in Europe, Asia, Africa, North America, South America and probably in Australia. These were some of the places:—(a) Palestine at Mt. Carmel (b) Syria at Mt. Herman in Lebanon (c) Babylon (d) Media, near the Red Sea (e) India, on the banks of the Ganges (f) Burma (g) Athens (h) Rome (i) Croton (j) Rhodes (k) Delphi (l) Miletus (m) Cyprus (n) Corinth (o) Crete (p) Central and South America, especially Peru (q) Among the American Indians and among the Mayas, Aztecs and Incas of Mexico.*” (JAMES, 2001, n.p.)

Estados Unidos, que remonta ao século XVIII, com a fundação de lojas maçônicas afro-americanas pelo líder abolicionista Prince Hall. Apesar disso, Moses (1998) afirma que o egitocentrismo não obteve destaque maior que o cristianismo nos discursos públicos e trabalhos de maçons brancos ou afro-americanos até o século XX, embora a maçonaria afro-americana tenha contribuído para que as religiões de mistérios egípcias figurasse como um tema profícuo na literatura afro-americana. No século XX, a ideia de que toda a sabedoria seria derivada dos antigos egípcios aparece ainda nos escritos de outros autores brancos anglófonos associados à maçonaria. Por exemplo, o autor britânico Albert Churchward publicou obras na década de 1920 em que defendeu que os antigos egípcios teriam estabelecido colônias em todo o mundo, incluindo o continente americano, apresentando ideias bem semelhantes às defendidas posteriormente por James⁴⁸. Embora Churchward possuísse uma visão etnocêntrica de que não seria possível observar traços civilizacionais em qualquer lugar do continente africano, exceto no Egito, suas obras foram reabilitadas por autores afrocentristas egitocêntricos que, por outro lado, passaram a defender que o antigo Egito era uma civilização negra africana (HOWE, pp. 66-68)⁴⁹.

A partir da década de 1960, as teorias sobre a presença de povos africanos na América pré-colombiana ganharam bastante popularidade através das publicações de acadêmicos africanos e afro-americanos que passaram a ser associados ao afrocentrismo. Pesquisadores mais recentes, como Cheikh Anta Diop, Ivan Gladstone Van Sertima, Runoko Rashidi e muitos outros, principalmente nos Estados Unidos, elaboraram estudos sobre os possíveis indícios da presença de povos africanos nas Américas e suas influências nas civilizações indígenas pré-colombianas. Autores africanos associados ao afrocentrismo também integram a lista de estudos sobre o tema da América pré-colombiana, e o contexto da descolonização do continente africano e as experiências comuns de afro-americanos e africanos no século XX

⁴⁸ Como destaca Howe, nos livros *The Origin and Evolution of Freemasonry Connected with the Origin and Evolution of Human Race* (1920) e *Origin and Evolution of Human Race* (1921), o autor britânico faz algumas referências à América pré-colombiana. O irmão de Albert Churchward, James Churchward, também foi autor de obras que fizeram referência ao tema, por sua vez associando-o com a existência de continentes míticos, como em *The Lost Continent of Mu: Motherland of Man* (1959).

⁴⁹ Howe explica que, embora o grande foco no Egito por parte de autores brancos como Churchward refletisse ideias etnocêntricas e racistas em relação a outros povos da África, estas ideias foram ressignificadas por autores vindicacionistas da literatura afro-americana: “*Apart from Churchward's racist belief – standard for his time – that in Africa apart from Egypt no human development could be observed, his structure of ideas was obviously congenial to African-Americans searching for historical sources of pride. Africa was the originating point of humanity, or all knowledge and civilization. Egypt taught the Greeks, Romans, Hebrews and everyone else all that they knew; indeed, they could only degenerate from the perfection of Pharaonic forms. All wisdom that was to be found anywhere in the world had been carried there by Egyptian emissaries. All that remained to be added by the Afrocentrists was an insistence that the Egyptians themselves were black.*” (1998, p. 68)

foram fatores importantes que refletiram profundamente nas formas como a África foi percebida pelos afro-americanos. Apesar disso, as teorias sobre a suposta presença africana na América pré-colombiana e o fenômeno de sua popularização nos Estados Unidos, principalmente devido ao afrocentrismo, estiveram relacionadas com questões específicas da experiência afro-americana no país. Algumas circunstâncias são importantes para entender o fenômeno da popularização dessas teorias com maior força nos Estados Unidos. De acordo com Stephen Howe (1998, p. 2), embora o afrocentrismo tenha se tornado cada vez mais proeminente em diversas regiões do mundo, incluindo a África, o que é entendido como afrocentrismo nos Estados Unidos não é tão popular nos países africanos. Além disso, o afrocentrismo se desenvolveu nos Estados Unidos também em reação a outros discursos sobre a identidade afro-americana, como os de movimentos religiosos islâmicos afro-americanos que estiveram entre os principais representantes do nacionalismo negro no país.

A ideia de que africanos teriam chegado às Américas antes dos europeus, como vimos, esteve presente no pensamento afro-americano pelo menos desde o início do século XX. Além de ser manifestada por intelectuais que buscaram construir uma visão positiva sobre o continente africano, esta ideia também esteve presente desde a primeira metade do século nos discursos de movimentos religiosos como o *Moorish Science Temple of America* e a Nação do Islam, onde tomariam rumos próprios, de forma que este tema passou a figurar cada vez mais como um elemento difundido na cultura afro-americana.

Ao trazer a história do continente americano para o debate, estas teorias cada vez mais presentes na cultura e intelectualidade afro-americana refletiram questões importantes sobre a integração da população negra em um país historicamente marcado pela segregação racial. Nos Estados Unidos, as teorias de Van Sertima atingiram maior popularização após as décadas de 1960 e 1970, e foi deste país que vieram a maior quantidade de autores que defendem hipóteses semelhantes. A partir da segunda metade do século XX, o encontro entre as diversas formas pelas quais essa ideia esteve presente no pensamento afro-americano gerou uma ampla disseminação do tema na cultura afro-americana, principalmente a partir da publicação de *They came before Columbus*, por Van Sertima. Mas antes de nos aprofundarmos nas teorias de Van Sertima e outros autores associados ao afrocentrismo, vejamos as convergências e divergências entre os diferentes discursos que fizeram referência à origem dos indígenas e suas civilizações na história do pensamento afro-americano.

2. Afrocentrismo e Islam nos Estados Unidos

O afrocentrismo e o Islam afro-americano se manifestaram, muitas vezes, como discursos antagônicos sobre a identidade afro-americana. Moses (1998, pp. 90-91) menciona, por exemplo, que ao acusar os “maometanos” de terem destruído os grandiosos monumentos da civilização Cushita que teriam existido na Índia, Drusilla D. Houston representava, na década de 1920, uma forma de “afrocentrismo anti-islâmico” que se manteve ativo nas décadas seguintes. As referências à América pré-colombiana e à origem dos indígenas e suas civilizações, por sua vez, surgiram em ambos os discursos, mas com propósitos distintos.⁵⁰

Acontecimentos da década de 1960 influenciaram muito a corrente afrocentrista e as maneiras como a África era percebida entre os afro-americanos, e ajudam a explicar de que forma se aprofundaram as tensões entre o discurso afrocêntrico e o Islam afro-americano. A descolonização da África e as independências de 17 países africanos em 1960, por exemplo, tiveram grande influência entre os ativistas afro-americanos (GUEDJ, 2015). Neste ano se deu a independência dos países que integravam a África Ocidental Francesa, na qual se inseriu a luta política do pan-africanista senegalês Cheikh Anta Diop. Além disso, nos Estados Unidos, a promulgação do *Immigration and Nationality Act* de 1965 facilitou a imigração de pessoas do continente asiático, que passaram a compor a maior parte do total de imigrantes no país (COHN, 2015). O grande aumento de imigrantes do continente asiático, dos quais muitos eram muçulmanos, fez com que o Islam passasse a ser percebido cada vez mais como uma religião estrangeira, o que levou a um progressivo sentimento de incompatibilidade entre o Islam praticado por estes imigrantes e as formas especificamente afro-americanas que haviam conformado o Islam nos Estados Unidos até o momento, presentes em grupos nacionalistas como a Nação do Islam e o *Moorish Science Temple of America*, fundados na primeira metade do século. Os problemas que surgiram foram a autoridade cada vez maior do Islam “tradicional” representado por esses imigrantes, em detrimento das formas islâmicas presentes até então na comunidade afro-americana, além do fato de que os imigrantes não estavam

⁵⁰ De acordo com Houston, a Arábia seria uma colônia do Antigo Império Cuxita dos Etíopes e a presença de “árabes africanos” na região seria mais antiga do que a de “árabes semitas”. A autora apresenta, assim, uma divisão entre dois tipos de povos que, embora fossem ambos chamados de “árabes”, seriam diferentes no que diz respeito à raça e à cultura. Nas palavras de Houston: “*Arabia was originally settled by two distinct races, an earlier Cushite Ethiopian race and a later Semitic Arabian. The Cushites were the original Arabians and dwelt there before Abraham came to Canaan. Ancient literature assigns their first settlement to the extreme southwestern point of the peninsula.*” (HOUSTON, 1926, n.p.) A antiga civilização cushita na Arábia teria se extinguido no século VII, devido à desunião entre os árabes cushitas e a expansão do Islam. A autora apresenta uma descrição negativa, muitas vezes, daqueles a quem chama de “árabes semitas” ou “maometanos”. Por exemplo: “*The primitive nature of the Semitic Arabian is to be seen in the religion of Mohammed, in the presentation of his gospel, at the point of the sword; as Gibbon says. if they professed the creed of Islam they were admitted to all spiritual and material benefits. His apostles united the professions of merchant and robber. The distribution of the spoil was regulated according to Mohammed by divine law. From all sides the roving Arabs were allured to his standard by this combination of religion and plunder.*” (HOUSTON, 1926, n.p)

plenamente inseridos nas lutas dos muçulmanos afro-americanos. A religião islâmica começou a ser vista, então, cada vez mais como uma religião desvinculada da identidade negra, de estrangeiros asiáticos que não seriam capazes de ser mais sensíveis aos problemas dos afro-americanos do que os brancos estadunidenses⁵¹ (JACKSON, 2009, pp. 42-43).

Para entendermos como a religião islâmica esteve associada a um determinado discurso sobre a identidade afro-americana, precisamos analisar o processo pelo qual a religião islâmica experimentou, no início do século XX, uma expansão significativa entre a população afro-americana, estreitamente relacionada a um discurso de luta contra o racismo e a segregação nos Estados Unidos. Em números absolutos, estima-se que os Estados Unidos tenham atualmente a maior população muçulmana das Américas (PEW RESEARCH CENTER, 2019), sendo cerca de 20% composta de afro-americanos, entre os quais quase a metade é de convertidos (MOHAMED e DIAMANT, 2019). Embora a presença de muçulmanos nas Américas, em geral, remonte ao período dos primeiros anos da colonização europeia⁵², o início do século XX foi um período muito peculiar da difusão da religião islâmica nos Estados Unidos. Começando num período de auge do nacionalismo negro nos Estados Unidos, os primeiros movimentos islâmicos afro-americanos difundiram o discurso de que o Islam seria a “religião original” do homem negro, ideologia que carregava consigo a ideia de uma origem e identidade afro-asiática dos negros (GUEDJ, 2003). Este discurso sobre a identidade afro-americana, no entanto, encontrou um forte contraponto nas críticas afrocentristas, em que é possível observar que as representações sobre o passado da África são relacionadas à situação contemporânea vivida pelos afro-americanos e sua relação com a religião islâmica.

Alguns autores têm afirmado que os fenômenos de conversão em massa ao Islam entre os afro-americanos nos Estados Unidos remontam ao início do século XX (GUEDJ, 2003; JACKSON, 2009). Sheerman A. Jackson (2009, p. 43) afirma que a história do Islam entre os afro-americanos teria começado efetivamente no início do século XX, com a convergência entre o Islam e o que o autor chama de “Religião Negra” (“*Black Religion*”), que seria uma espécie de orientação religiosa popular, e não uma religião em si, relacionada ao contexto da segregação racial e do racismo. O autor considera que houve uma apropriação do Islam pelos afro-americanos nesse período que o tornou uma religião negra, o que garantiu o sucesso da

⁵¹ Como veremos mais adiante, este discurso se manifestou com clareza, por exemplo, nas obras de alguns dos principais autores do afrocentrismo, como Molefi Asante e Chancellor Williams.

⁵² Sobre o Islam nas Américas no período colonial, ver as obras *Servants of Allah* (2013), de Sylviane A. Diouf, e *Forbidden Passages* (2016), de Karoline P. Cook.

expansão do Islam entre os afro-americanos, fazendo com que vissem nela não apenas um caminho para a salvação, mas uma identidade negra mais autêntica (JACKSON, 2009, p. 42-44).

Recorrendo ao conceito de comunidades imaginadas, cunhado por Benedict Anderson (2008), podemos dizer que, no contexto da luta contra a segregação racial e o racismo no século XX, houve um novo fortalecimento do autorreconhecimento dos afro-americanos como comunidades imaginadas nos discursos religiosos de grupos islâmicos nacionalistas negros sobre suas origens e experiências em comum. A pesquisadora francesa Pauline Guedj (2004) aponta que, após um primeiro auge com as ideias de nação negra e de retorno físico à África no século XIX defendidas por Marcus Garvey e outros ativistas, o nacionalismo negro teria tido um novo auge com a adoção de uma identidade “afro-asiática”, com a qual o *Moorish Science Temple of America* e a Nação do Islam construíram discursos nacionalistas. Como destaca Guedj (2003, p. 742), a adoção do Islam para o negro nos Estados Unidos do início do século XX representava, sobretudo, uma recusa em integrar uma nação cristã que submeteu os negros à escravidão e à segregação.

Um dos primeiros movimentos islâmicos negros a atingir relevância entre a população afro-americana nesse período foi o *Moorish Science Temple of America* (MSTA), fundado por Noble Drew Ali⁵³ em 1913. A organização foi fundada em Newark, no estado americano de Nova Jersey, mas foi em Chicago, Illinois, que Drew Ali desenvolveu mais plenamente a ideologia de seu movimento e ganhou um grande número de seguidores. De acordo com Spencer Dew, o cenário político de Chicago no início do século ofereceu uma grande oportunidade para Ali desenvolver a sua organização como um movimento político de seguidores organizados. Com a Grande Migração de afro-americanos no início do século⁵⁴, a cidade contava com um número crescente de eleitores negros que formavam uma parte significativa do eleitorado. Prometendo salvação através do exercício da cidadania, especialmente através do voto, Drew Ali engajou-se na cena política, organizando seus seguidores como um bloco de eleitores politicamente organizados que, assim, obtiveram força

⁵³ Pouco se sabe da história de Drew Ali antes da fundação do *Moorish Science Temple of America*. Teria nascido em 1886, e os relatos sobre sua vida possuem diferentes versões: teria sido filho de ex-escravos e então adotado por indígenas cherokees; teria sido filho de um marroquino com uma mulher indígena cherokee; teria viajado ao norte da África, onde estudou a religião islâmica e foi enviado para ensiná-la nos Estados Unidos (WILSON, 1993; GARDEL, 1996; ABDAT, 2014).

⁵⁴ A Grande Migração Afro-americana foi um intenso movimento migratório que ocorreu entre as décadas de 1910 e 1970, a partir do sul rural dos Estados Unidos para zonas urbanas do Norte e outras regiões do país, causado principalmente por razões econômicas e pelas restrições das leis *Jim Crow* e a violência racial durante o período da segregação racial. Aqui, nos referimos à primeira Grande Migração, entre as décadas de 1910 e 1940.

para negociar dentro do âmbito da política local a melhoria de suas condições de vida e de sua integração na sociedade. De acordo com Dew:

A possibilidade de recompensas materiais de alguém por exercer as “obrigações sagradas” votando (e obtendo votos) serviu para tornar a cidadania – especialmente para o público original de Ali, em grande parte negros rurais do Sul, aos quais foi violentamente negado o direito de participar da política local — um meio de sobrevivência existencial, “salvação” no nível das necessidades materiais básicas, no nível do corpo físico. Votar não apenas fez de você um membro, em algum sentido abstrato, da política, com uma mão, ainda que pequena, na governança coletiva. O voto poderia levar a entregas de alimentos, a empregos com bons salários e boas pensões, ao reconhecimento formal e fama local, ao que foi lido (e continua a ser lido, por muitos aliitas) como endosso oficial do Estado às reivindicações religiosas. (DEW, 2019, p. 29, tradução nossa)⁵⁵

Dessa forma, o conceito de nacionalidade se tornou um elemento central na doutrina de Ali, pois através da proclamação de uma nacionalidade seria possível alcançar a cidadania. Ao negar designações raciais como “*black*”, “*negro*” ou “*colored*”, em favor de uma identidade afro-asiática, Drew Ali se espelhava nos modelos fornecidos por comunidades de imigrantes que se estabeleciam nos Estados Unidos, e na própria tradição pluralística da democracia estadunidense. Esta era uma busca de uma comunidade imaginada por algo que fundamentasse a sua identidade, e que não ocorreu de forma isolada na história afro-americana. Por exemplo, de forma semelhante, à época do movimento pelos Direitos Civis, Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton expuseram de maneira exemplar este raciocínio: “O conceito de *Black Power* se baseia em uma premissa fundamental: antes que um grupo possa entrar na sociedade aberta, ele deve primeiro fechar suas fileiras.” (apud ROJAS, p. 5, tradução nossa)^{56 57}

⁵⁵ No original consultado: “*The possibility of material rewards for exercising one’s “sacred obligations” by voting (and getting out the vote) served to make citizenship—especially for Ali’s original audience, largely rural blacks from the South who had been violently denied the right to participate in local politics—a means of existential survival, “salvation” on the level of basic material needs, the level of the physical body. Voting didn’t just make you a member, in some abstract sense, of the polity, with a hand, however slight, in collective governance. Voting could lead to deliveries of food, to jobs with good pay and good pensions, to formal recognition and local fame, to what was read (and what continues to be read, by many Aliites) as official state endorsement of religious claims.*” (DEW, 2019, p. 29)

⁵⁶ Carmichael e Hamilton atuaram como lideranças do movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos. Carmichael participou de protestos estudantis nos anos 1960 e se tornou líder eloquente do movimento *Black Power*. De acordo com Rojas (2007, p. 5), o que líderes como Stokely Carmichael propunham era que os afro-americanos deveriam criar as suas próprias instituições como, por exemplo, a defesa dos *Black Studies*, que formariam os alicerces pelos quais os afro-americanos alcançariam uma posição de negociação na sociedade. A citação é de uma obra chamada *Black Power: The Politics of Liberation* (1967).

⁵⁷ No original consultado: “*The concept of Black Power rests on a fundamental premise: Before a group can enter the open society, it must first close its ranks.*” (apud ROJAS, p. 5)

A visão de Drew Ali era de que estabelecer uma nacionalidade representaria um pré-requisito para ingressar na sociedade estadunidense, e que os rótulos raciais eram uma forma de apagar a verdadeira origem e nacionalidade dos afro-americanos. O início do século XX era ainda um período que mantinha memórias bem vivas do período da escravidão. Moses (1998, pp. 194-195) menciona, por exemplo, que é possível que entre os seguidores de Garvey houvesse até mesmo ex-escravizados nascidos antes da Guerra Civil e que, embora se possa crer que a maioria de seus seguidores não tivesse sido submetida à escravidão, muitos foram certamente filhos de escravizados que tinham sido privados da educação, crescendo no analfabetismo forçado ao qual a população afro-americana esteve sujeita, principalmente no sul do país. Assim, ao levantar a questão “O que é um negro?”, diante de discursos de que os negros não teriam tido um passado e que as grandes civilizações do continente africano não teriam relação com os negros, Garvey resumiu a grande controvérsia em torno dos debates sobre a questão racial. Drew Ali buscou, então, uma resposta a esta questão em meio a uma sociedade onde o racismo ainda permeava todos os aspectos da vida dos afro-americanos. Uma identidade marroquina, ou “afro-asiática”, era uma forma de estabelecer uma ligação com o passado de grandes civilizações africanas e, ao mesmo tempo, com o passado bíblico, funcionando ainda como uma forma de rejeitar os estereótipos raciais.

De acordo com Knight (2020, p. 171), a visão do Islam de Drew Ali carregou influências de um orientalismo ainda comum no início do século, que tinha sua própria versão afro-americana em Chicago. O autor menciona, por exemplo, a fundação, em 1893, do grupo maçônico conhecido como “*Black Shriners*” fundado por John George Jones e outros membros afro-americanos da maçonaria Prince Hall, em oposição ao grupo maçônico mais antigo dos “*Shriners*”. O Oriente, especialmente o Islam, figurava fortemente na estética destes grupos e estava presente ainda como um elemento “exótico” na sociedade estadunidense do início do século. A cultura visual que, de acordo com Stephanie A. Wilms (2016), era um elemento cada vez mais importante no século XX, funcionava como uma forma de construir identidades e possuíam um valor evidenciário no discurso científico da época. Fotografias raciais eram, além disso, formas pelas quais se elaboravam determinadas visões sobre raça e cultura, tornando-se instrumentos utilizados por figuras como Du Bois e Garvey para quebrar estereótipos raciais (WILMS, 2016).

Em imagens registradas de Drew Ali e de sua comunidade, como as reproduzidas a seguir, podemos observar uma estética que mostra como a proclamação pública de uma identidade e nacionalidade foi um elemento importante na busca pela cidadania, que pode ser

percebida a partir de cartões de identificação e nacionalidade da organização, a exposição das bandeiras do Marrocos e dos Estados Unidos, além de trajes que buscam informar que estas pessoas tinham uma origem e uma nacionalidade a partir das quais pleiteavam integrar a sociedade pluralística estadunidense. Sua posição integracionista, assim, buscava em vez do confronto, uma forma de evitar a discriminação social através da proclamação e do autoconhecimento da identidade e de um passado autêntico, no qual se encaixava a ideia de uma origem afro-asiática dos afro-americanos. Como destaca Spencer Dew, embora Drew Ali e seus seguidores tivessem plena consciência das injustiças presentes na sociedade estadunidense, o projeto político de um país pluralístico era visto de uma maneira sagrada: “Apesar de uma história de opressão racista e injustiça, argumentam os aliitas, a América permanece como um experimento político, social e legal fundado em verdades universais, com valores e ideais expressos nos documentos fundadores do país explicitamente identificados como valores de Allah.” (DEW, 2019, p. 5, tradução nossa)⁵⁸



Figura 3 – Noble Drew Ali e secretária em seu escritório em Chicago. Ao fundo, as bandeiras do Marrocos e dos Estados Unidos lado a lado. Década de 1920.

Fonte: Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library (WILMS, 2016).

⁵⁸ No original consultado: “Despite a history of racist oppression and injustice, Aliites argue, America stands as a political, social, and legal experiment founded upon universal truths, with values and ideals expressed in the country’s founding documents explicitly identified as values of Allah.” (DEW, 2019, p. 5)



Figura 4 – Noble Drew Ali, década de 1920.

Fonte: Collection of the Smithsonian National Museum of African American History and Culture (SMITHSONIAN, 1925).

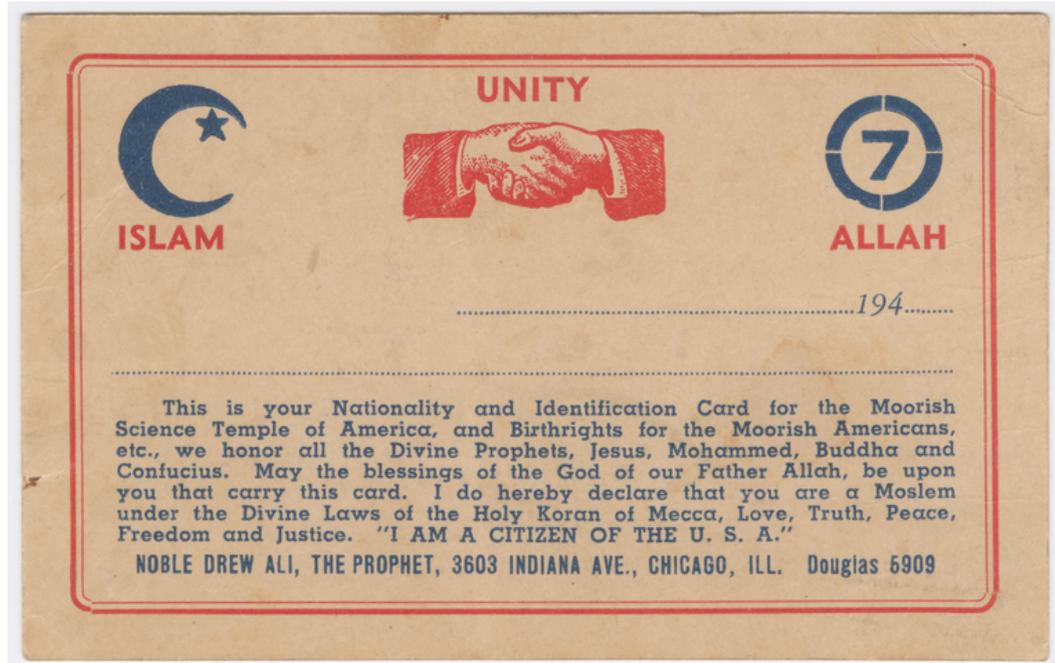


Figura 5 – Cartão de identificação e nacionalidade utilizado por membros do MSTA. Década de 1940.

Fonte: Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library (RASHEED, 2017).



Figura 6 – Noble Drew Ali (vestido de branco, ao centro) e membros do MSTA com trajes típicos. Década de 1920.

Fonte: Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library (NYPL, 1928).

Drew Ali compilou um texto religioso intitulado *The Holy Koran of the Moorish Science Temple of America* (1927), também conhecido como *Circle Seven Koran*, um pequeno livro (que, apesar do nome, não corresponde aos textos corânicos originais)⁵⁹ no qual instruía a seus seguidores que os afro-americanos seriam descendentes dos mouros afro-asiáticos:

1. Os filhos e filhas caídos da Nação Asiática da América do Norte precisam aprender a amar em vez de odiar; e conhecer seu eu superior e seu eu inferior. Esta é a união do Sagrado Alcorão de Meca, para ensinar e instruir todos os mouros americanos, etc.
2. A chave da civilização esteve e está nas mãos das nações asiáticas. Os mouros, que eram os antigos moabitas, e os fundadores da Cidade Santa de Meca. (ALI, 1927, p. 56, tradução nossa)⁶⁰

O discurso religioso e nacionalista de Drew Ali combinava diversos elementos e fazia uso do termo “mouro” (*Moorish*), associado aos povos muçulmanos do norte da África, construindo a ideia de uma “Nação Asiática” cuja origem remontaria ao povo bíblico dos moabitas, do qual os afro-americanos seriam descendentes, incluindo também os povos indígenas das Américas. De acordo com Moses (1998, pp. 4-14), no início do século XX era comum entre os afro-americanos a identificação de muitos personagens bíblicos como negros, e havia ainda uma tradição de interpretações bíblicas desde o século XIX que colocava a origem dos negros na Ásia, a partir das genealogias bíblicas. Estas visões podem ser percebidas na doutrina do MSTA juntamente com uma influência de discursos civilizacionistas comuns da época. Além disso, o acadêmico Michael Muhammad Knight (2020, p. 200) menciona a existência de uma variada literatura de teorias hiperdifusionistas do século XIX que ainda circulava amplamente entre o público leigo e incluía teorias sobre a existência de continentes míticos como Mu e Atlântida⁶¹.

⁵⁹ Grande parte do texto do *Holy Koran* de Drew Ali foi retirado do *Evangelho Aquariano de Jesus Cristo*, publicado em 1908 pelo autor estadunidense Levi H. Dowling. Trata-se de uma obra de caráter esotérico, cujas partes reproduzidas por Drew Ali fornecem um relato de como teria sido a vida de Jesus Cristo a partir de descrições de viagens que o profeta teria feito no continente asiático (DEW, 2019, p. 116).

⁶⁰ No original consultado: “1. *The fallen sons and daughters of the Asiatic Nation of North America need to learn to love instead of hate; and to know of his higher self and lower self. This is the uniting of the Holy Koran of Mecca, for teaching and instructing all Moorish Americans, etc.*

2. *The key of civilization was and is in the hands of the Asiatic nations. The Moorish, who were the ancient moabites, and the founders of the Holy City of Mecca.*” (ALI, 1927, p. 56)

⁶¹ Knight (2020, p. 200) cita como exemplo o livro *Atlantis: The Antediluvian World*, de Ignatius Donnelly, publicado em 1882.

Podemos dizer que a ideia de que sociedades antediluvianas e continentes míticos estariam associadas às civilizações indígenas, assim como as que estiveram presentes na obra de Drusilla D. Houston que mencionamos anteriormente, possuíram certa presença no imaginário da população afro-americana desde o início do século, influenciando os primeiros discursos sobre a presença de africanos na América pré-colombiana. Assim, encontramos ainda no texto de Drew Ali (1927) uma referência de que povos bíblicos teriam chegado à América em tempos remotos através do mítico continente de Atlântida, em uma espécie de supercontinente, que Drew Ali chamou de *Amexem*⁶², originando os povos indígenas e oferecendo uma versão alternativa para a história da presença dos afro-americanos nas Américas:

5. As nações asiáticas e os países da América do Norte, do Sul e Central; Os mouros americanos e mexicanos na América do Norte, brasileiros, argentinos e chilenos na América do Sul.

6. Colombianos, nicaraguenses e nativos ou de San Salvador na América Central, etc. Todos estes são muçulmanos. (ALI, 1927, p. 57, tradução nossa)⁶³

Mais adiante:

6. Os moabitas da terra de Moab, que receberam permissão dos faraós do Egito para se estabelecer e habitar o noroeste da África; eles foram os fundadores e são os verdadeiros possuidores do atual Império Marroquino. Com seus irmãos cananeus, hititas e amorreus que peregrinaram da terra de Canaã em busca de novos lares.

7. Seu domínio e morada estenderam-se do Nordeste e Sudoeste da África, através da grande Atlântida até as atuais Américas do Norte, do Sul e Central e também do México e das ilhas Atlântidas. Antes do grande terremoto, que causou o grande oceano Atlântico. (ALI, 1927, p. 58, tradução nossa)⁶⁴

⁶² *Amexem* é o nome utilizado por muitos membros de religiões aliitas para designar as Américas, a África ou ainda a união destes continentes através de uma enorme massa continental, a qual teria supostamente ligado as Américas ao chamado Velho Mundo em um passado remoto. Esta ligação continental é muitas vezes identificada, em textos aliitas, como a mítica Atlântida.

⁶³ No original consultado: “5. *The Asiatic nations and countries in North, South and Central America; The Moorish Americans and Mexicans in North America, Brazilians, Argentinians and Chilians in South America.*

6. *Columbians, Nicaraguans and the natives or San Salvador in Central America, Etc. All of these are Moslems.*” (ALI, 1927, p. 57)

⁶⁴ No original consultado: “6. *The Moabites from the land of Moab who received permission from the Pharaohs of Egypt to settle and inhabit North-West Africa; they were the founders and are the true possessors of the present Moroccan Empire. With their Canaanite, Hitite and Amorite brethren who sojourned from the land of Canaan seeking new homes.*

7. *Their dominion and inhabitation extended from Northeast and Southwest Africa, across the great Atlantis even unto the present North, South and Central America and also Mexico and the Atlantis Islands. Before the great earthquake, which caused the great Atlantic Ocean.*” (ALI, 1927, p. 58)

Drew Ali se considerava o último profeta enviado por Allah, precedido por Marcus Garvey, assim como João Batista havia sido o predecessor de Jesus Cristo.⁶⁵ A percepção do tempo, no seu texto, corresponde tanto à noção de uma comunidade imaginada – dos mouros afro-asiáticos – atravessando o tempo histórico, desde tempos remotos até sua atual condição na América, juntamente com a noção de simultaneidade própria do discurso religioso, que coloca lado a lado figuras como Jesus Cristo e João Batista, Garvey e o próprio Drew Ali. A partir dos exemplos citados, podemos perceber que a construção ideológica de nação afro-asiática está centrada em um discurso que inventa ou cria uma determinada versão sobre a sua história e o seu passado que valida a sua existência, e na qual o discurso nacionalista se fundamenta. Entretanto, como aponta Anderson (2008, p. 33), quando falamos da invenção ou criação de uma nação imaginada, não se trata de encará-la como sinônimo de “falsidade”, pois isso pressupõe que haveria, em oposição, outras consideradas “verdadeiras”, quando na verdade todas as comunidades surgem a partir de uma criação que permite que seus membros se reconheçam como comunidades imaginadas.

A Nação do Islam (*Nation of Islam*) foi outro grupo religioso que atingiu grande relevância entre os afro-americanos, tornando-se a maior organização nacionalista negra nos Estados Unidos (GARDELL, 1996). Fundado em 1930 por Fard Muhammad, o grupo passou a ser liderado por Elijah Muhammad em 1934, depois do desaparecimento de seu fundador. Conhecido como Honorable Elijah Muhammad, o carismático líder esteve à frente do grupo até o ano de sua morte, em 1975, tendo seguidores notáveis como Al-Hajj Malik ash-Shabazz (Malcolm X), Muhammad Ali e o líder mais recente do grupo, Louis Farrakhan. Assim como Drew Ali, Elijah Muhammad também se considerava um profeta e publicou livros nos quais escreveu ensinamentos religiosos que integraram o corpo doutrinário do grupo, ensinamentos os quais teriam sido supostamente revelados por Fard Muhammad. Em seu *Message to the Blackman in America*, Elijah Muhammad argumentava, entre outras coisas, que os afro-americanos seriam o “povo original” dos descendentes da “Nação Negra Asiática e da tribo de Shabazz” e que Fard Muhammad seria uma espécie de divindade encarnada (MUHAMMAD, 1965). Os indígenas, por sua vez, são incluídos na categoria de “povo original” e descritos como antigos seguidores do Islam originários do continente asiático, de maneira similar ao texto de Drew Ali (1927):

⁶⁵ Drew Ali descreve a si mesmo como o “último profeta” e, citando a história bíblica de João Batista e Jesus Cristo, afirma: *In these modern days, there came a forerunner, that was divinely prepared by the great God-Allah and his name is Marcus Garvey, who did taught and warn the nations of the earth to prepare to meet the coming Prophet; who was to bring the true and divine Creed of Islam, and his name is Noble Drew Ali: who was prepared and sent to this earth by Allah [...].* (ALI, 1927, p. 59)

O homem negro produz essas quatro cores: marrom, vermelho, amarelo e branco. O povo original, que a raça branca encontrou aqui (pessoas vermelhas), eram irmãos do homem negro, eles são chamados de índios vermelhos.

A parte indiana do nome deve se referir ao nome do país de onde vieram, a Índia. O Todo-sábio Allah disse que eles vieram para cá há 16.000 anos e que foram exilados da Índia por violar a lei do Islam. (MUHAMMAD, 1965, pp. 106-107, tradução nossa)⁶⁶

Após a morte de Elijah Muhammad em 1975, houve uma cisão por conta da sucessão na liderança da organização. Sob a liderança de seu filho, Warithuddin Muhammad, a organização mudou de nome algumas vezes, foi transformada em muitos aspectos e se afastou de suas doutrinas originais, as quais deram lugar ao credo do Islam tradicional sunita. Warithuddin Muhammad também se afastou do nacionalismo negro e defendeu uma posição integracionista e, por fim, abandonou a liderança e dissolveu a organização em 1987. De acordo com Mattias Gardell (1996), este processo de reformas pode ser explicado por uma mudança no perfil social de muitos dos membros da organização ao longo das décadas, fazendo com que o Islam sunita pudesse ser instituído através da autoridade do filho de Elijah Muhammad. Entretanto, ao passo que as reformas religiosas de Warithuddin Muhammad transformavam progressivamente a organização em um movimento religioso sunita, um dos seus notáveis membros, o ministro Louis Farrakhan, reuniu dissidentes insatisfeitos para reestabelecer a Nação do Islam segundo o que ele afirmava serem seus dogmas originais e, em 1977 assumiu a liderança da nova organização homônima (GARDELL, 1996). Nos dias atuais, a Nação do Islam mantém ainda um discurso nacionalista forte, envolvendo-se em algumas controvérsias, como a recomendação de Farrakhan para que seus membros não tomem a vacina da COVID-19, descritas como instrumentos de uma política de controle demográfico focado em diminuir a população negra nos Estados Unidos e no mundo, conforme consta no site oficial da organização (NATION OF ISLAM, 2022).

Religião e nacionalismo mantiveram estreitas relações ao longo desse período dentro destes movimentos. outro exemplo é o movimento indiano Ahmadiyya, que também esteve entre os primeiros grupos a atingir uma disseminação relevante na comunidade afro-americana no início do século XX, a partir do trabalho de divulgação do Islam de Mufti

⁶⁶ No original consultado: “*The black man produces these four colors: brown, red, yellow and white. The original people, whom the white race found here (red people), were the brothers of the black man, they are referred to as the Red Indians.*”

The Indian part of the name must refer to the name of the country from which they came, India. The All-wise Allah said that they came here 16,000 years ago and that they were exiled from India for breaking the law of Islam.” (MUHAMMAD, 1965, pp. 106-107)

Muhammad Saddiq. Embora não fosse um movimento abertamente nacionalismo negro e nem restrito à população afro-americana, o movimento Ahmadiyya tornou-se popular e encontrou muitos adeptos entre a população negra (GUEDJ, 2003). Surgiram ainda, a partir da segunda metade do século XX, diversos outros grupos nacionalistas, por exemplo: o Five Percent Nation, formado como uma dissidência da Nação do Islam; o controverso grupo *United Nuwaubian Nation of Moors* (UNNM), que desde o seu surgimento mesclou crenças do judaísmo, cristianismo, Islam, bem como elementos indígenas, da ufologia e do afrocentrismo; e a *Washitaw de Dugdahmoundyah*, que se identifica como uma nação indígena com aspirações separatistas (KNIGHT, 2020).

3. A crítica afrocêntrica

Em abril de 1964, Malcolm X realizou uma viagem na qual visitou países islâmicos e da África Ocidental, realizando também a sua peregrinação à cidade de Meca. Em uma famosa correspondência, escrita durante sua viagem, Malcolm X afirmou: “Nunca testemunhei uma hospitalidade tão sincera e o avassalador espírito de verdadeira fraternidade como é praticado por pessoas de todas as cores e raças aqui nesta antiga terra sagrada, lar de Abraão, Muhammad e todos os outros profetas das Escrituras Sagradas.” (apud BREITMAN, 1990, p. 59, tradução nossa)⁶⁷ Nesta carta, Malcolm X expunha a sua experiência religiosa que o levou ao Islam sunita e o fez abandonar a Nação do Islam, e nela afirmava que o Islam seria capaz de eliminar o problema do racismo na América⁶⁸. Na época, o Islam, nas suas diversas vertentes, era uma religião com uma quantidade significativa de adeptos entre a população afro-americana, e sua carta tem sido citada como exemplo da criação de um mito de que o mundo islâmico, diferentemente do Ocidente cristão, estaria livre do racismo (MUHAMMAD, 2012).

⁶⁷ No original consultado: “*Never have I witnessed such sincere hospitality and the overwhelming spirit of true brotherhood as is practiced by people of all colors and races here in this ancient holy land, the home of Abraham, Muhammad and all the other prophets of the Holy Scriptures.*” (apud BREITMAN, 1990, p. 59)

⁶⁸ Malcolm X (apud BREITMAN, 1990, p. 59) afirmou: “*America needs to understand Islam, because this is the one religion that erases the race problem from its society.*”

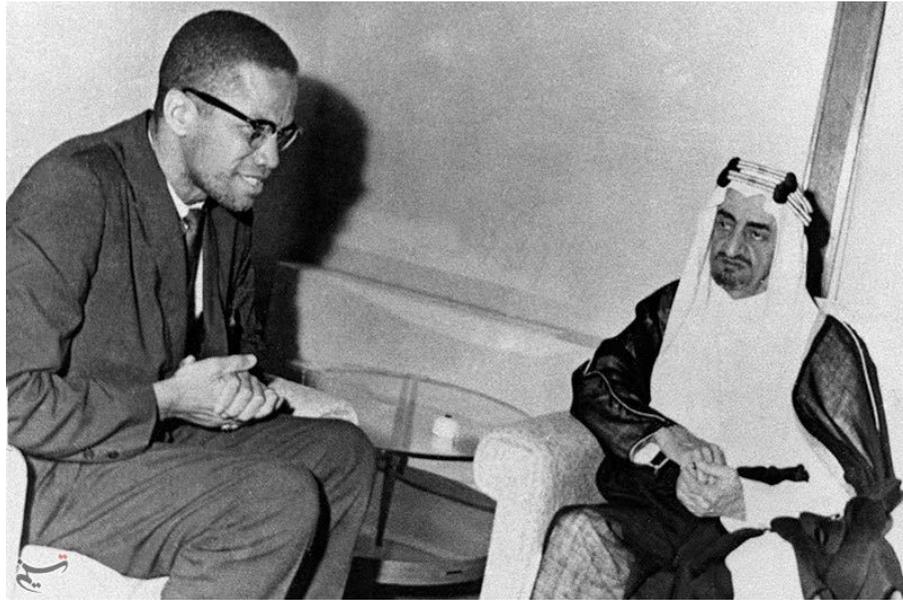


Figura 7 – Malcolm X e o príncipe Faisal bin Abdulaziz As-Saud da Arábia Saudita, em 1964.

Fonte: Tasnim News Agency (2016)

Conforme foi exposto, a ideia de uma identidade moura ou afro-asiática, associada aos povos muçulmanos medievais do Norte da África e do Oriente Médio, foi um elemento recorrente na ideologia de grupos como a Nação do Islam e o MSTA sobre a origem dos afro-americanos. Também pudemos constatar que esta ideia partiu de uma busca, num passado considerado comum, dos elementos que fundamentariam a construção de discurso sobre a identidade afro-americana. Entretanto, temos com o afrocentrismo o fortalecimento de outro discurso sobre a identidade afro-americana, que buscaria na África as raízes para a identidade afro-americana, com fortes críticas ao Islam em suas mais diversas formas. Para isso, muitos intelectuais afrocentristas argumentaram a favor de uma identidade genuinamente africana, cujas origens estariam nas grandes civilizações africanas, como a do Egito faraônico, contrapondo-se ao Islam e à ideia de nação negra asiática como fundamento da identidade afro-americana.

É importante destacar de início que as tensões entre o Islam e o afrocentrismo não se manifestaram de uma maneira homogênea. Por exemplo, Wesley Muhammad (2012), que é pesquisador e um líder ativo da Nação do Islam, afirma que os primeiros acadêmicos afrocentristas teriam dado certa legitimidade acadêmica às convergências entre o Islam e a identidade afro-americana. Entretanto, o autor afirma que, a partir da década de 1970, houve uma divergência radical entre afrocentrismo e o Islam, marcada principalmente pela publicação da obra *The Destruction of Black Civilization* (1974) do autor afro-americano

Chancellor Williams. Esta “cruzada afrocêntrica”, conforme as palavras de Wesley Muhammad (2012), teria contribuído para um olhar crítico em relação a questões como raça, racismo e escravidão no mundo islâmico, porém, teria consistido mais em uma crítica ideológica do que acadêmica. O acadêmico Sherman A. Jackson (2009), por outro lado, considera que a conjunção de fatores que levaram ao progressivo sentimento de incompatibilidade entre o Islam e os afro-americanos deu origem a um fenômeno que o autor chama de “orientalismo negro” (“*Black Orientalism*”), representado principalmente pela crítica afrocêntrica ao Islam. De acordo com Jackson (2009):

Ao contrário do orientalismo “branco” de Said, o objetivo do orientalismo negro não teve nada a ver com o desejo de controlar ou dominar o Oriente. Como o orientalismo de Said, no entanto, seu alvo era enfaticamente o Islam. No fundo, o orientalismo negro é uma reação ao recém-desenvolvido relacionamento entre o Islam, os negros americanos e o mundo muçulmano. Ele vem em consequência da mudança na base da autoridade religiosa no Islam negro americano, da religião negra para a tradição intelectual do Islam histórico. Seu objetivo final é desafiar, se não minar, a estima desfrutada pelo Islam na comunidade negra americana, projetando no mundo muçulmano um conjunto de imagens, percepções, ressentimentos e estereótipos que são muito mais o produto da experiência negra nos Estados Unidos do que têm qualquer relação direta, ou conhecimento do Islam ou do mundo muçulmano. (JACKSON, 2009, p. 34)⁶⁹

Encontramos em obras de autores como Chancellor Williams e Molefi Asante, duas das principais referências do afrocentrismo nos Estados Unidos, uma forte crítica ao papel de religiões não africanas na formação da identidade da comunidade afro-americana, como o cristianismo e o Islam. Williams fez uma crítica contundente aos afro-americanos que buscavam no Islam uma identidade autêntica: “Os negros nos Estados Unidos parecem estar mais embaralhados e confusos sobre a busca por identidade racial do que em qualquer outro lugar. Portanto, muitos estão abandonando os nomes de seus senhores de escravos ocidentais brancos e adotando – não africanos – mas os nomes de seus senhores de escravos árabes e berberes brancos!” (WILLIAMS, 1974, p. 23, tradução nossa)⁷⁰ De maneira similar, Asante

⁶⁹ No original consultado: “*Unlike Said’s “White” Orientalism, the aim of Black Orientalism had nothing to do with a desire to control or dominate the Orient. Like Said’s Orientalism, however, its target was emphatically Islam. At bottom, Black Orientalism is a reaction to the newly developed relationship between Islam, Blackamericans, and the Muslim world. It comes in the aftermath of the shift in the basis of religious authority in Blackamerican Islam, from Black Religion to the intellectual tradition of historical Islam. Its ultimate aim is to challenge, if not undermine, the esteem enjoyed by Islam in the Blackamerican community by projecting onto the Muslim world a set of images, perceptions, resentments, and stereotypes that are far more the product of the black experience in the United States than they are of any direct relationship with or knowledge of Islam or the Muslim world.*” (JACKSON, 2009, p. 34)

⁷⁰ No original consultado: “*The Blacks in United States seem to be more mixed up and confused over the search for racial identity than anywhere else. Hence, many are dropping their white Western slave masters' names and adopting - not African - but their white Arab and Berber slave masters' names!*” (WILLIAMS, 1974, p. 23)

(2014, p.7), proponente da teoria da afrocentricidade, afirma: “A adoção do islã é tão contraditória à Afrocentricidade como o cristianismo tem sido.”

Para ambos os autores, o Islam teria sido uma religião que se propagou no continente africano graças à conquista e conversão forçada dos povos locais (ASANTE, 2014, p. 13; WILLIAMS, 1974, pp. 58-59). Para Asante (2014, p. 7), “Todas as religiões surgem da deificação do nacionalismo de alguém.” De acordo com o autor, o profeta árabe Muhammad ibn Abdullah teria sido o maior nacionalista da Arábia, no século VII, e teria lutado para manter a coesão de seu povo, ao passo que, nos séculos seguintes, os árabes teriam feito com que a natureza do Islam fosse a de tornar o seu culto difícil para os não-árabes, uma estratégia para a submissão e a conquista de africanos e de outros povos (ASANTE, 2014). Conforme o autor:

Antes de os árabes invadirem a África com as Jihads de 639-642 A.D., poucos africanos tinham ouvido nomes como Muhammad, Yusef, Kareem e Ali. Estes nomes vieram apenas com o islã, vindos da Arábia para o Egito, os exércitos árabes sob comando do General El As vieram primeiramente auxiliar os africanos do Egito a expulsarem os romanos de seu território e a libertarem-se de seu jugo. Mas os aliados árabes dos africanos do Egito aí permaneceram como soberanos, se engajando em inúmeras guerras com os povos indígenas, até a tomada final dos regimes de Egito e Núbia. Assim, o povo egípcio perdeu sua soberania primeiro para os árabes, depois para os turcos, e mais tarde para as autoridades francesa e britânica. Por alturas da Revolução de Nasser e dos coronéis em 1952, o Egito tinha vivido aproximadamente 1300 anos sob controle estrangeiro e tinha estado sob pressão constante de miscigenação, integrações, absorções e neutralização. (ASANTE, 2014, p. 13)

Williams, por sua vez, defende que a periodização eurocêntrica da história da África tem sido usada para que esta seja, na verdade, a história dos invasores árabes e europeus: “A periodização da história africana é cuidadosamente organizada de tal forma que a história se torna a história dos árabes e europeus na África, e não a história dos africanos. [...] Não há período de civilização negra na África Negra.” (WILLIAMS, 1974, p. 39, tradução nossa)⁷¹

A obra de Williams apresenta o objetivo geral de demonstrar como a África teria sido subjugada, ao longo da história, e como o eurocentrismo levou à percepção de que os africanos não teriam desenvolvido civilizações e, portanto, não teriam uma história. Seguindo uma abordagem que se tornaria comum posteriormente entre autores identificados como afrocentristas, o autor buscou no Egito Antigo o início da história da África Negra, a qual

⁷¹ No original consultado: “*Their periodization of African history is carefully arranged in such a way that the history becomes the history of Arabs and Europeans in Africa, and not the history of Africans. [...] There is no period of Black civilization in Black Africa.*” (WILLIAMS, 1974, p. 39)

seria a grande civilização que marcou o início da história africana. O diferencial de sua obra é a maneira como retratou os povos asiáticos, especialmente os árabes no período medieval, os quais teriam sido tão prejudiciais aos africanos quanto os europeus, ou talvez ainda mais. Sua visão era a de que para confrontar a periodização eurocêntrica que teria ocultado a verdadeira história dos africanos, seu trabalho deveria começar pelo Egito, onde teria se iniciado a história dos negros. Dessa forma, Williams se propôs a contestar a periodização eurocêntrica e focar naquilo que seria efetivamente importante para a sua história⁷². Williams ainda entendia que os africanos teriam sido os primeiros a construir uma civilização no mundo, que teria sido perdida e destruída através das invasões asiáticas e, depois, europeias. Para este autor, o “imperialismo asiático” teria sido pior para os africanos que o imperialismo europeu e da América, e o que ele denominou como “complexo de superioridade dos árabes” seria algo tão ruim quanto o dos europeus, ou talvez pior, por causa de seu discurso de fraternidade⁷³. O autor defendeu, então, a tese de que os árabes, sob a bandeira do Islam, teriam sido os precursores da espoliação do continente africano e da escravização de seus habitantes, sendo sucedidos pela colonização europeia:

Desde os primeiros tempos, a eliminação desses estados como soberanias africanas independentes foi um objetivo asiático, intensificado pelos ataques muçulmanos após o século VII d.C. Assim, os estados negros restabelecidos ainda estavam sendo conquistados e islamizados quando os europeus começaram a chegar em maior número para impor seu domínio sobre asiáticos e africanos. [...] Pois o que aconteceu, de maneira muito simples, foi que o imperialismo europeu na África controlou e substituiu o imperialismo árabe. Os gritos árabes contra o imperialismo ocidental são os gritos de indignação contra os caucasianos ocidentais por controlar e subjugar os caucasianos orientais bem no meio dos negros que eles conquistaram. Ainda há incontáveis milhares de negros que são ingênuos o suficiente para acreditar que o amargo ataque dos árabes ao colonialismo ocidental mostra sua causa comum com a África Negra. (WILLIAMS, 1974, p. 49, tradução nossa)⁷⁴

⁷² “*This work begins where the history of the Blacks began, in Egypt (Northern Ethiopia) and the Sudan (Southern Ethiopia). Thus, at the very outset, I clash head-on with the Caucasian version of African history.*” (WILLIAMS, 1974, p. 37)

⁷³ Nas palavras do autor: “*Asian imperialism, though rarely ever mentioned, was, and still is even more devastating for the African people than that of either Europe or America. The Arabs' white superiority complex is not one whit less than that of Europe or America, although their strategy of "brotherhood" deceives naive Blacks.*” (WILLIAMS, 1974, p. 36)

⁷⁴ No original consultado: “*From the earliest times the elimination of these states as independent African sovereignties had been an Asian objective, stepped up by Muslim onslaughts after the Seventh century A.D. So the re-established black states were still being conquered and Islamized when Europeans began to arrive in greater numbers to impose their rule over both Asians and Africans. [...] For what happened very simply was that European imperialism in Africa checked and replaced Arab imperialism. The Arab screams against Western imperialism are the screams of outrage against Western Caucasians for checking and subduing Eastern Caucasians in the very midst of the blacks they had conquered. There are still countless thousands of blacks who are naive enough to believe that the Arabs' bitter attack on Western colonialism show their common cause with Black Africa.*” (WILLIAMS, 1974, p. 49)

A partir das obras de Asante (2014) e Williams (1974), é possível observar como se construiu uma determinada visão do período medieval africano que, nesses autores, adquire um caráter fortemente negativo. Ao buscar as origens da história africana na Antiguidade, especialmente no Egito Antigo, estes autores construíram uma visão de que o período medieval e a presença islâmica no continente teriam sido o prelúdio da destruição, colonização e espoliação do continente africano. A religião islâmica, nesse contexto, foi retratada como uma religião estrangeira, o que de certa forma se relaciona com os sentimentos dos afro-americanos em relação ao Islam no período a partir da década de 1970, em que grupos como a Nação do Islam perderam progressivamente o papel de principais representantes da religião islâmica no país, a qual passou cada vez mais a ser representada por muçulmanos de origem asiática. Entretanto, apesar de ter perdido espaço, a Nação do Islam ainda se manteve como uma organização nacionalista de grande relevância nos Estados Unidos. Em 1995, por exemplo, o ministro e então líder da Nação do Islam, Louis Farrakhan, convocou a *Million Man March*, manifestação que reuniu uma multidão de afro-americanos e se tornou uma das maiores e mais influentes marchas de protesto dos afro-americanos na história dos Estados Unidos (GARDELL, 1996).

4. Mouros africanos no período medieval

Embora seja possível encontrar entre diversos acadêmicos associado ao afrocentrismo uma preocupação comum em relação à identidade africana e ao objetivo de recuperar a história do continente africano, também é possível observar atitudes ambíguas em relação ao Islam e o seu papel na história dos africanos e afro-americanos. Molefi Asante, por exemplo, embora escrevesse criticamente em relação à religião islâmica, abria exceções ao Islam afro-americano, exaltando a figura de Elijah Muhammad e sua importância para a luta dos afro-americanos⁷⁵. O pesquisador guianês Van Sertima, por outro lado, recuperou o passado medieval islâmico da África sob outra perspectiva, colocando a história dos mouros africanos

⁷⁵ Asante faz muitos elogios a Elijah Muhammad e a forma como o líder utilizou o Islam como um símbolo cultural libertador, que fornecia aos afro-americanos símbolos diferentes e um modo de vida que visava a melhoria das condições de seus seguidores: “Os negros aprenderam do Honorável Elijah Muhammad que a escolha branca não era a escolha certa. Ao contrário, ele nos deu Malcolm X, Muhammad Ali e Louis Farrakhan. Estes mensageiros tornaram-se símbolos da herança criativa, excepcional e poderosa que Elijah nos legou. Na verdade, ele inspirou toda uma geração de pesquisa, literatura, expressão artística e ciência. Elijah Muhammad tornou as palavras de David Walker práticas e concretas (Walker, 1965).” (ASANTE, 2014, p. 28)

dentro de seu objetivo mais geral de promover um novo olhar sobre a história dos povos africanos.

Em um livro editado por Ivan Gladstone Van Sertima, intitulado *The Golden Age of the Moor* (1992), cujo foco principal é discutir as questões relativas à origem e à composição racial dos povos chamados mouros da região do norte da África no período medieval, encontramos diversos debates que buscam demonstrar que os mouros, longe de serem “afro-asiáticos” ou “euro-africanos”, seriam povos africanos. Conforme o autor: “Os mouros, de acordo com o *Oxford English Dictionary*, são pessoas normalmente consideradas negras ou muito morenas, e é sinônimo da palavra ‘negro’ em muitos contextos.” (VAN SERTIMA, 1992, p. 7 tradução nossa)⁷⁶. O livro reúne textos de diversos acadêmicos afrocentristas, como Runoko Rashidi, Wayne Chandler e o próprio Van Sertima. É importante mencionar, ainda, a presença de um texto no livro de autoria do acadêmico José V. Pimenta-Bey, membro do Moorish Science Temple of America e defensor das teses de Van Sertima sobre a presença de povos africanos na América pré-colombiana.

Van Sertima detalha em seu texto que uma das principais motivações que o levaram a editar um livro sobre os mouros no período medieval seria a indefinição a respeito da composição racial desses povos e a sua problemática classificação por alguns historiadores como “euro-africanos”, entre outras classificações que, para o autor, seriam mitos utilizados para ocultar o seu caráter negro e africano. Em sua visão, os mouros africanos teriam sido os responsáveis pela disseminação do conhecimento e por significativos avanços nas áreas das ciências, agricultura, tecnologias e nas relações humanas que ocorreram no Europa medieval, que estaria vivendo o período da “Idade das Trevas”:

Uma questão que sempre me perseguiu é a razão da Idade das Trevas na Europa. Por que a Europa caiu em tamanha escuridão depois de tudo o que recebeu dos gregos, os quais tanto tiraram e acrescentaram o que puderam às ciências egípcias? G.G.M. James, em *The Stolen Legacy*, responde a essa pergunta. James havia apontado que os éditos de Teodósio no século IV fecharam os templos dos mistérios egípcios, bem como as escolas filosóficas da Grécia. O imperador Justiniano em 529 d.C. seguiu o mesmo caminho de Teodósio. Assim, uma escuridão intelectual desceu sobre a Europa cristã e todo o mundo greco-romano. Persistiu por séculos. (VAN SERTIMA, 1992, p. 11, tradução nossa)⁷⁷

⁷⁶ No original consultado: “*The Moors, according to the Oxford English Dictionary, are people who are commonly supposed to be black or very dark and it is synonymous with the word for ‘Negro’ in many contexts.*” (VAN SERTIMA, 1992, p. 7)

⁷⁷ No original consultado: “*A question that has always haunted me is the reason for Europe's Dark Age. Why did Europe fall into such darkness after all it had received from the Greeks who had taken so much from, and added what they could to, the Egyptian sciences? G.G.M. James, in The Stolen Legacy, answers this question. James*

De maneira semelhante, Pimienta-Bey, no capítulo “*Moorish Spain: Academic Source and Foundation for the Rise and Success of Western European Universities in the Middle Ages*”, defendeu que, enquanto os europeus teriam vivido em um período de atraso tecnológico, os mouros teriam levado à Europa grande parte do conhecimento que permitiu a sua evolução tecnológica nos séculos após a Idade Média, tendo um impacto civilizador nos povos europeus. Pimienta-Bey também defendeu que os mouros seriam negros, traçando as origens do termo “mouro” seguindo uma teoria que coincidia em muitos pontos com a doutrina de Noble Drew Ali e do MSTA:

É importante notar que o termo “Moabitarum” é muito freqüentemente usado por escritores europeus da era medieval para descrever os habitantes “mouros” do noroeste da África ou Mauritânia. Aqueles que estão familiarizados com o Alcorão e a Bíblia reconheceriam as referências “Moab”/“Moabita”. Os descendentes de Moab, os moabitas, eram um povo antigo que ocupou uma porção significativa da Palestina (ver Gn: 36:35 e Êxodo 15:15). (PIMIENTA-BEY, 1992, p. 187, tradução nossa)⁷⁸

A descrição do Islam no período medieval pelos autores dos textos que compõem a obra é mais positiva do que as que encontramos geralmente em outros autores afrocentristas. Por exemplo, de acordo com Van Sertima, embora o racismo tenha sido um problema presente no mundo islâmico, o Islam teria trazido imagens positivas sobre o negro, com exemplos que dificilmente se poderia encontrar no mundo cristão. Van Sertima (1992) cita alguns exemplos, como Bilal ibn Rabah, um dos companheiros do profeta Muhammad ibn Abdullah e figura importante do Islam sunita e xiita. O autor complementa: “Pesquise o máximo que puder no panteão cristão de heróis e você nunca encontrará nomes como Ya'kub Ibn Yusuf, também conhecido como al-Mansur, que governou o Marrocos de 1149-1189 e invadiu a Andaluzia duas vezes, tornando-se um dos maiores governantes mouros da Espanha. (VAN SERTIMA, 1992, p. 8, tradução nossa)⁷⁹

had pointed out that the edicts of Theodosius in the 4th century closed down the temples of the Egyptian mysteries as well as the philosophical schools of Greece. The emperor Justinian in 529 A.D. followed in the same path of Theodosius. Thus an intellectual darkness descended over Christian Europe and the entire Greco-Roman world. It lasted for centuries.” (VAN SERTIMA, 1992, p. 11)

⁷⁸ No original consultado: “It is significant to note that the term “Moabitarum” is very frequently used by medieval-era European writers to describe the “Moorish” inhabitants of northwest Africa or Mauretania. Those who are familiar with both the Koran and the Bible would recognize the references “Moab”/“Moabite”. The descendants of Moab, the Moabites, were an ancient people who occupied a significant portion of Palestine (See Gen: 36:35 & Exodus 15:15).” (PIMIENTA-BEY, 1992, p. 187)

⁷⁹ No original consultado: “Search as hard as you may though the Christian pantheon of heroes and you will never find the likes of Ya'kub Ibn Yusuf, also known as al-Mansur, who ruled Morocco from 1149-1189 and

Os textos de Van Sertima, assim como de outros autores incluídos no livro, embora estejam centrados no objetivo de recuperar o papel de agência dos africanos no contexto da presença islâmica na Península Ibérica medieval, recuperam muitos elementos dos discursos de grupos nacionalistas islâmicos como o MSTA e a Nação do Islam, mas associando a figura do mouro à África. Diferentemente de Williams e Asante, a expansão islâmica medieval no continente africano não é apresentada de forma negativa na descrição de Van Sertima. Enquanto que, para Williams (1974) e Asante (2014), os povos muçulmanos mouros e berberes do norte da África não teriam relação com a África negra, Van Sertima (1992) os apresenta como povos africanos em um contexto de agência, no qual teriam aceitado o Islam por iniciativa própria e desempenhado um papel importante na difusão do conhecimento africano no mundo medieval.

Buscamos demonstrar até aqui que o afrocentrismo, longe de ser uma corrente monolítica, abrange um amplo espectro de posicionamentos de autores que passaram a defender que a África seria um elemento fundamental para a identidade afro-americana. Assim como os discursos de nacionalistas negros no século XIX que relacionaram as origens dos negros ao passado do Egito antigo, uma grande parte do que passou a ser chamado de afrocentrismo a partir da década de 1960 fez parte de uma tradição intelectual muito mais ampla.

A história da América pré-colombiana, por outro lado, aparece diversas vezes em discursos nacionalistas e de intelectuais afro-americanos desde o início do século XX, partindo de caminhos diferentes. A ideia de uma identidade negra afro-asiática presente em movimentos islâmicos nacionalistas, como o MSTA e a Nação do Islam, demonstra uma associação entre determinadas visões do passado e os discursos nacionalistas e religiosos. Frequentemente expressa em termos nacionalistas, a narrativa que relaciona a origem dos indígenas à dos afro-americanos diferia significativamente nas menções à presença de povos africanos na América pré-colombiana nos textos de intelectuais afro-americanos no início do século que, por sua vez, estavam mais preocupados em demonstrar a contribuição dos africanos para a “civilização”.

De maneira semelhante, o tema voltaria a ganhar destaque na segunda metade do século através do afrocentrismo. O contexto do nacionalismo negro no século XX e o destacado papel de grupos nacionalistas islâmicos negros nos Estados Unidos, dessa forma,

invaded Andalusia twice, becoming one of the greatest of the Moorish rulers of Spain.” (VAN SERTIMA, 1992, p. 8)

nos oferece uma perspectiva importante de análise desta corrente intelectual, que se desenvolveu em reação aos discursos sobre a identidade afro-asiática islâmica que havia conformado as formas especificamente afro-americanas do Islam. Observamos, assim, que a busca na Antiguidade de uma África negra não corrompida faz parte de uma literatura que enxerga tanto o Islam como a colonização europeia como a “destruição da civilização negra”. Os debates levantados com o surgimento da corrente afrocentrista a partir da década de 1960 passaram a buscar na Antiguidade um passado considerado comum aos africanos na África e na diáspora, em seu esforço para realizar uma espécie de retorno às origens africanas através de sua história e de suas tradições. Pode-se perceber que as principais questões levantadas pelo afrocentrismo referentes à história do continente africano demonstram a concepção de uma África livre das influências ocidentais, a qual seria possível acessar por meio da história de suas antigas civilizações e através de seus elementos considerados tradicionais. O desenvolvimento dessa perspectiva de análise, no entanto, se constrói a partir de uma operação mental de criação de um período de declínio que teria marcado o fim das grandes civilizações africanas, como a do Egito antigo. Estes são aspectos importantes da literatura afrocêntrica que devemos considerar antes de iniciarmos a nossa análise das teorias afrocentristas sobre a presença africana na América pré-colombiana, como as propostas por Van Sertima, em que observaremos que estes aspectos continuam presentes.

CAPÍTULO III – Afrocentrismo, *Black Studies* e as teorias de Ivan G. Van Sertima

“First of all, my concern was with the reconstruction of those aspects of African ancestral history which transcend and redeem that later colonial chapter of debasement and humiliation.”

(Ivan G. Van Sertima, 1992, p. 6)

“We have to constantly say these things because so many people would deny the African role in the world before slavery days. It’s my argument that the worst crime you can commit is to teach a child that their history began with slavery.”

(Runoko Rashidi, apud WORLDBEAT, 2020)

Embora já estivesse presente nos textos de Noble Drew Ali e Drusilla Dunjee Houston desde a década de 1920, o tema da presença africana na América pré-colombiana nas obras desses autores negros do início do século teve uma circulação limitada e não despertou grandes considerações por parte de acadêmicos no período. Por um lado, embora as teorias de Drew Ali tivessem alcançado uma grande repercussão dentro do círculo de membros de sua organização religiosa a ponto de terem permanecido até os dias atuais, o líder não possuía formação acadêmica e nem seus livros tinham a pretensão de serem obras científicas. Por outro lado, Houston foi uma escritora negra que autopublicou os volumes de seu *Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire* em um período em que os estudos africanos e *Black Studies* ainda não haviam se institucionalizado nas universidades dos Estados Unidos. Dessa forma, escrevendo em um momento desfavorável à aceitação e divulgação de seus trabalhos, a autora não conseguiu uma circulação relevante de sua obra no ambiente acadêmico.

Além disso, conforme apresentamos no primeiro capítulo, as teorias sobre contatos pré-colombianos entre as sociedades americanas e as do “Velho Mundo” passaram a ocupar um lugar periférico no âmbito acadêmico, sobretudo as teorias referentes a supostos contatos a partir da África, tal como as propostas por Grafton Elliot Smith e outros autores hiperdifusionistas. Para oferecermos um exemplo da pouca repercussão acadêmica do tema na primeira metade do século XX, podemos citar *Africa and the Discovery of America* (1920-22), do professor de línguas eslavicas e literatura da Universidade de Harvard, Leo Wiener. Trata-se de uma das poucas obras sobre o tema da possível presença africana na América antes da colonização espanhola que chegou a repercutir dentro do ambiente acadêmico no período. Wiener publicou sua obra em dois volumes, em que propôs hipóteses de que povos islamizados da África Ocidental teriam chegado ao continente americano antes de Cristóvão Colombo, o que poderia ser comprovado por semelhanças linguísticas entre línguas indígenas, a língua árabe e outros idiomas africanos. Entretanto, embora Leo Wiener (1920-22) defendesse que sociedades africanas poderiam ter chegado ao continente americano antes da colonização europeia, dificilmente se poderia dizer que o autor era “afrocentrista”, mesmo no sentido mais amplo desta categoria utilizada para abranger intelectuais que desde o século XIX desenvolveram contra-narrativas destinadas a contestar os paradigmas historiográficos eurocêntricos vigentes.

É importante ainda que se esclareçam as razões pelas quais seria inadequado chamar o autor de afrocentrista. Embora esta categoria tenha sido utilizada à conveniência de muitos autores para reunir um amplo leque de visões, normalmente esta categoria está relacionada a uma defesa básica da importância de se realizar as correções necessárias na escrita da história, tendo em vista a promoção de uma visão historiográfica centrada na África e nos povos africanos do continente e da diáspora. Para Wiener, por outro lado, o problema surgia de uma preocupação totalmente diferente, que seria com a ausência de estudos que explicassem elementos em comum em ambos os lados do Oceano Atlântico, os quais supostamente apontariam para a presença de povos do chamado “Velho Mundo” nas Américas antes de 1492. No prefácio do primeiro volume de sua obra, Wiener afirmou que pretendia, inicialmente, escrever um pequeno trabalho sobre introduções linguísticas do “Velho Mundo” que havia identificado em línguas indígenas, mas que se deparou com um problema muito

mais complexo. Assim, o autor considerou: “Verificou-se que a arqueologia Americana foi, em grande parte, construída sobre areia” (WIENER, 1920-22, 1: p. ix, tradução nossa)⁸⁰

Desta forma, Wiener não estava necessariamente preocupado em promover uma visão positiva sobre o continente africano, contestar a historiografia eurocêntrica ou argumentar a favor da centralidade da África nos debates sobre a identidade e a cultura das populações da diáspora africana. Sua curiosidade acadêmica era motivada pelo interesse em tentar explicar temas que considerava não terem sido suficientemente estudados pelas Ciências Humanas até o momento. Isso diferencia substancialmente seu objetivo dos presentes nas obras de autores como o líder religioso de Drew Ali e de Drusilla D. Houston. Para Drew Ali, como vimos anteriormente, a menção à América pré-colombiana ocorreu em seu texto junto à formação de um discurso sobre a identidade “afro-asiática” e à ideia de que o território onde hoje é os Estados Unidos seria uma terra herdada de seus ancestrais. Houston, por outro lado, mencionou a suposta presença de povos africanos na América de forma a construir uma visão mais positiva do continente africano e suas antigas civilizações, ressaltando que a África teria sido a precursora de vários aspectos do desenvolvimento da “civilização”.

O trabalho de Wiener foi, na década de 1920, alvo de críticas no meio acadêmico e suas análises linguísticas foram consideradas controversas, especialmente devido à falta de evidências concretas reconhecidas por outros acadêmicos⁸¹. Uma mudança de paradigmas marcada pelo declínio do hiperdifusionismo e pela influência de Franz Boas na antropologia americana fez com que a preocupação de muitos americanistas não fosse mais a de procurar origens e influências externas ao continente para os povos e culturas americanas, algo que contribuiu para que a obra de Wiener se diferenciasse negativamente da tendência predominante de produção acadêmica sobre as sociedades indígenas na época. A tese deste autor era, portanto, de difícil aceitação, especialmente em um contexto em que esquemas

⁸⁰ No original consultado: “*It turned out that American archaeology was to a great extent built on sand.*” (1920-22, 1: p. ix)

⁸¹ Wiener recebeu muitas críticas pelos acadêmicos que analisaram sua obra na época de sua publicação, em especial do antropólogo estadunidense Roland B. Dixon, que foi aluno de Franz Boas. É importante ressaltar que Dixon não era totalmente contrário à ideia de que populações negras tivessem existido em épocas pré-colombianas no continente americano. Em uma carta que escreveu para W. E. B. Du Bois, Dixon explicou que não acreditava que populações negras tivessem migrado para o continente americano, e que sua hipótese, exposta em *The Racial History of Man* (1923), era de que haveria populações indígenas que compartilhariam a mesma linhagem genética que povos africanos, proveniente de uma população que teria chegado à América em tempos muito remotos (DIXON, 1923). Em relação à obra de Wiener, Dixon afirmou, em uma resenha crítica: “*For while he has brought together material of much interest and arrives at startling conclusions, there is, especially in his later chapters, so much in the way of unsubstantiated assumption, hasty correlation, false reasoning, misunderstanding and misrepresentation of sources and evident lack of familiarity with the results of American archeology that it is difficult to take the volume seriously.*” (DIXON, 1920, p. 178)

difusionistas que recorriam à ideia de difusão para explicar elementos comuns entre sociedades geograficamente distantes umas das outras passavam cada vez mais a despertar o ceticismo de grande parte dos acadêmicos.

1. O retorno do tema a partir dos anos 1960

Em 1958, um artigo intitulado *L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomb*, publicado na revista *Présence Africaine* pelo polímata indiano Muhammaad Hamidullah (1908-2002) resgatava o debate em torno das possíveis relações pré-colombianas entre a África e a América. O periódico *Présence Africaine* foi uma importante revista que reuniu intelectuais do movimento francófono da *Négritude*, e o tema certamente chamou a atenção dos seus integrantes, pois propunha que os povos africanos pré-coloniais possuíam desenvolvimento tecnológico equiparável ao de povos europeus e poderiam ter realizado viagens transatlânticas. Observa-se, nesse momento, uma mudança importante nas implicações que este tema passaria a ter para a intelectualidade africana e afro-americana. De acordo com Muryatan Barbosa, a revista *Présence Africaine* esteve ligada à luta anticolonialista dos países africanos no pós-guerra e configurava um esforço de intelectuais que buscavam construir uma visão positiva do continente africano, sendo, portanto, uma importante revista na história do pensamento africano (BARBOSA, 2020, p. 48)⁸².

Embora o artigo de Hamidullah oferecesse uma visão positiva sobre as sociedades africanas e o autor tenha ainda publicado em uma revista que envolveu diversos intelectuais da *Négritude*, Hamidullah é outro autor que dificilmente se poderia considerar “afrocêntrico”. Hamidullah foi um autor indiano de ampla produção bibliográfica voltada principalmente para o campo das ciências islâmicas⁸³ e suas principais obras foram relacionadas a tópicos religiosos.

⁸² De acordo com Barbosa (2020, p. 48): “Vale citar a importância da revista *Présence Africaine* para a consolidação do pensamento africano no pós-guerra. A *Présence* foi a revista mais prestigiosa do ‘mundo negro’ (referência de época à junção simbólica da África com suas diásporas) no século XX. Ela tinha em seu grupo coordenador a liderança de Alioune Diop e sua esposa, Christiane Diop, ambos do Senegal, com a colaboração de alguns dos principais nomes do movimento da negritude francófona, como Césaire e Léon-Damas. Participaram do grupo inicial da *Présence* nomes como Paul Níger (Guadalupe), Bernard Dadié (Costa do Marfim) e Sourou-Migan Apithy (Daomé). Os jovens escritores conquistaram o apoio de intelectuais de prestígio à época, como André Gide, Albert Camus, Théodore Monod e Jean Paul-Sartre. Em 1949, o grupo da *Présence* formou uma livraria e uma editora, que tem sido desde então parte da atmosfera cultural parisiense.” (BARBOSA, 2020, p. 48)

⁸³ São chamadas de ciências islâmicas estudos acadêmicos que se dividem em várias disciplinas voltadas para o entendimento da religião, como *‘ilmul-fiqh* (jurisprudência islâmica) *tarikh* (história), *‘ilmul-lugha* (gramática da língua árabe), *falsafa* (filosofia islâmica), etc.

Depois de Hamidullah, a questão dos possíveis contatos entre a África e a América voltou a ser mencionada pelo senegalês Cheikh Anta Diop. Desta vez, a forma como são apresentadas as hipóteses de que os africanos teriam chegado no continente começam a adquirir contornos mais aproximados do que podemos identificar como uma abordagem afrocêntrica, à medida em que o autor inseria o tema em sua abordagem vindicacionista da história das sociedades africanas pré-coloniais. O autor senegalês esboçou, em algumas de suas obras que tratavam de assuntos relacionados a um amplo debate sobre a história da África Negra e a descolonização no âmbito da história, a possibilidade de que povos africanos poderiam ter tido contatos com os indígenas pré-colombianos da América, uma vez que tinham perfeitas condições e capacidade técnica para realizarem viagens transatlânticas. Em seu *Civilization or barbarism* (1991), publicado pela primeira vez em 1981, Diop afirmou que a descoberta de nicotina no interior da múmia do faraó egípcio Ramsés II indicaria a existência de relações marítimas entre o Antigo Egito e a América, uma vez que o tabaco é uma planta originalmente americana (DIOP, 1991, p. 67).

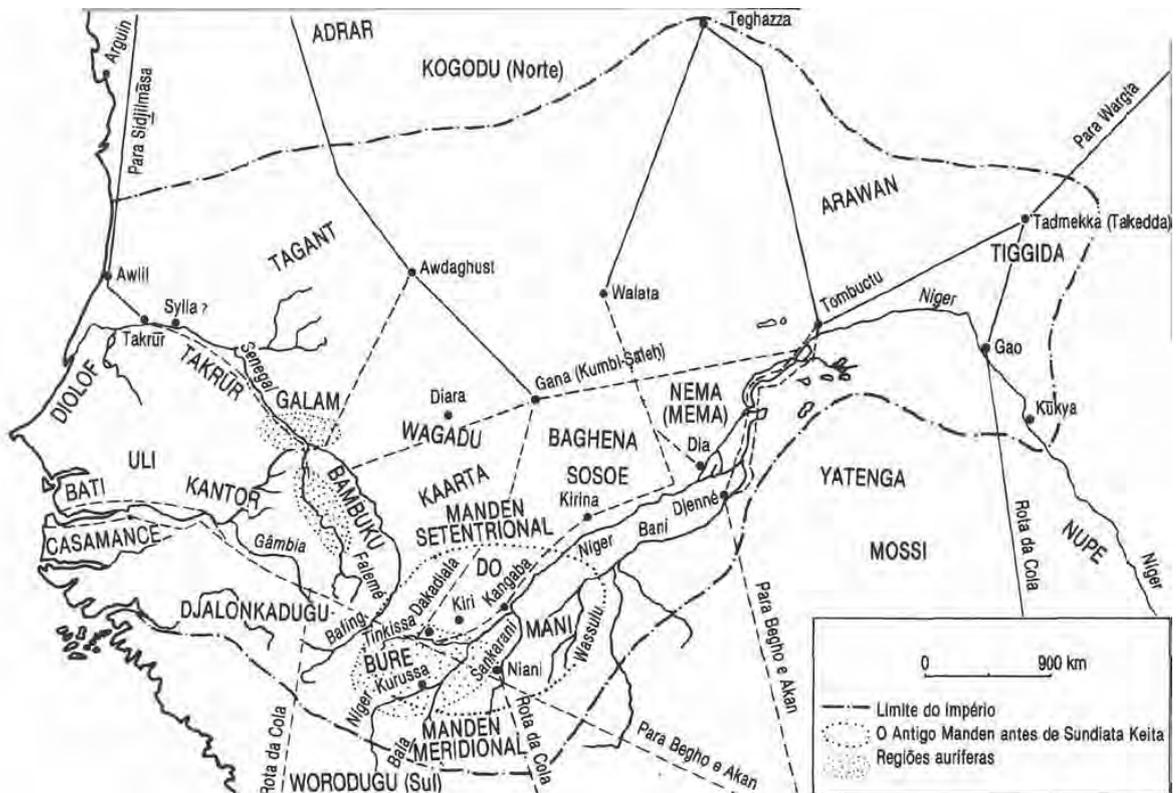


Figura 8 – Mapa com os contornos aproximados do Império Mali na região da costa ocidental africana em 1325.

Fonte: História Geral da África IV (NIANE, 2010).

Em seu *L'Antiquité Africaine par L'Image* (1976), por exemplo, o autor incluiu a figura de uma cabeça colossal encontrada no estado mexicano de Veracruz, a qual, “coloca de maneira aguda o problema das relações entre África e América pré-colombiana e mostra que as pesquisas neste âmbito merecem ser continuadas.” (DIOP, 1976, p. 65, fig. 109, tradução nossa)⁸⁴ Diop, assim como outros autores fizeram posteriormente, referia-se à fisionomia humana reproduzida na escultura, que seria, de acordo com sua visão, de caráter indubitavelmente africano e constituiria evidência da presença africana no continente.



Figura 9 – Cabeça colossal olmeca encontrada no sítio arqueológico de San Lorenzo Tenochtitlan, no estado mexicano de Veracruz, atualmente em exposição no Museu Nacional de Antropologia do México.

Fonte: Instituto Nacional de Antropología e História do México (INAH, 2022).

⁸⁴ No original consultado: “*Tête colossale masculine en provenance de San Lorenzo, Tenochtitlan, État de Vera Cruz [...] Cette sculpture pose de façon aiguë le problème des relations de l’Afrique et l’Amérique précolombienne et montre que les recherches dans ce domaine méritent d’être poursuivies.*” (DIOP, 1976, p. 65, fig. 109)

Já em seu *Precolonial Black Africa* (1987, pp. 208-210), Diop fez algumas considerações sobre as possibilidades da presença de navegadores africanos na América, baseado em um relato da terceira viagem de Cristóvão Colombo e na possibilidade de uma expedição partindo do Oeste da África no século XIV ter chegado à América. O autor cita o já mencionado artigo de Hamidullah publicado na revista *Présence Africaine* (1958), o qual contém uma referência a um relato de um viajante árabe do século XIV, Ibn Fadlallah Al-Umari, que descreveu um episódio envolvendo um imperador chamado Abubakari II, o qual supostamente teria organizado uma expedição naval para explorar o Oceano Atlântico. De acordo com Hamidullah (1958, pp. 176-178), esta expedição teria chegado ao território onde hoje é o Brasil.

Além de Hamidullah, Cheikh Anta Diop citou ainda o livro de Ivan Gladstone Van Sertima, *They Came Before Columbus* (2003). A obra de Van Sertima foi descrita por Diop como magistral, e que não deixaria dúvidas acerca destas supostas expedições marítimas pré-colombianas.⁸⁵ O objetivo do capítulo no qual Diop expôs essas considerações é tratar de assuntos relativos ao desenvolvimento de tecnologias por sociedades africanas no período pré-colonial. Ao final, a conclusão de Diop é de que esses exemplos, entre outros listados no capítulo, ofereceriam uma compreensão sobre o progresso técnico das sociedades africanas pré-coloniais (DIOP, 1987). O autor também afirmou em sua obra publicada primeiramente em 1974, *The African origin of civilization: Myth or reality* (1989, pp. 183-184), que as populações inuítes seriam negras, apontando para algumas palavras da língua wolof e topônimos que teriam suas correspondentes na América.

2. O afrocentrismo como um discurso acadêmico

No que diz respeito ao propósito de reescrever a história do continente africano, que ao longo do século XX ainda era alvo de depreciação por parte de acadêmicos ocidentais, seria possível identificar muitas semelhanças entre as obras de Houston, Diop e autores afrocentristas, como Molefi Asante, Chancellor Williams e Ivan Gladstone Van Sertima. Encontramos nesses autores, além de uma abordagem vindicacionista semelhante à praticada por intelectuais negros do século XIX, críticas à forma como o conhecimento sobre o

⁸⁵ Nas notas ao fim do capítulo, Diop (1987, p. 211) escreveu: “*Since these lines were originally written, an American Black researcher, Ivan Van Sertima, has published a masterful book on the subject, which leaves no doubt about these pre-Columbian navigations [...]*”.

continente africano esteve associado à colonização europeia, e como a educação institucionalizada reproduzia a visão de uma África primitiva e atrasada.

Para não incorrer numa simplificação excessiva, no entanto, é importante ter cautela na aplicação do rótulo de “afrocentristas” a esses intelectuais. É difícil estabelecer uma definição precisa do que é o afrocentrismo. Entretanto, torna-se necessária uma análise mais minuciosa desta categoria, pois o que nos interessa aqui é entender como o tema das supostas relações pré-colombianas entre a África e a América se tornou uma pauta acadêmica associada a intelectuais afrocentristas, como Ivan Gladstone Van Sertima e outros que mencionaremos a seguir.

Em artigo escrito em 2011, o etnólogo alemão Thomas Reinhardt discute como a perspectiva afrocentrista aplicada às Ciências Humanas veio ganhando popularidade entre os afro-americanos, apesar da falta de diálogo no ambiente acadêmico entre os adeptos do afrocentrismo e o “*mainstream*” acadêmico. Reinhardt (2011) nota, primeiramente, que o afrocentrismo têm se tornado mais proeminente nos Estados Unidos, ao passo que tem passado despercebido por acadêmicos europeus. Nas universidades americanas, contudo, haveria ainda uma grande dificuldade em se lidar de maneira crítica com as propostas de revisionismo histórico de autores afrocentristas, e Reinhardt afirma: “Para falar francamente: os livros afrocêntricos contêm um número significativamente maior de erros do que a publicação acadêmica média, e muitos deles são de natureza que nem exigiria conhecimento especializado para corrigir.” (2011, p. 85, tradução nossa)⁸⁷

O silêncio dos críticos nas últimas décadas, para Reinhardt, teria relação com a condição de que o afrocentrismo, além de ser um discurso que passou a ser manifestado na academia, consiste também em um discurso de uma minoria que defende sua posição acadêmica valendo-se do argumento de que o longo período de supressão de direitos dos afro-americanos fez necessária uma correção ao “eurocentrismo” no ambiente acadêmico, de forma que seus críticos são muitas vezes acusados de colaborarem para a continuação do racismo (2011, p. 85). Para o autor, a institucionalização do discurso afrocêntrico num período de ascensão das filosofias pós-modernas tornaram ainda mais difíceis as abordagens críticas. Reinhardt cita como exemplo a teoria da afrocentricidade de Molefi Asante ao

⁸⁷ No original consultado: “*To put it bluntly: Afrocentric books contain a significantly larger number of mistakes than the average academic publication, and many of them are of a nature that would not even require specialist knowledge to correct.*” (2011, p. 85)

argumentar sobre o papel do pós-modernismo na consolidação do discurso afrocentrista nas últimas décadas:

E, pelo menos, desde que o pós-modernismo abalou todas as pretensões de uma verdade universal e abriu as portas para contra-histórias, os contramodelos para os pressupostos dominantes não são mais epistemologicamente precários. Ao menos não precisam ser. As premissas epistêmicas básicas mudaram com muita frequência e radicalmente ao longo dos últimos séculos para que alguém ainda acredite na bala de prata de se poder obter conhecimento que não seria afetado por contextos institucionais e sociais. Podemos facilmente imaginar uma ciência que se baseia em outras premissas que não a atualmente ensinada nas universidades em todo o mundo, e os afrocentristas nunca deixam de afirmar que encontraram exatamente essa forma alternativa de produção de conhecimento (Asante 1987:14-17; 1988:80; 1990:141). (REINHARDT, 2011, p. 86, tradução nossa)⁸⁸

De acordo com Howe (1998, p. vii), a proposta de autores relacionados ao afrocentrismo de uma epistemologia africana para as Ciências Humanas gerou um debate sobre se o afrocentrismo deveria ser entendido ou não no contexto do surgimento das correntes filosóficas pós-modernas⁸⁹. Embora nomenclaturas como “modernidade” e “pós-modernidade” no âmbito da história possam ser consideradas problemáticas por pressupor a existência de uma modernidade como conceito fundador de uma pós-modernidade em que ambas não estão claramente definidas (JOYCE, 1995), a discussão normalmente se refere à possibilidade de que talvez o afrocentrismo se enquadre no conjunto de críticas que se tornaram proeminentes no último século a grandes modelos normativos e grandes narrativas históricas, ou a crítica à história enquanto saber institucionalizado e a reivindicação de novas formas alternativas de conhecimentos e saberes. No caso de Van Sertima, por exemplo, que recebeu críticas demolidoras sobre seus trabalhos, como veremos adiante, essa discussão nos levaria a pensar de que forma o autor, assim como outros associados ao afrocentrismo, estariam propondo uma descolonização de uma ciência histórica marcadamente eurocêntrica

⁸⁸ No original consultado: “*And at least since postmodernism has shaken all pretensions of a universal truth and has opened the door for counter histories, counter-models to mainstream assumptions are no longer epistemologically precarious. At least they need not be. Basic epistemic premises have changed too often and too radically over the course of the last centuries for anybody to still believe in the silver bullet of gaining knowledge unaffected by institutional and social contexts. We can easily imagine a science that builds on other premises than the one currently taught at universities worldwide, and Afrocentrists never fail to assert that they have found exactly such an alternative way of knowledge production (Asante 1987:14-17; 1988:80; 1990:141).*” (REINHARDT, 2011, p. 86)

⁸⁹ Stephen Howe responde alguns questionamentos que foram feitos ao seu trabalho sobre a ausência dessa análise. Howe (1998, p. vii) escreve na introdução do livro: “*Afrocentrists do not, by and large, proclaim relativism, but. that they are recovering the truth of African history from others' mythmaking or lies; and they tend to have a strong taste for the kinds of sweeping, metahistorical narrative which postmodernism ostensibly rejects. Specifically postmodernist or relativist claims have been almost entirely absent from Afrocentric writing.*”

em detrimento de uma nova forma de saber não colonizado. Este caminho nos levaria a entender a proposta afrocêntrica a partir de uma perspectiva similar à elaborada pelo filósofo Michel Foucault em seu *Microfísica do poder* (1988) sobre os saberes não dominados e a noção de genealogia. De acordo com Foucault:

As genealogias não são portanto retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências. Não que reivindiquem o direito lírico à ignorância ou ao não-saber; não que se trate da recusa de saber ou de ativar ou ressaltar os prestígios de uma experiência imediata não ainda captada pelo saber. Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. Pouco importa que esta institucionalização do discurso científico se realize em uma universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político com todas as suas aferências, como no caso do marxismo; são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater. (FOUCAULT, 1988, p. 171)

Foucault escreveu em um contexto de crítica a modelos científicos institucionalizados que assumiam a forma de discursos considerados verdadeiros, ganhando com isso efeitos de poder de decisão sobre a vida das pessoas. (FOUCAULT, 1988, p. 180) Nesse caso, partindo das ideias de Foucault, é possível inferir que, ao proclamar uma crítica à história por conferir a determinados saberes o estatuto de ciência com efeitos de poder sobre outras formas de conhecimento, o afrocentrismo estaria, em sua crítica à historiografia eurocêntrica, num conjunto de teorias críticas ao modelo de ciência histórica vigente que, por sua vez, foi marcadamente etnocêntrico e excludente por um longo período no Ocidente.

Este caminho esbarraria, no entanto, no fato de que a preocupação de muitos autores afrocentristas não se trata propriamente de uma insurreição, tal como se refere Foucault, contra a elaboração de um discurso histórico institucionalizado e tornado científico, mas de uma proposta de revisão da história que não necessariamente advoga a favor de formas alternativas de saberes “não científicos”. De acordo com Howe (1998), estes autores, muito embora estejam empenhados em combater os efeitos de poder de uma historiografia considerada eurocêntrica, nem sempre se propõem a contestar os efeitos de poder da história enquanto um saber científico institucionalizado, mas buscam substituí-la por um novo modelo, o qual consideram como a “verdade” que teria sido por muito tempo ocultada pelo eurocentrismo. Embora a ideia de uma “filosofia da afrocentricidade”, tal como proposta por Molefi Asante (2016, p. 5), possa sugerir a reivindicação de certa forma de relativismo cultural que se coloca em defesa de epistemologias alternativas, propondo uma filosofia que

“indica uma maneira de inquirir questões do âmbito cultural, econômico, político e social considerando o povo africano como protagonista”, a questão se torna um pouco mais complexa nas discussões sobre a história colocadas por autores que seguem essa tendência. Não se trata apenas de instituir ou resgatar um saber afrocentrado não colonizado, mas de uma proposta de revisionismo histórico que argumenta que há uma parte da história dos africanos que foi distorcida e apagada pela historiografia eurocêntrica e que deveria ser corrigida seguindo os mesmos modelos epistemológicos vigentes nas ciências ocidentais. No âmbito específico da historiografia, por exemplo, os autores identificados como afrocentristas comumente trabalham com algumas premissas básicas de caráter revisionista, entre as quais a proposição de que a civilização egípcia, concebida como racialmente negra, teria sido a precursora de um processo de desenvolvimento civilizatório que se difundiu da África para o resto do mundo. A partir dessa tese, muitos afrocentristas passaram a defender um modelo teórico no qual o Egito teria sido, na Antiguidade, um centro a partir do qual se irradiou um padrão civilizatório que foi transplantado para outros lugares periféricos, com fortes semelhanças teóricas e metodológicas com o evolucionismo e o hiperdifusionismo do século XIX.

Um posicionamento semelhante em relação à discussão sobre a questão do relativismo aplicado às Ciências Humanas foi expresso por Paulo Fernando de Moraes Farias (2003), em sua resenha bibliográfica sobre algumas obras que compõem a historiografia sobre o tema, em que descreve que a proposta do afrocentrismo aparece nas obras de autores dessa corrente como uma “arquinarrativa”, cujo objetivo seria substituir e corrigir a narrativa eurocêntrica do passado da humanidade, considerada falsa. O afrocentrismo, dessa forma, não propõe uma história “falsa”, mitológica ou alternativa, mas a correção daquilo que teria sido falsificado pelo eurocentrismo, de forma que, para Farias (2003), não caberia enxergar nesse projeto alguma forma de relativismo em favor de epistemologias alternativas⁹⁰.

Por fim, é importante mencionar que o afrocentrismo não se resume inteiramente à literatura vindicacionista que focou no tema das grandes civilizações africanas. Em uma análise retrospectiva, é possível observar que o vindicacionismo esteve presente ao longo de todo o século XX na história intelectual africana e afro-americana, contudo, desde o início do

⁹⁰ Sobre a obra *Painful Demise of Eurocentrism*, de Molefi K. Asante, Farias (2003, pp. 331-332) escreve: “Esses trechos propõem a idéia de que a tarefa do afrocentrismo é substituir uma arquinarrativa (única, hegemônica, mas universalmente falsa) do passado da humanidade por outra (também única) arquinarrativa incompatível com sua rival mas universalmente aceitável como científica e verdadeira. Pouca margem nisso resta para qualquer relativismo cultural ou ‘racial’.”

século houve também visões contrárias a essa abordagem. De acordo com Wilson Jeremiah Moses, desde a década de 1920, provar a existência ou a contribuição das sociedades africanas já não era uma questão predominantemente relevante entre intelectuais africanos e afro-americanos. O vindicacionismo já era objeto de críticas de muitos intelectuais negros, como Frantz Fanon, que afirmou: “A descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me concede nenhum brevê de humanidade. Quer se queira, quer não, o passado não pode, de modo algum, me guiar na atualidade.” (FANON apud BARBOSA, 2020, p. 62)

Assim, em vez disso, muitos intelectuais negros estiveram mais propensos à defesa de pressupostos relacionados à ideia de relativismo cultural, de forma que as próprias ideias de civilizado e primitivo passaram a ter um caráter ambíguo, pois uma vez exaltada a condição de “primitivo” do africano, a ausência de civilização poderia adquirir uma conotação positiva. De acordo com Moses, tanto o “civilizacionismo” quanto o “primitivismo” estiveram presentes nos discursos de muitos intelectuais africanos e afro-americanos, às vezes simultaneamente, constituindo uma forma de mito sobre o passado africano. O afrocentrismo, dessa forma, absorveu tanto elementos do vindicacionismo, tal como presente na obra de Diop, como as ideias de relativismo cultural pelas quais a ausência de civilização passou a ser glorificada através da ideia de uma África idílica, em estado “puro” e livre das influências ocidentais.⁹¹

3. Afrocentrismo e os *Black Studies* nos Estados Unidos

A institucionalização do discurso afrocêntrico nas universidades esteve associada a um contexto mais amplo, que foi o surgimento do campo interdisciplinar dos *Black Studies* nos Estados Unidos a partir da década de 1960. Autores como Chancellor Williams, Maulana Karenga, Molefi Asante e Ivan Gladstone Van Sertima e outros afrocentristas estiveram

⁹¹ De acordo com Moses (1998, p. 209): *Extreme modernists during this period were also primitivists, who self-consciously nourished an image of themselves as Calibans whose rhetoric was to curse the civilization of Prospero the colonizer. Many came to glory in the depiction of Africa as savage, rather than attempting to argue for the existence of an African civilization. In some quarters, Afrocentrism began to position itself as anticivilizationist, while in other quarters it maintained its traditional civilizationist perspective. At the risk of oversimplification, we may say that a rift developed among Afrocentrists, characterized by a fundamental difference in the perspectives of two Francophone Africans: Cheikh Anta Diop and Leopold Senghor. Diop persisted in the racial vindicationism of the nineteenth century, seeking to demonstrate the essential role of black people in the development of Nilotic civilization. Senghor, and numerous others, celebrated the primitive, gloried in the idea that Africans had never been infected with technological culture, and proclaimed the hope that they would never be infected with the sickness of civilization.*

envolvidos na formação de departamentos e disciplinas de *Black Studies* e realizaram críticas à falta de conteúdo voltado para os africanos e afro-americanos nas instituições educacionais europeias e estadunidenses. Por exemplo, em seu *Destruction of Black Civilization* (1974), Williams afirmou que em sua experiência como professor visitante na Universidade de Oxford, testemunhou que as disciplinas de estudos africanos nas universidades europeias não eram planejadas para os africanos, mas sim para os futuros administradores dos impérios coloniais na África. O autor criticou ainda os africanistas brancos que, em sua concepção, buscavam criar diferenças étnicas entre os africanos que serviriam para dividir a “raça negra”. Em relação ao sistema educacional nos Estados Unidos, o autor afirmou que não era direcionado a contemplar as necessidades dos afro-americanos e tinha propósitos similares de causar a desunião dos negros (WILLIAMS, 1974, p. 22-26)⁹².

De acordo com Moses (1998, pp. 35-38), a ideia de que os afro-americanos haviam sido privados de seu passado esteve presente na obra de muitos intelectuais negros, desde o século XIX, assim como as críticas ao modelo de educação dominante de escolas e universidades predominantemente brancas. É importante lembrar que a experiência educacional afro-americana foi fortemente marcada pela segregação racial, que instituiu a separação racial e restringiu o acesso de pessoas negras a estabelecimentos educacionais, bibliotecas e universidades que eram frequentados por pessoas brancas. Dessa forma, trabalhos como o de Houston sobre a presença africana na América pré-colombiana manifestavam uma crítica a este modelo de história eurocentrado e buscavam promover um modelo de história mais focado no que seria a verdadeira história do continente africano. Entretanto, estes trabalhos tiveram poucas chances de institucionalização acadêmica antes da segunda metade do século.

A institucionalização da segregação racial no sistema educacional americano remonta ao caso *Plessy v. Ferguson* de 1896, em que a Suprema Corte dos Estados Unidos decidiu pela compatibilidade entre a 14ª emenda da Constituição e as políticas segregacionistas nas instituições educacionais, sob o argumento de que os cidadãos estariam “separados, mas iguais” (“*separate but equal*”). Este entendimento só veio a ser revertido em 1954, com o caso *Brown v. Board of Education*, embora a segregação e a discriminação tenham continuado a existir nos próximos anos.

⁹² Ao falar sobre sua ida à Universidade de Oxford como professor visitante, Williams (1974, p. 24) afirmou: “*For I was already fully aware of the disastrous effects of the white American education system on Black Americans who, not having any other frame of reference, had to adopt the ideologies and viewpoints of whites in order to survive, even when those viewpoints were against them.*”

Com o fim jurídico da segregação nas instituições educacionais, iniciou-se a inserção de pessoas negras em universidades que eram até então predominantemente brancas, momento a partir do qual começaram as lutas pela criação de espaços acadêmicos que incluíssem temas relativos aos africanos e afro-americanos. O surgimento dos departamentos e programas de *Black Studies* na década de 1960 envolveu a participação de diversos intelectuais com esse objetivo, os quais fizeram críticas à forma como temas relativos à cultura negra se encontravam excluídos da educação “*mainstream*”. De acordo com o sociólogo Fabio Rojas, os *Black Studies* surgiram nos Estados Unidos como um resultado direto do movimento pelos Direitos Civis a partir da década de 1960:

A história dos Black Studies é notável porque seu estabelecimento em 1968 foi um evento repentino. Antes da década de 1960, havia uma quantidade substancial de conhecimento e trabalho intelectual negros, mas que raramente eram ensinados em cursos universitários. Desde o século XIX, os intelectuais negros desenvolveram um corpus de trabalho histórico, literário e sociológico, mas poucas faculdades e universidades se dedicaram explicitamente a esse corpo de conhecimento. Mas durante a década de 1960, uma série de eventos, como a mobilização pelos Direitos Civis, incentivou estudantes e intelectuais a exigir a institucionalização do conhecimento sobre a cultura negra. Quase da noite para o dia, os estudantes faziam demandas por novas unidades acadêmicas enquanto marchavam em destacamentos e realizavam protestos. (ROJAS, 2007, p. 22)⁹³

Para Rojas, a história da educação superior nos Estados Unidos envolveu períodos de conflito e consenso, como é próprio das instituições sociais. O autor afirma que, embora em maior parte do tempo as instituições educacionais reproduzam o *status quo*, o ambiente universitário também se mostrou permeável às lutas por mudanças sociais presentes na sociedade estadunidense. Assim, a criação dos primeiros departamentos e programas de *Black Studies* nos Estados Unidos consistiu numa resposta das universidades às novas demandas criadas pelo ativismo em torno do movimento pelos Direitos Civis na década de 1960, oferecendo um modelo sobre como instituições burocráticas respondem a movimentos sociais (ROJAS, 2007, pp. xii-xiii).

Assim, embora na década de 1960 já houvesse uma quantidade substancial de conhecimento produzido por intelectuais africanos e afro-americanos, ainda não havia um

⁹³ No original consultado: “*Black studies history is remarkable because its establishment in 1968 was a sudden event. Before the 1960s, there was a substantial amount of black scholarship and intellectual work, but it was rarely taught in college courses. Since the nineteenth century, black intellectuals had developed a corpus of historical, literary, and sociological work, but few colleges and universities explicitly dedicated themselves to this body of knowledge. But during the 1960s, a number of events, such as the civil rights mobilization encouraged students and intellectuals to demand the institutionalization of knowledge about black culture. Almost overnight students were making demands for new academic units as they marched in picket lines and conducted sit-ins.*” (ROJAS, 2007, p. 22)

contexto favorável para a formação de espaços acadêmicos nem um campo disciplinar especificamente voltado para os conteúdos voltados para a história e cultura negra. A criação deste espaço só se tornaria possível na medida em que mais afro-americanos com a experiência do ativismo conseguiram ingressar nas instituições de ensino superior historicamente brancas, em sua maioria. A criação dos *Black Studies* na década de 1960, dessa forma, representou a criação de um espaço acadêmico para o ensino e pesquisa de conteúdos voltados à população negra, mas que só foi possível dentro da nova realidade propiciada pelo movimento pelos Direitos Civis.

Na África, a descolonização do continente, as independências de diversos países africanos a partir de 1960 e os esforços de consolidação dos novos estados nacionais haviam constituído um caminho próprio para a institucionalização de espaços acadêmicos voltados para autores e sociedades africanas. As universidades eram símbolos nacionais e o debate sobre a modernização após a independência passava pela formulação de políticas educacionais e criação de elites intelectuais, de forma que as novas nações investiram na criação de universidades. Houve grande preocupação com a história por parte das elites intelectuais africanas e, além disso, alguns intelectuais seguiram uma tendência de glorificação das antigas civilizações complexas do continente, algo que servia, sobretudo, aos propósitos de consolidação dos novos estados nacionais (BARBOSA, 2020, pp. 147-151).

Nesse contexto, houve um grande aumento na produção de conhecimento sobre o continente africano. Entretanto, a abordagem vindicacionista, representada pelo egitocentrismo de autores como Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga, por exemplo, passou a ter um lugar menor na produção acadêmica no continente após as primeiras décadas de independência. As Ciências Humanas na África avançavam para uma nova etapa em sua institucionalização e se desvinculavam da criação de grandes narrativas. Ao mesmo tempo, após as primeiras décadas de consolidação dos estados nacionais, o pan-africanismo representado pela ideia de unidade política do continente também se mostrava cada vez menos possível no ideário político (BARBOSA, 2020, p. 115).

Embora o pan-africanismo político não tivesse frutificado na forma de uma união política entre as nações do continente africano, este representou uma grande influência para intelectuais afro-americanos e foi apropriado por intelectuais afrocentristas como Molefi Asante e Maulana Karenga (BARBOSA, 2020, p. 115). Da mesma forma, a institucionalização nas universidades africanas de novos campos de estudos sobre a África teve um impacto na luta pela criação de novos espaços acadêmicos nos Estados Unidos

voltados para a população negra. Asante, por exemplo, se tornou uma figura de destaque na luta pela institucionalização dos Black Studies, e foi o fundador do periódico *Journal of Black Studies*, assumindo posições de liderança também no *African Heritage Studies Association* (AHSA) e no *National Council of Black Studies*. (MARABLE, 1993; HORNSBY, 2007)

É importante não confundirmos aqui o afrocentrismo com a grande variedade de posicionamentos de intelectuais que estiveram à frente das lutas pela institucionalização dos *Black Studies* nos Estados Unidos. Como mencionamos no capítulo anterior, o termo “afrocêntrico” teve uma de suas primeiras aparições apenas na década de 1960 do século XX, na enciclopédia africana, tendo sido apropriado por Molefi Asante a partir da década de 1980 como uma palavra para se referir a uma determinada teoria ou perspectiva filosófica. Enquanto categoria autorreferencial, no entanto, o afrocentrismo engloba uma ampla gama de discursos sobre a identidade afro-americana, não estando limitado às tentativas de sistematização propostas pelos principais proponentes do afrocentrismo acadêmico, como Asante e Karenga.

Manning Marable (2007) identifica diferenças entre o afrocentrismo acadêmico, representado principalmente pela teoria da afrocentricidade de Asante e os aspectos filosóficos do afrocentrismo que foram reapropriados na cultura afro-americana. O autor aponta que o afrocentrismo se tornou um elemento significativamente expressivo entre o público afro-americano e, no contexto dos esforços para a reforma dos currículos escolares, representou ainda um forte impacto na educação estadunidense:

Em 1991, aproximadamente 350 “institutos afrocêntricos” e escolas particulares afrocêntricas estavam educando mais de 50.000 estudantes afro-americanos em todo o país. Muitos grandes distritos escolares públicos adotaram livros didáticos afrocêntricos, complementares e obrigatórios, ou trouxeram educadores de orientação afrocentrada para oficinas de desenvolvimento curricular. Vários sistemas escolares públicos, notadamente em Detroit, Baltimore e Milwaukee, estabeleceram ‘escolas afrocêntricas’ inteiras para centenas de crianças em idade escolar, transformando todos os aspectos de sua experiência de aprendizado. Nos campi universitários, muitos programas e departamentos de *Black Studies* começaram a reestruturar muitos de seus cursos para refletir a abordagem geral da filosofia afrocêntrica. (MARABLE, 1993, p. 120)⁹⁴

⁹⁴ No original consultado: “By 1991, approximately 350 ‘Afrocentric academies’ and private schools were educating more than 50,000 African- American students throughout the country. Many large public school districts adopted Afrocentric supplementary and required textbooks, or brought in Afrocentric-oriented educators for curriculum development workshops. Several public school systems, notably in Detroit, Baltimore and Milwaukee, established entire ‘Afrocentric schools’ for hundreds of school-aged children, transforming all aspects of their learning experience. On college campuses, many Black Studies programmes and departments began to restructure many of their courses to reflect the general approach of the Afrocentric philosophy.” (MARABLE, 1993, p. 120)

No entanto, de acordo com o autor, o afrocentrismo encontrou adeptos principalmente entre os nacionalistas culturais e separatistas, e se materializou em uma forma muito menos sofisticada que sua contraparte acadêmica. Em suas versões mais extremas e dogmáticas, inclusive, tiveram um impacto negativo nos esforços para a reforma dos currículos escolares, refletindo até mesmo de maneira negativa no campo dos *Black Studies* em geral.⁹⁵

Os *Black Studies* compõem um campo interdisciplinar atualmente presente em muitas universidades nos Estados Unidos e no mundo, desde os anos 1960. A institucionalização dos novos conhecimentos produzidos por africanos e afro-americanos não se consolidou, entretanto, sem conflitos no meio acadêmico, especialmente nas universidades de prestígio dos Estados Unidos em que foram criados departamentos e programas de *Black Studies*. Uma fase de conflito ocorreu na década de 1990, em que ocorreram grandes debates entre afrocentristas e seus críticos nos quais a questão da possível presença africana na América pré-colombiana se tornou uma das pautas em discussão.

Nesse período, muitos trabalhos foram produzidos por acadêmicos críticos do afrocentrismo e estudiosos da história intelectual afro-americana. Entre os críticos do afrocentrismo, o nome de Mary Lefkowitz merece destaque. A autora publicou trabalhos em que criticou o que considera que seriam conteúdos enviesados e pseudocientíficos propostos por autores afrocentristas que estariam cada vez mais presentes de forma institucionalizada na educação estadunidense. Para a autora, o afrocentrismo teria se beneficiado de uma atmosfera criada pela tendência disseminada entre acadêmicos do período de se considerar que existem múltiplas formas de conhecimento, o que teria feito com que houvesse pouco interesse por parte dos acadêmicos de discutir os erros nas obras de autores dessa corrente. Em seu *Not out of Africa* (1996) a autora critica as teorias de que aspectos da civilização grega teriam se originado no Egito, se colocando contra autores como Diop, Asante, Martin Bernal, além de autores afro-americanos mais antigos, como J. A. Rogers e George G. M. James. Em sua obra, Lefkowitz afirma buscar oferecer uma análise acadêmica que possa responder por que muitas das teorias de autores afrocentristas seriam, na verdade, mitos sem fundamentação histórica.

⁹⁵ De acordo com Marable (1993, p. 121): “At times, the racial separatists of vulgar Afrocentrism embraced elements of a black chauvinism and intolerance towards others, and espoused public positions which were blatantly anti-Semitic. Jeffries’ public statements attacking Jews and the charge that he espoused anti-Semitic viewpoints made it easier for white conservatives to denigrate all African-American studies, and to undermine efforts to require multicultural curricula for public schools.”

Dessa forma, a autora se coloca contra a incorporação e a aceitação acrítica destas narrativas relacionadas ao Egito antigo e à Grécia.

A autora diz que há uma necessidade propriamente moderna dos afro-americanos de identificarem algumas figuras importantes da Antiguidade como negros, contudo, demonstra pouco interesse em investigar a presença desses temas na história intelectual afro-americana e africana, oferecendo apenas breves exemplos de como este tema esteve presente nas obras de alguns autores afro-americanos no século XX. Lefkowitz se concentra ainda em um debate pouco frutífero sobre qual teriam sido as origens raciais de Sócrates, Cleópatra e outros personagens, com a intenção de rebater algumas das teses de autores afrocentristas que se tornaram populares nas últimas décadas. Além disso, a autora não dedica muito espaço para refletir sobre o que constituiria o termo “afrocentrismo”, utilizado muitas vezes como um rótulo para diversos acadêmicos que escreveram obras sobre o tema das influências egípcias na Grécia antiga, embora seja este um elemento central em sua crítica à presença desses temas nos currículos acadêmicos de universidades e escolas dos Estados Unidos (LEFKOWITZ, 1996).

Por estas razões, Lefkowitz recebeu muitas críticas por seu trabalho, não somente de autores afrocentristas, mas também de autores críticos do afrocentrismo⁹⁶. Moses, por exemplo, fez uma crítica contundente à obra da autora, comparando-a ainda às dos mesmos autores que buscou criticar⁹⁷:

Polemizadores raciais da classe de Lefkowitz-Karenga têm evitado assiduamente uma definição sistemática do afrocentrismo, confundindo-o não apenas com egitocentrismo, mas com ação afirmativa, multiculturalismo, nacionalismo negro e qualquer outra questão que desejem abordar em um determinado momento. Sob o pretexto de promover a objetividade histórica, eles despejam qualquer lixo tendencioso que desejem em uma ampla variedade de assuntos, refletindo nada mais do que seus próprios preconceitos raciais e políticos. O afrocentrismo proporciona a tais autores um suporte temático que é oportuno e sedutor, ao qual podem facilmente ser coladas inúmeras opiniões e preconceitos. Assim, uma gama ilimitada de opiniões tem sido anexada ao termo afrocentrismo por autores de todo o espectro político, a maioria dos quais está menos interessada em investigações acadêmicas de

⁹⁶ Cf. Howe, 1998; Moses, 1998.

⁹⁷ O autor afirmou: “*She has thoughtlessly muddled ideas derived from nineteenth century ethnography, popular mythology of the 1920s, and cult literature of the 1980s. She makes the generalization that all of these ideas constitute Afrocentrism, and then implies that this ‘Afrocentrism’ is widely being taught in college classrooms. Has it occurred to her that proponents of African American studies are divided into numerous categories, influenced by disciplinary affiliations, ideological backgrounds, and political affiliations? Conservative, feminist, deconstructionist, and Marxist scholars in black studies programs and departments have long and vocally opposed romantic and sentimental Afrochauvinism - indeed, far longer than she has.*”(MOSES, 1998p. 10)

culturas afro-americanas e tradições históricas do que em encaminhar uma miríade de agendas políticas egoístas. (MOSES, 1998, p. 9)⁹⁸

Embora alguns dos apontamentos de Lefkowitz (1996) tenham abordado questões relevantes do ponto de vista acadêmico, como a importância da discussão dos temas levantados por autores afrocentristas, por outro lado, a autora não demonstra interesse em discutir as razões pelas quais as teorias consideradas por ela como “pseudo-científicas” se popularizaram de tal maneira através do discurso afrocêntrico. A autora discute vagamente o histórico do egitocentrismo na história afro-americana e atribui a Marcus Garvey, George G. M. James e à maçonaria a popularização de temas relacionados à primazia da civilização egípcia entre os afro-americanos, ignorando todo o histórico de intelectuais nacionalistas negros que adotaram um discurso egitocentrista de maneira muito semelhante pelo menos desde o século XIX⁹⁹.

Uma das réplicas à obra de Lefkowitz que merece destaque é a de Théophile Obenga, um dos principais nomes entre os historiadores africanos que se dedicaram a prosseguir a linha de pensamento de Diop. O historiador congolês possui uma ampla produção acadêmica e participou, juntamente com Diop, do projeto de escrita da *História Geral da África* promovido pela UNESCO. Obenga ganhou uma grande projeção entre os adeptos do afrocentrismo, principalmente nos Estados Unidos, e defendeu teses como a de que a filosofia grega teria sido uma derivação de uma ciência desenvolvida por uma civilização negra egípcia e que uma historiografia marcada pelo eurocentrismo teria se dedicado a ocultar o papel central dos negros egípcios no desenvolvimento desses elementos civilizatórios¹⁰⁰. Na década

⁹⁸ No original consultado: “*Racial polemicists of the Lefkowitz-Karenga ilk have assiduously avoided a systematic definition of Afrocentrism, confusing it not only with Egyptocentrism but with affirmative action, multiculturalism, black nationalism, and whatever other issue they may wish to address at a given time. Under the guise of promoting historical objectivity, they spew out whatever tendentious trash they wish on a wide variety of subjects, reflecting nothing more than their own racial and political biases. Afrocentrism provides for such authors a subject heading that is timely and titillating, to which any number of opinions and prejudices may easily be glued. Thus a limitless range of opinion has been attached to the term Afrocentrism by authors across the political spectrum, most of whom are less interested in scholarly investigations of African American cultures and historical traditions than in forwarding myriad self-serving political agendas.*” (MOSES, 1998, p. 9)

⁹⁹ Como, por exemplo, o nacionalista negro David Walker, que, como mencionamos no capítulo anterior, já em 1830 descrevia os egípcios como os originadores do conhecimento que teria sido levado da África para a Grécia antiga.

¹⁰⁰ De acordo com o autor: “*La possibilité des relations intellectuelles entre l’Égypte et la Grèce est un fait d’histoire. Tous les Grecs d’une haute intelligence (Thalès de Milet, Pythagore de Samos, Empédocle d’Agrigente, Anaxagore de Clazomènes, Platon d’Athenes, etc., etc.) étaient donc parfaitement à même d’aller puiser à la source de la sagesse égyptienne, et ils l’ont fait, séduits par le prestige et l’antiquité de la plus grande civilisation qui rayonnait dans le monde méditerranéen depuis des millénaires. La Grèce doit à l’Égypte ses premiers philosophes. La pensée égyptienne a exercé une certaine influence sur la pensée grecque, comme aujourd’hui les sciences et les technologies nord-américaines dominant le monde entier. Affaire de simple*

de 1990, Obenga se estabeleceu nos Estados Unidos, onde lecionou na Universidade Temple a convite de Asante, tendo posteriormente integrado o departamento de *African Studies* da *San Francisco State University*.

Em seu livro *O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista* (2013), o autor se dedicou a responder às críticas de vários “africanistas” que se posicionaram contra Diop, Obenga, Van Sertima e outros autores rotulados como “afrocentristas”. Em um capítulo intitulado “Como os africanistas caricaturam o trabalho dos Africanos” (OBENGA, 2013, p. 45) Obenga apresenta uma réplica ao livro *Afrocentrismes* publicado no ano 2000, o qual reuniu textos de diversos autores críticos do afrocentrismo, incluindo Lefkowitz. O autor critica a postura de Lefkowitz e os outros autores que, em sua opinião, teriam feito críticas enviesadas das pesquisas de autores afrocentristas:

Ao cortar com o paradigma hegeliano, os investigadores africanos realizam uma grande revolução intelectual, historiográfica e filosófica. Mary Letkowitz esforça-se por atrasar essa realização e por dificultar a ação da Renascença Africana. Escolheu o seu campo: o campo dos racistas, contra os povos africanos, pelo mundo. Mas a luta vai continuar até à vitória das ideias e das teorias históricas que enaltecem o respeito, a dignidade, a igualdade e a fraternidade entre os humanos.

Mesmo Bernard Ortiz de Montellano, que se diz ‘professor emérito de Antropologia, autor de numerosos trabalhos sobre o afrocentrismo’ (em boa verdade, não é autor de mais que três artigos, um dos quais em colaboração), se atreve a atacar Cheikh Anta Diop, e fá-lo da forma mais caricata: [...]

Por que é que o adjectivo ‘pueril’ aparece apontado a Cheikh Anta Diop, especialista de Física Nuclear, historiador e linguista, filósofo e político? Porque as injúrias dirigidas aos investigadores africanos e afro-americanos (afrocentristas, não). Porque a falta de respeito, de cortesia, de educação? (OBENGA, 2013, p. 47)

Nete livro, Obenga desferiu respostas ferozes contra os críticos dos acadêmicos afrocentristas, o que nos traz a dimensão do debate travado entre esses autores¹⁰¹ O autor argumentou sobre a importância dos trabalhos desenvolvidos pelos escritores africanos, criticando aqueles que teriam se referido de maneira depreciativa aos autores africanos e afro-americanos. Obenga fez ainda muitos apontamentos em relação a Bernard Ortiz de Montellano, acadêmico que foi um dos principais críticos do que chamou de

supériorité écrasante de la part des U.S.A.! Dans l’Antiquité, et à la période qui nous interesse, la suprématie scientifique de l’Égypte n’avait pas d’équivalent em Grèce. Mais l’écriture de l’histoire de l’humanité selon des thématiques indo-européennes exclusives, a gauchi volontairement les faits, qui sont pourtant ce qu’il sont.” (OBENGA, 2005, p. 11)

¹⁰¹ Nas palavras de Obenga (2013, p. 11): “Não é habitual o tom que vou utilizar, mas é que vou responder, directamente, aos ataques bem violentos dos africanistas eurocentristas e racistas reunidos [...], em geral, contra todos os investigadores africanos, afro-americanos, brasileiros ou antilhanos que trabalham segundo a orientação da historiografia de Cheikh Anta Diop [...].”

“hiperdifusionismo afrocentrista” ao se referir às teorias de Van Sertima e outros autores sobre a suposta presença africana na América pré-colombiana:

Os seus ataques pouco civilizados e racistas contra o professor Ivan van Sertima não se justificam minimamente. Não gostaria, assim sendo, de gastar mais tempo com o assunto: ‘van Sertima afirma que não é afrocentrista, mas a sua aposta, de uma influência africana em todos os domínios, desqualifica a sua posição’ (pp.250-251).

Vejamos o preconceito a funcionar. Como é que um Africano pode recusar-se a ser um 'afrocentrista'? Cantemos em coro, Elikia M'Bokolo, Ki Zerbo, Asante, Finch, Lam, Sall, Ngom, Gomez, Mudimbe, Appiah, K. Wiredu, A. Irele, P. Diagne, B. Ogot, Kimambo, Thabo Mbeki, ‘somos afrocentristas renascentistas!’ E não Africanos com itinerários diversos de explicação histórica de nós mesmos, para conhecer e tentar agarrar em mãos o nosso destino comum. (OBENGA, 2013, p. 48)

Este trecho nos mostra quão espinhosa foi a discussão entre acadêmicos afrocentristas e seus críticos. A obra de Obenga, dessa forma, nos oferece uma amostra de como se deu a fase de conflitos no processo de institucionalização do discurso afrocêntrico, em meio a um contexto mais geral da emergência de novos campos acadêmicos voltados para a África, os africanos e a diáspora, assim como a consolidação dos *Black Studies* nos Estados Unidos e as resistências acadêmicas que se seguiram.

4. A América pré-colombiana e o “hiperdifusionismo afrocentrista”

Como já mencionado, o tema da América pré-colombiana passou a despertar a atenção de diversos acadêmicos afrocentristas a partir da década de 1960, principalmente nos Estados Unidos, e acabou por se tornar uma pauta acadêmica relacionada ao afrocentrismo. Estes autores argumentaram, em trabalhos acadêmicos, que contatos entre a África e a América pré-colombiana teriam ocorrido anteriormente à colonização espanhola e que civilizações africanas teriam explorado o continente americano, deixando vestígios nas línguas, culturas, composição racial e tecnologias de suas sociedades.

Nas últimas páginas, tentamos demonstrar que responder à questão de como o tema da presença africana na América pré-colombiana se tornou uma pauta acadêmica e ganhou a atenção de outros pesquisadores é uma tarefa que perpassa um debate maior, que é o de como os *Black Studies* em geral alcançaram uma posição na educação superior norte-americana. O afrocentrismo emergiu, como vimos, em estreita associação à formação deste novo campo multidisciplinar, através da atuação de acadêmicos afrocentristas que se destacaram como

lideranças na luta pela institucionalização de conteúdos e campos de estudos voltados para as necessidades da população afro-americana.

Assim como outros campos acadêmicos, os *Black Studies* incluíram intelectuais com posicionamentos diversos, e não havia consenso sobre o que deveria integrar a pauta acadêmica do novo campo disciplinar que passava a se institucionalizar. O tema da presença africana na América pré-colombiana, assim como toda a literatura vindicacionista mais recente associada ao afrocentrismo, não representou de forma unânime o posicionamento dos intelectuais que passaram a integrar os recém-criados departamentos de *Black Studies*. O arqueólogo afro-americano Warren Barbour, por exemplo, esteve entre os principais críticos das teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana propostas por Van Sertima e outros autores afrocentristas, juntamente com o antropólogo mexicano-americano Bernard Ortiz de Montellano e o estadunidense Gabriel Haslip-Viera, especialista em estudos latino-americanos. De acordo com o obituário do portal de notícias *The Buffalo News*, Barbour, que faleceu em dezembro de 2019, foi o primeiro afro-americano a obter um doutorado em arqueologia nos Estados Unidos e foi um especialista em arqueologia mesoamericana, tendo trabalhado na *University at Buffalo* durante 37 anos. Na década de 1970, o autor passou a liderar o departamento de *Black Studies* da universidade e sua atuação também se estendeu ao estudo dos sítios arqueológicos onde foram descobertos restos mortais dos primeiros africanos escravizados trazidos para Nova York (ANDERSON, 2020).

Embora as teorias sobre a presença e influência de povos africanos na América pré-colombiana encontrem maior representação no afrocentrismo e não tenham logrado alcançar grande aceitação acadêmica, o histórico das discussões na década de 1990 nos permite entender de que maneira o tema evoluiu nos Estados Unidos. Dessa forma, buscaremos analisar nesta seção de forma mais detalhada as teorias de Van Sertima, o principal proponente de teorias deste tipo, e como se deu a sua recepção no meio acadêmico.

Ao abordarmos as hipóteses sobre a presença e influência africana na América pré-colombiana presentes na história intelectual afro-americana, vimos que, a princípio, autores ideologicamente mais aproximados ao afrocentrismo, como Diop e Obenga, que trabalharam a favor de uma perspectiva africana da história, não dedicaram trabalhos específicos para esse tema. No entanto, estes autores chamaram a atenção para a necessidade de uma reescrita da história, enfatizando o papel ativo dos africanos e realizando as correções históricas necessárias para evidenciar o legado das sociedades e civilizações africanas. De acordo com Howe (1998, pp. 172-173), as especulações de Diop sobre supostas relações pré-colombianas

entre África e América presentes em algumas de suas obras teriam ajudado a formar a base das hipóteses posteriormente propostas por Van Sertima e outros autores nas décadas seguintes. Desde a década de 1960, o tema da presença africana na América pré-colombiana foi reintroduzido no âmbito acadêmico de maneira mais incisiva, principalmente por acadêmicos normalmente identificados como afrocentristas. Em 1962, por exemplo, Harold Lawrence (Harun Kofi Wangara) publicou *African Explorers of the New World*, artigo no qual propôs que povos da região da África Ocidental teriam estabelecido contatos com indígenas séculos antes da colonização europeia. Estas hipóteses foram mais tarde ampliadas nos trabalhos de Van Sertima, que republicou o artigo de Lawrence em *African Presence in Early America*, uma coletânea publicada primeiramente em 1986, na qual foram reunidos textos de diversos outros autores afrocentristas sobre o tema.

Ivan Gladstone Van Sertima foi, por sua vez, o autor afrocentrista mais conhecido por propor teorias sobre a presença de povos africanos na América pré-colombiana. Em 1976, publicou o seu livro *They came before Columbus*, reeditado diversas vezes. Van Sertima foi um pesquisador guianês que realizou trabalhos em vários campos, como crítica literária, estudos linguísticos e antropologia. Foi professor de *African Studies* na Rutgers University e fundou, em 1979, o periódico *Journal of African Civilizations*, que reuniu publicações de diversos autores afrocentristas. Após receber críticas de diversos acadêmicos pelas teorias apresentadas em *They came before Columbus*, Van Sertima publicou outro livro, intitulado *Early America Revisited* (1998), em que apresentou uma réplica a seus críticos, modificando ainda que de forma pontual alguns de seus argumentos apresentados em sua tese original.

Em seus trabalhos, o autor partiu da perspectiva de que seria necessário resgatar um importante episódio da história dos africanos na América, que teria sido apagado pelo eurocentrismo. Em sua visão, a historiografia eurocêntrica estaria indisposta a reconhecer o mérito dos africanos na “descoberta” do continente americano. As teorias de Van Sertima se baseiam em duas hipóteses principais de contatos: (1) de núbios e egípcios durante o período dinástico; (2) de navegadores da região da África Ocidental no período medieval, especialmente a frota de Abubakari II¹⁰², a qual Van Sertima defendeu que teria chegado em 1312 d.C. na região da Mesoamérica. Para o autor, estes supostos contatos teriam sido

¹⁰² Abubakari II é o nome atribuído ao monarca que teria precedido Musa I como sultão do Império Mali e organizado uma viagem transatlântica em 1312, de acordo com os relatos de um viajante árabe chamado Ibn Fadlallah Al-Umari em sua obra *Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*. O viajante, por sua vez, relata que esta história teria sido contada por Musa I a Abu al-Hasan ‘Ali ibn Amir Hajib, que atuava como governador do Cairo no sultanato mameluco, no século XIV. Cf. HAMIDULLAH, 1958.

responsáveis pela introdução de inúmeros elementos tecnológicos e culturais nas sociedades pré-colombianas, como as técnicas de mumificação indígenas ou pirâmides na Mesoamérica.

Embora, como vimos no capítulo anterior, outros autores já tivessem proposto hipóteses de uma presença e, eventualmente, uma influência africana na América pré-colombiana, o trabalho de Van Sertima, composto por dois livros e alguns outros textos publicados, passou a ser o mais citado como referência sobre o tema da suposta presença e influência africana em vários períodos da história partindo de uma perspectiva afrocentrista. De todos os autores que adotam esta perspectiva, é importante ressaltar que Van Sertima foi o que atingiu maior relevância acadêmica, tendo sido o responsável por trazer efetivamente o tema para a discussão acadêmica e desenvolver grande parte do referencial teórico utilizado por autores afrocentristas em pesquisas semelhantes nas décadas seguintes. *They came before Columbus* suscitou ainda um debate espinhoso entre Van Sertima e os autores Warren Barbour, Gabriel Haslip-Viera e Bernard Ortiz de Montellano¹⁰³, que criticaram o que consideraram uma abordagem hiperdifusionista da história dos povos nativos americanos bem como inconsistências no que diz respeito à falta de fontes que corroborassem suas hipóteses.

Van Sertima ficou conhecido por suas pesquisas sobre a presença africana na América pré-colombiana, tendo sido duramente criticado, ao mesmo tempo em que se tornou referência para diversos outros autores adeptos ou apoiadores da corrente afrocentrista. Van Sertima também trabalhou em conjunto com diversos outros autores afrocentristas, como Molefi Asante, Wayne Chandler, Clyde-Ahmad Winters, Runoko Rashidi. Com eles, foi editor e coautor de trabalhos voltados para o tema da origem africana de elementos culturais e tecnológicos das civilizações no mundo antigo e sobre a influência africana em vários campos do desenvolvimento humano em diversas sociedades, como as obras *African Presence in Early America*, *African Presence in Early Asia*, *African Presence in Early Europe*, *Golden Age of The Moors* e *Blacks in Science: Ancient and Modern*, entre outras.

Seus estudos sobre a América pré-colombiana foram bem recebidos por autores identificados como afrocentristas que, além de o tomarem como uma grande autoridade no que diz respeito à história antiga da América, também elaboraram trabalhos que reforçam suas hipóteses. Por exemplo, podemos citar o caso de Clyde-Ahmad Winters que, entre outras afirmações controversas, defendeu que os africanos teriam fundado a civilização olmeca e

¹⁰³ Ortiz de Montellano et al. 1997a, 1997b; Ortiz de Montellano, 2000; Haslip-Viera, 1996, entre outros trabalhos.

teriam construído as cidades que foram posteriormente habitadas por Astecas, Zapotecas, Toltecas e Maias (ORTIZ DE MONTELLANO et al, 1997b, p. 203).

Tratando especificamente dos trabalhos que Van Sertima publicou sobre a presença africana na América colombiana, as principais críticas direcionadas ao autor estiveram relacionadas aos conceitos raciais utilizados na defesa de sua tese, à sua ideia de difusão cultural ao extremo e à falta de evidências consideradas autênticas para comprovar suas hipóteses. Em razão disso, Van Sertima foi por vezes acusado de ter realizado trabalhos pseudocientíficos. Como veremos a seguir, o uso de conceitos raciais associados a uma abordagem hiperdifusionista, em que o autor alegou que a origem de elementos culturais e tecnológicos das civilizações americanas deveria ser buscada fora da América, foram elementos centrais de sua argumentação.

Em *They came before Columbus*, Van Sertima teve por objetivo elucidar uma parte da história africana que teria, para o autor, sido pouco explorada ou deliberadamente ocultada por séculos de uma historiografia empenhada em negar a contribuição dos africanos, especialmente os negros, para as civilizações mais avançadas da América. O autor adotou uma abordagem vindicacionista similar a de outros autores afrocentristas, como Chancellor Williams, no que diz respeito à intenção de reescrever a história fazendo as correções necessárias para evidenciar o protagonismo dos africanos.

Em relação à necessidade de reescrita da história, Van Sertima afirmou que a história americana deveria ser reconstruída para dar conta das descobertas arqueológicas e das novas evidências que, aliadas a antigas evidências supostamente já conhecidas na década de 1970 por outros acadêmicos, teriam posto em xeque a ideia do isolamento que os pesquisadores tradicionalmente apontavam que teria existido entre a América e o “Velho Mundo” antes das expedições de Colombo (VAN SERTIMA, 2003, p. 26). Van Sertima deixou clara sua intenção de empreender uma forma de revisionismo histórico, e para sustentar a sua tese de que teriam ocorrido contatos responsáveis por influências africanas nas civilizações pré-colombianas, sua obra traz uma volumosa bibliografia de estudos revisionistas e de autores hiperdifusionistas sobre contatos pré-colombianos entre a América e o “Velho Mundo”. No entanto, o autor realizou uma leitura crítica desses estudos, principalmente no que diz respeito ao papel dos africanos na história e a negligência desses pesquisadores que, em sua visão, por ignorância ou preconceito teriam ocultado o legado dos africanos no desenvolvimento das grandes civilizações indígenas. Nesse ponto, Van Sertima criticou até mesmo as suas

principais referências, como Leo Wiener, autor que lhe serviu como ponto de partida para sua pesquisa e no qual se baseou em suas análises linguísticas:

Leo Wiener, filólogo de Harvard, supõe que o grande império Mali da África Ocidental medieval devia todos os seus refinamentos, inclusive seu ritual animista e magia, à civilização árabe-islâmica. O Mandinga chegou à América antes de Colombo, ele declara, mas carregando a bagagem cultural de outro homem. [...] Para todos esses homens, portanto, a imagem do negro africano não mudou. Eles continuam sendo vítimas do mito criado e sustentado por meio milênio, enquanto parecem esforçar-se virilmente para dissipá-lo. Para eles, antes e depois de Colombo, o negro ainda é um mendigo no deserto da história, um carregador, um remador, um servo, um mercenário – o eterno e imutável escravo.

Se esse fosse realmente o caso, por que os olmecas deveriam erguer, para ele, enormes monumentos que superam todas as outras figuras humanas nas Américas? Por que algumas das representações negroides deveriam ser veneradas entre os maias e astecas como divindades? [...] Essas contradições não se revelam como os surpreendentes absurdos que realmente são, a menos que ocorra uma mudança na consciência. Tal mudança é necessária se quisermos reconstruir a história da América e África durante os períodos em que esses mundos e culturas são vistos colidindo e convergindo. (VAN SERTIMA, 2003, pp. 30-31, tradução nossa)¹⁰⁴

Sua obra possui um caráter vindicacionista bem evidente em sua proposta de empreender uma mudança na escrita da história e na imagem do negro africano. A história da América surgiu, então, como um novo campo em que essas mudanças deveriam ocorrer. Assim como fizeram diversos autores afrocentristas e outros intelectuais vindicacionistas ao longo do século XX, Van Sertima propôs uma revisão da historiografia africana partindo de pressupostos similares em relação à crítica do modelo eurocêntrico. Em sua concepção, a “civilização” teria se originado na África e, de forma semelhante a Diop, o autor reivindicou a importância dos africanos na construção da civilização do Egito faraônico, que teria sido alvo de falsificações históricas e de embranquecimento:

Vimos as tentativas de negar a contribuição da África Negra para a ascensão da civilização no Egito antigo. Foi difícil para os europeus, durante a era da escravidão

¹⁰⁴ No original consultado: “*Leo Wiener, the Harvard philologist, assumes that the great Mali empire of medieval West Africa owed all its refinements, even its animist ritual and magic, to the Arab-Islamic civilization. The Mandingo came to America before Columbus, he declares, but carrying another man's cultural baggage. [...] For all these men, therefore, the image of the Negro-African has not changed. They remain victims of the myth created and sustained for half a millennium, while appearing to strive manfully to dispel it. For them, before and after Columbus, the Negro is still a beggar in the wilderness of history, a porter, a paddler, a menial, a mercenary – the eternal and immutable slave.*

If this had indeed been the case, why should the Olmecs erect huge monuments to him which dwarf all other human figures in the Americas? Why should some of the Negroid representations be venerated among the Maya and Aztecs as deities? [...] These contradictions do not appear as the glaring absurdities they really are unless a shift in consciousness occurs. Such a shift is required if we are to reconstruct the history of America and Africa during those periods in which these worlds and cultures are seen to collide and converge.” (VAN SERTIMA, 2003, pp. 30-31)

dos africanos, admitir que eles já estiveram nos galhos mais altos da árvore da civilização mundial, quando então o mito de sua inferioridade fundamental tornava mais fácil sua subjugação para levar adiante a consciência cristã. Mas as sementes que a África Negra plantou, que polinizaram as das raças mistas do Mediterrâneo reunidas no Nilo, floresceram naquela árvore sob cujos galhos cresceram posteriormente Grécia, Roma e Grã-Bretanha, e de cujos frutos se alimentaram. (VAN SERTIMA, 2003, p. 126, tradução nossa)¹⁰⁵

Como é possível observar, Van Sertima adotou os pressupostos teóricos e conceituais similares aos que caracterizaram grande parte da literatura afrocêntrica sobre as civilizações antigas, como a abordagem hiperdifusionista dos autores que defenderam a suposta irradiação de um padrão civilizatório da África para o resto do mundo. Embora Van Sertima tivesse criticado alguns pesquisadores hiperdifusionistas que, conforme o autor, teriam procurado no “Velho Mundo” uma origem para uma série de elementos encontrados nas civilizações americanas (VAN SERTIMA, 2003, p. 151; p. 156), o que realmente consistia num ponto de divergência concreta entre ele e os demais autores difusionistas é o fato de que Van Sertima defendia e enfatizava a contribuição dos africanos nas civilizações mais avançadas da América, o que por sua vez serviria para promover uma mudança necessária na imagem do negro na historiografia. Para o autor, teria ocorrido uma presença negra (ou negroide, conforme a terminologia presente em suas obras) pré-colombiana na América que só poderia ser fruto de migrações atlânticas não acidentais de indivíduos que teriam emergido, por exemplo, como “duras dinastias guerreiras” que teriam trazido consigo elementos culturais e tecnológicos para uma civilização considerada menos avançada (dos olmecas) e teriam deixado profundas influências no campo linguístico, cultural e tecnológico (VAN SERTIMA, 2003, 268-271).

Muitas vezes, Van Sertima trabalhou com a ideia de escala da evolução das sociedades, segundo a qual os olmecas formariam a base de todo o desenvolvimento cultural e tecnológico das sociedades pré-colombianas da Mesoamérica (VAN SERTIMA, 2003, p. 35), de forma que demonstrou um grande interesse pela história desta civilização, por sua alta complexidade e antiguidade. Além da civilização olmeca, o autor também dedicou bastante atenção às principais civilizações da região andina. Por exemplo, o autor afirmou que práticas egípcias de mumificação poderiam ser claramente encontradas no Peru e, com menor clareza,

¹⁰⁵ No original consultado: “*We have seen the attempts to deny Black Africa’s contribution to the rise of civilization in ancient Egypt. It was difficult for Europeans, during the era of the African’s enslavement, when the myth of his fundamental inferiority made his subjugation easier to carry on the Christian conscience, to admit that he once stood on the upper branches in the tree of world civilization. But the seeds Black Africa planted, which cross-pollinated with those of the mixed Mediterranean races meeting on the Nile, flowered into that tree under whose branches, and feeding on whose fruit, Greece, Rome and Britain later grew.*” (VAN SERTIMA, 2003, 268-271)

em outros lugares da América (VAN SERTIMA, 2003, p. 159-160). O autor traçou ainda diversos supostos paralelos entre as culturas da África Ocidental, as etnias andinas e as da Mesoamérica. Defendeu, por exemplo, a existência de certa “tradição peruana” segundo a qual homens de pele escura teriam atravessado os Andes e teriam feito contatos com os indígenas, e que haveria ainda uma prática cultural de sacrifício de animais de rebanho de cor negra para obter chuva, algo que seria um exemplo de uma prática cultural originada na África Ocidental (VAN SERTIMA, 2003, pp. 87-88). Estes exemplos oferecem um breve resumo da maneira como o autor trabalhou o conceito de difusão cultural, identificando uma origem africana para uma série de supostos paralelos que poderiam ser identificados na América pré-colombiana. Assim, em diversos momentos, sua argumentação parece implicar que as sociedades africanas teriam sido as precursoras de parte significativa do progresso cultural e tecnológico das civilizações mais complexas da América pré-colombiana. Em uma passagem exemplar a esse respeito, Van Sertima defendeu que teriam ocorrido profundos impactos de negros africanos na cultura olmeca, creditando, em seguida, todo o desenvolvimento cultural dos povos maias, astecas ou qualquer povo da Mesoamérica a uma base cultural olmeca (VAN SERTIMA, 2003, p. 35).

De acordo com a terminologia racial utilizada por Van Sertima (2003, p. 31; p. 268), a qual foi objeto de muitas críticas no meio acadêmico, o tipo racial que teria desembarcado na Mesoamérica no tempo dos olmecas teria sido negro-egípcio ou núbio-egípcio. Em relação a essa terminologia, que ocasionalmente sofreu alterações ao longo de suas obras, o autor constantemente fez associações entre raça, língua e cultura, colocando lado a lado termos como egípcios, núbios e fenícios juntamente com terminologias raciais (como negro ou negroide) e linguísticas (como semita ou indo-europeu). Essas nomenclaturas, e as associações entre elas, podem ser encontradas por todos os trabalhos de Van Sertima sobre o tema da presença africana na América pré-colombiana. O autor utilizou constantemente uma forma de divisão básica das “raças humanas” entre “negroides”, “mongoloides” e “caucasoides”, conforme consta de forma detalhada em uma nota nas páginas iniciais de *They came before Columbus* (VAN SERTIMA, 2003, pp. XVI-XVIII). No livro *Early America Revisited* (1998), Van Sertima manteve a utilização das mesmas terminologias raciais, adicionando o termo “africóide”, no qual englobou uma ampla gama de variações fenotípicas, como resultado das críticas que havia sofrido em relação à falta de fundamentação para as

suas definições raciais e das dificuldades em provar no que de fato consistiriam os tipos raciais “negroide”, “caucasóide” e “mongolóide”¹⁰⁶.

No que diz respeito às fontes que Van Sertima utilizou para fundamentar a sua tese, é importante destacar que o autor se baseou principalmente em estudos de outros autores (principalmente hiperdifusionistas e trabalhos controversos), citando, ocasionalmente, fontes primárias, como artefatos supostamente encontrados em sítios arqueológicos, além de relatos de viajantes, entre outras fontes documentais. O autor argumentou a favor de supostas evidências em vários campos do conhecimento – linguísticas, tecnológicas, botânicas, cartográficas, esqueléticas, epigráficas, navegacionais, iconográficas e de relatos de viajantes, exploradores e de fontes indígenas – que provariam a presença africana na América em diversos períodos antes da colonização europeia (VAN SERTIMA, 1998, p. 24). De maneira geral, o autor defendeu que povos africanos estiveram na América e influenciaram civilizações em pontos centrais do seu desenvolvimento cultural e tecnológico, começando pelos olmecas, e que tais influências poderiam ser observadas através dos supostos vestígios que os povos africanos teriam deixado no continente, os quais teriam sido ignorados pela maioria dos acadêmicos. O autor estruturou então o seu primeiro livro em capítulos destinados a discutir as diferentes categorias de evidências – majoritariamente obtidas de forma secundária a partir de estudos de outros autores – e hipóteses de supostos contatos que comprovariam a ocorrência de supostos contatos entre a África e a América antes das expedições europeias (VAN SERTIMA, 2003). De acordo com Van Sertima, as evidências em vários campos apresentadas em seus trabalhos seriam prova suficiente para sustentar a sua tese, e que “Se europeus e asiáticos estivessem envolvidos, uma ou duas categorias de evidências seriam consideradas suficientes” (VAN SERTIMA, 1998, p. 24, tradução nossa)¹⁰⁷. O autor partiu, então, de um método de utilização das fontes apresentadas que consistia em reunir uma série de supostas similaridades que estatisticamente tornariam inválida a argumentação de que todas elas seriam meras coincidências, citando o método proposto pelo autor difusionista e explorador norueguês Thor Heyerdahl¹⁰⁸:

¹⁰⁶ Cf. Van Sertima, 1998, pp. 33-37

¹⁰⁷ No original consultado: “*If European or Asiatic visitors were involved, one or two categories of evidence would have been considered enough.*” (VAN SERTIMA, 1998, p. 24)

¹⁰⁸ Thor Heyerdahl foi um pesquisador e viajante norueguês que elaborou teorias sobre o papel da difusão cultural na origem de civilizações americanas e polinésias. Para comprovar a plausibilidade de suas teorias, Heyerdahl organizou e participou de expedições marítimas entre as décadas de 1930 e 1950, em que utilizou embarcações semelhantes às que teriam sido usadas por povos antigos. (KALIL, 2015, pp. 21-26)

Quando toda a lista de paralelos mediterrâneos-americanos é considerada em conjunto como uma entidade, a probabilidade de difusão, em vez de desenvolvimento independente, não incide de maneira aritmética, mas exponencialmente; por exemplo, um conjunto de doze paralelos agrupados, digamos, na Mesopotâmia e no México, não pesa doze vezes mais na discussão do que um único paralelo, mas, de acordo com as leis da probabilidade, tem a sua significância aumentada para um valor verdadeiramente astronômico. Entre outras coisas, isso significa que a técnica isolacionista de negar esses paralelos, um a um, rotulando-os de 'coincidência' é matematicamente inválida. (HEYERDAHL apud VAN SERTIMA, 2003, p. 165, tradução nossa)¹⁰⁹

Apesar de compartilhar com Heyerdahl muito de sua metodologia difusionista e considerar que o autor norueguês teria fornecido uma enorme contribuição para o entendimento dos princípios de navegação de antigas embarcações, Van Sertima (2003, p. 58) descartou sua tese sobre uma presença “caucasóide” na América pré-colombiana, justificando: “[...] seu esmagador desejo de provar uma presença europóide (provavelmente fenícia) torna-o defensivamente seletivo na apresentação de sua informação [...]” (2003, p. 161, tradução nossa)¹¹⁰.

Em relação às pesquisas sobre a presença de exploradores nórdicos na América no período medieval, em especial às referentes ao sítio arqueológico de *L'Anse aux Meadows*, Van Sertima qualificou esse contato como irrelevante, uma vez que, ao contrário dos africanos, não teria ocorrido uma influência efetiva dos europeus nas civilizações da América: “Os vikings não trouxeram nenhuma planta nova, não influenciaram nenhuma arte, não introduziram nenhum ritual, não deixaram nenhum traço identificável de seu sangue no nativo americano. Como ondas, eles quebraram por um momento em areias estranhas e depois retrocederam.” (VAN SERTIMA, 2003, p. 79, tradução nossa)¹¹¹.

Por outro lado, ao mencionar a existência de relatos das expedições de Cristóvão Colombo que ofereceriam testemunhos da presença de homens negros, Van Sertima

¹⁰⁹ No original consultado: “When the whole list of Mediterranean-American parallels are considered together as an entity then the probability of diffusion rather than independent development does not increase arithmetically but exponentially; for instance, a cluster of twelve parallels grouped together, say, in Mesopotamia and Mexico does not weigh twelve times heavier in the discussion than a single parallel, but rather, according to the laws of probability, has increased its significance by a truly astronomical amount. Among other things, this means that the Isolationist's technique of negating these parallels one by one by labeling them 'coincidence' is mathematically invalid.” (HEYERDAHL apud VAN SERTIMA, 2003, p. 165)

¹¹⁰ No original consultado: “[...] but his overwhelming desire to prove the Europoid presence (probably Phoenician) makes him defensively selective in presenting his information, which equally suggests Negroid elements, mulatto curly-haired Egyptians, and a good deal of racial intermixtures.” (VAN SERTIMA, 2003, P. 161)

¹¹¹ No original consultado: “The Vikings bought no new plant, influenced no art, introduced no ritual, left no identifiable trace of their blood in the native American. Like waves, they broke for a moment on alien sands and then receded.” (VAN SERTIMA, 2003, p. 79)

novamente se aproxima de Heyerdahl ao utilizar conceitos raciais associados a uma tentativa de extrair vestígios e dados precisos da composição racial dos povos ameríndios dos relatos do século XVI. Heyerdahl, da mesma forma que Van Sertima, baseou muito de sua argumentação sobre a presença de homens brancos que teriam trazido a “civilização” para o território americano também em relatos de viajantes e exploradores europeus dos primeiros anos da colonização, nos quais o autor teria encontrado supostos dados e evidências linguísticas sobre a composição racial dos povos ameríndios (KALIL, 2015, pp. 21-22).

Um dos trechos em que Van Sertima citou para comprovar a sua hipótese de que os europeus teriam encontrado africanos na América é de um registro do célebre frade dominicano espanhol Bartolomé de las Casas sobre a terceira viagem de Colombo, em 1498:

Quarta-feira, 4 de julho, ele ordenou que a vela fosse feita daquela ilha [...] e ele ordenou que o percurso fosse para o sudoeste, que é a rota que leva dessas ilhas para o sul, em nome, diz ele, da Santíssima e Única Trindade, porque então ele estaria em paralelo às terras da serra de Loa e ao cabo de Sancta Ana na Guiné, o qual está abaixo da linha equinocial, onde ele diz que abaixo dessa linha do mundo são encontrados mais ouro e coisas de valor: e que depois ele navegaria, agradando a nosso Senhor, a oeste, e dali iria para esta Española, em cuja rota ele provaria a teoria do rei D. João supracitada: e que ele pensava em investigar o relato dos índios dessa Española que diziam que havia chegado à Española do sul e do sudeste um povo negro que têm as pontas de suas lanças feitas de um metal que eles chamam de “guanin”, das quais ele enviou amostras aos Soberanos para analisá-las, quando se descobriu que de 32 partes, 18 eram de ouro, 6 de prata e 8 de cobre. (DE LAS CASAS, B. apud THACHER, 1903, p 380, tradução nossa)¹¹²

De acordo com Van Sertima, a origem da palavra “guanín” presente neste relato deveria ser buscada nas línguas da África Ocidental e seria uma evidência de que os africanos já estavam negociando com os indígenas antes de Colombo (VAN SERTIMA, 2003, pp. 13-14). Uma referência importante para estas suposições linguísticas foi *Africa and the Discovery of America* (1920-22), de Leo Wiener, sobre a presença de africanos na América pré-colombiana. A citação do controverso trabalho de Wiener, que foi rejeitado pela maioria dos acadêmicos do período devido à falta de evidências concretas, levou Van Sertima a receber

¹¹² No original consultado: “Wednesday, July 4, he ordered sail made from that island [...] and he ordered the course laid to the way of the south-west, which is the route leading from these islands to the south, in the name, he says, of the Holy and Individual Trinity, because then he would be on a parallel with the lands of the sierra of Loa and cape of Sancta Ana in Guinea, which is below the equinoctial line, where he says that below that line of the world are found more gold and things of value: and that after, he would navigate, the Lord pleasing, to the west, and from there would go to this Española, in which route he would prove the theory of the King John aforesaid: and that he thought to investigate the report of the Indians of this Española who said that there had come to Española from the south and south-east, a black people who have the tops of their spears made of a metal which they call 'guanin,' of which he had sent samples to the Sovereigns to have them assayed, when it was found that of 32 parts, 18 were of gold, 6 of silver and 8 of copper.” (DE LAS CASAS, B. apud THACHER, 1903, p 380).

muitas críticas dos autores Barbour, Haslip Viera e Ortiz de Montellano (1997b p. 201) por utilizar trabalhos já datados e com escasso reconhecimento acadêmico. Van Sertima apresentou ainda diversas outras análises linguísticas de palavras que supostamente teriam se originado na África, baseando-se principalmente nos estudos de Leo Wiener.

Como é possível perceber, Van Sertima trabalhou de forma problemática a questão das evidências linguísticas e as supostas maneiras pelas quais seria possível extrair informações precisas dos relatos das expedições de Colombo, algo considerado por seus críticos como um ponto fraco de sua tese. Tendo em vista que os primeiros europeus que estiveram na América se depararam com sociedades e culturas que lhe eram completamente desconhecidas, a implicação disso é que os relatos de viajantes e exploradores no século XVI muitas vezes nos fornecem mais informações sobre o imaginário europeu do período do que efetivamente das culturas indígenas com as quais se depararam. Por consequência, as palavras usadas para a descrição do novo território muitas vezes podem remeter à experiência do que já era conhecido. Por exemplo, há um relato em que Colombo menciona a existência de uma “mesquita” na ilha de Cuba – uma referência aos templos indígenas não cristãos que partia de um vocabulário que exprimia o que era comum ao navegador europeu¹¹³. No entanto, dificilmente se poderia tomar de forma literal o conteúdo de tais relatos (e imaginar que teriam existido, de fato, mesquitas islâmicas entre os indígenas do período) sem implicar em conclusões equivocadas.

Van Sertima mencionou ainda um relato sobre uma suposta viagem de um monarca do império Mali do século XIV chamado Abubakari II. Trata-se do mesmo relato que mencionamos anteriormente, do viajante árabe Al-Umari, o qual foi citado por Hamidullah (1958) e Diop (1987, pp. 208-210) para argumentar sobre a possibilidade de uma expedição partindo do Oeste da África liderada por Abubakari II ter chegado à América por volta do início do século XIV. Na visão de Van Sertima, a expedição do monarca africano teria implicado em um dos mais importantes contatos entre a África e a América pré-colombiana, depois do suposto contato entre egípcios e olmecas:

Nessas regiões, ninguém merece o título de rei, senão o soberano de Ghanah, que é como um vice-rei do imperador do Mali, embora ele seja como um verdadeiro rei. [...] Ibn Amír Hajib relata: perguntei ao sultão Musa como o poder havia chegado em suas mãos, e ele respondeu: “Nós somos de uma casa onde a realeza é passada

¹¹³ De acordo com o relato: “*Señala la disposición del río y del puerto que arriba dijo y nombró San Salvador, que tiene sus montañas hermosas y altas como la Peña de los Enamorados, y una dellas tiene encima otro montecillo á manera de una hermosa mezquita.*” (COLÓN, Cristóbal, 2006, p. 49)

por herança. O soberano que me precedeu não quis acreditar que fosse impossível alcançar a extremidade do mar circundante; ele queria descobrir e persistiu em seu desejo. Equipou duzentos navios cheios de homens, e um número ainda igual cheio de ouro, água e provisões de comida, em quantidade suficiente para dois anos. Ele disse aos que os comandavam: Não retornem até chegar ao fim do oceano, ou quando ficarem sem comida e água. Eles foram embora, e sua ausência durou muito tempo: ninguém voltou e a demora foi muito grande. Então, apenas um deles reapareceu. Perguntamos ao capitão sobre suas aventuras e novidades. Ele respondeu: Bem, ó Sultão, navegamos, de fato, por muito tempo até o momento em que nos encontramos em um mar aberto, como um rio com uma corrente violenta. Meu navio seguiu por último. Os outros avançaram e, quando eles chegavam até este lugar, não voltavam nem reapareciam; e eu não sei o que aconteceu com eles. Quanto a mim, voltei de onde estava e não entrei nessa corrente. O narrador acrescentou: Mas o sultão não gostou da minha história (e não queria acreditar). O narrador acrescentou ainda: Então este sultão equipou dois mil navios, mil para si e para as pessoas que o acompanhariam, e mil para água e provisões de comida; e então ele me nomeou seu substituto, e saiu com seus companheiros no oceano circundante (Atlântico) nos barcos. Foi a última vez que o vimos, ele e todos aqueles que estavam com ele; e eu me tornei o soberano indiscutível do império. (AL-UMARI apud HAMIDULLAH, 1958, pp. 176-177, tradução nossa)¹¹⁴

Este relato, embora não contenha nenhuma referência de que a frota de Abubakari II tenha desembarcado em qualquer lugar, foi utilizado por Van Sertima como evidência para argumentar que o soberano do Mali teria chegado à Mesoamérica e, então, teria sido identificado com a divindade Quetzalcoatl¹¹⁵. Posteriormente, Van Sertima escreveu algumas narrativas novelescas sobre como teria sido a partida e a chegada de Abubakari II¹¹⁶. Para

¹¹⁴ No original consultado: “*Dans ces régions, il n'y a personne méritant le nom de roi, si ce n'est le souverain de Ghânah, qui est comme le vice-roi de l'empereur de Mâli, bien qu'il soit chez lui comme un véritable roi. [...] Ibn Amir Hajib raconte: J'ai demandé au Sultan Mûsa, comment le pouvoir était parvenu entre ses mains, et lui de répondre: 'Nous sommes d'une maison, où l'on se transmet la royauté par héritage. Le souverain qui m'a précédé ne voulait pas croire qu'il était impossible de se rendre compte de l'extrémité de la mer environnante; il voulut s'en informer, et s'acharna dans son dessein. Il fit équiper deux cents navires, remplis d'hommes, et un nombre égal encore remplis d'or, d'eau et de provisions de vivres, en quantité suffisante pour deux années. Il dit à ceux qui les commandaient: Ne revenez que quand vous aurez atteint l'extrémité de l'océan, ou quand vous aurez épuisé vos vivres et votre eau. Ils partirent, et leur absence dura longtemps: personne ne revenait, et le délai fut bien long. Puis un seul navire d'entre eux reparut. Nous interrogeâmes son capitaine sur leurs aventures et leurs nouvelles. Il répondit: Eh bien! ô Sultan, nous avons en vérité navigué pendant bien longtemps, jusqu'au moment où nous avons rencontré en pleine mer comme un fleuve au courant violent. Mon navire marchait le dernier. Les autres s'avancèrent, et à mesure que l'un d'eux parvenait à cet endroit, il ne revenait plus ni ne reparaisait; et je ne sais pas ce qui leur arrivait. Quant à moi, je rebroussai chemin de l'endroit où je me trouvais, et je n'entrai point dans ce courant. Le narrateur ajouta: Mais le Sultan n'aima point mon récit (et ne voulut pas le croire). Le narrateur ajouta en outre: Puis ce Sultan équipa deux mille navires, mille pour lui, ainsi que pour les gens qui devaient l'accompagner, et mille pour l'eau et les provisions de vivres; et ensuite il me nomma son remplaçant, et partit avec ses compagnons sur l'océan environnant (Atlantique) sur les bateaux. Ce fut la dernière fois que nous le vîmes, lui et tous ceux qui étaient avec lui; et je devins maître incontesté de l'empire.*” (AL-UMARI apud HAMIDULLAH, 1958, pp. 176-177)

¹¹⁵ Quetzalcoatl é uma divindade asteca representada por uma serpente emplumada. De acordo com Schobinger (1982, pp. 52-53), o símbolo da serpente emplumada é bem anterior aos astecas e possuiu ampla disseminação entre os povos mesoamericanos, sendo representada pela divindade Kukulcan entre os maias.

¹¹⁶ O capítulo *The marine prince of Mali* é uma narrativa sobre como teriam sido os eventos na corte de Abubakari II, e o capítulo *Among the Quetzalcoatl*s é introduzido também por uma narrativa novelesca de como teria sido a recepção de Abubakari II pelos indígenas na Mesoamérica. Van Sertima (1998, p. 26) explica sua intenção: “*When I entered the world of medieval Mali in the early fourteenth century, it was with the telescopic*

Van Sertima, Quetzalcoatl teria sido uma espécie de “deus civilizador” que havia vindo de fora. Esta divindade poderia ser identificada como um homem alto e barbudo que teria desembarcado na costa da Mesoamérica no século XIV (2003, pp. 77-78). Este é um exemplo, entre outros, de como o autor procurou interpretar as divindades das civilizações pré-colombianas. Diferentemente de Heyerdahl, Van Sertima enfatizou a existência de um “deus civilizador” negro, considerando que a “palavra ‘branco’ [...] foi completamente mal interpretada por muitos estudiosos e levou às noções mais fantasiosas de que foi um europeu que inovou a civilização e a reforma religiosa na América.” (VAN SERTIMA, 2003, p. 78, tradução nossa)¹¹⁷ Van Sertima compartilhou com Heyerdahl e outros autores hiperdifusionistas, porém, uma tendência a acreditar que seria possível extrair dos mitos das sociedades indígenas detalhes sobre a presença de grandes personagens históricos que teriam trazido a “civilização” para a América. Neste ponto, a argumentação do autor ia contra algo que já era um consenso entre muitos americanistas da época, que é a ideia de que os mitos dificilmente poderiam servir como fontes de informações históricas exatas e deveriam, em vez disso, ser considerados a partir de seu valor simbólico¹¹⁸.

Van Sertima adotou um posicionamento ambíguo em relação à ideia de “influências africanas” nas civilizações da América pré-colombiana. Em diversos momentos, suas teses se escoraram em conceitos já considerados ultrapassados por muitos acadêmicos, como as ideias de evolução de sociedades e difusão cultural em larga escala, razão pela qual o autor foi muito criticado. Por outro lado, o autor buscou se eximir da acusação de que estaria defendendo que os africanos teriam “criado” as principais civilizações da América.

Muitos críticos, apesar disso, consideraram que o autor teria realizado trabalhos de pseudoarqueologia ou de revisionismo histórico, apontando que uma visão panorâmica de seu trabalho permitiria concluir que o autor teria defendido uma origem africana para todos os pontos centrais do desenvolvimento humano nas sociedades da América pré-colombiana

lens of the historian and the microscopic focus of the novelist. I found it was the only way to see in the broadest and yet most intimate terms, the life of the Mandingo king Abu Bakari II and the life of his court at Niani on the banks of the Sankarini river.”

¹¹⁷ No original consultado: “*The main source of confusion over his appearance has been the use of word ‘white’ in some oral tradition. This word has been completely misinterpreted by many scholars and has led to the most fanciful notions that it was a European who innovated civilization and religious reform in America.*” (VAN SERTIMA, 2003, p. 78)

¹¹⁸ Por exemplo, o arqueólogo argentino Juan Schobinger (1982, p. 18), que escreveu alguns trabalhos sobre novas formas de hiperdifusionismo moderno ao longo do século XX, afirmou: “*Puesta frente a los datos de la moderna historia comparada de las religiones, la interpretación ‘humanizante’ de los dioses o héroes civilizadores – variante del viejo evemerismo grecorromano – constituye una visión unilateral, simplificadora de una realidad mística mucho más compleja.*” (SCHOBINGER, 1982, p. 18)

(ANDERSON, 2016, p. 73). Por exemplo, Ortiz de Montellano et al. (1997a, p. 420) qualificaram este tipo de afirmação atenuada de Van Sertima sobre “influências africanas” como “meramente *pro forma*”. Para seus críticos, a despeito da afirmação de que teria defendido apenas supostas influências africanas nas sociedades americanas, sua tese teria sugerido que o surgimento de civilizações na América se deveria à difusão a partir da África de um padrão de desenvolvimento civilizatório. Além disso, é possível observar a ausência de uma discussão voltada para os impactos bilaterais do suposto intercâmbio entre as sociedades africanas e ameríndias. Dessa forma, em muitos momentos é possível observar que o autor pareceu propor uma via de mão única, em que todos os principais elementos culturais e tecnológicos das sociedades americanas se deveriam a um processo de difusão direto ou indireto, a partir da África para a América, sem que o contrário pudesse ser observado ou discutido com mais atenção em sua obra. Embora Van Sertima tivesse apresentado algumas hipóteses, como a relacionada ao caso de vestígios de substâncias como nicotina e cocaína encontrados em múmias no Egito (1998, pp. 115-119, 165-172) ou a suposta introdução de plantas pré-colombianas como milho e, talvez, o tabaco¹¹⁹ na África, o processo de difusão desses elementos teria sido, em sua visão, ocasionado por povos africanos. Para o autor, até mesmo o uso cultural de plantas originalmente nativas do continente americano, como o tabaco, teria uma origem africana. Van Sertima afirmou, por exemplo, que os africanos teriam possuído os mais sofisticados artefatos para o fumo, que teriam sido então transmitidos e ensinados aos indígenas americanos (1998, pp. 241-252; 2003, pp. 211-49).

A hipótese de contatos entre olmecas e núbios/egípcios na Antiguidade ocupou um lugar importante em suas obras. Para o autor, a existência de pirâmides e práticas de mumificação em ambos os lados do Atlântico seria um forte indicativo de que teriam ocorrido influências de egípcios e núbios, determinantes para o aparecimento de práticas culturais supostamente idênticas na civilização olmeca. Seus críticos, por outro lado, chamaram a atenção para incompatibilidades cronológicas que tornariam estas suposições improváveis, além de contestarem as supostas similaridades e evidências arqueológicas apresentadas.

O caso de substâncias como cocaína e nicotina encontradas em múmias egípcias, que Van Sertima apresentou como evidência que comprovaria a hipótese de contatos núbios-egípcios, é um elemento interessante de sua tese, pois se tratam de substâncias derivadas de plantas nativas do continente americano que só teriam sido levadas para o “Velho Mundo”

¹¹⁹ Van Sertima especula ainda sobre a possibilidade de que os africanos já haviam tido contato com o tabaco, encontrando-o novamente no Novo Mundo.

após a colonização europeia. Pesquisas apontaram, na década de 1990, a presença de substâncias derivadas de plantas que se acredita serem nativas do continente americano, como nicotina, cotinina (metabólito da nicotina) e cocaína, em múmias egípcias, incluindo a do faraó Ramsés II. Em *They came before Columbus*, Van Sertima inicialmente defendeu a origem incerta de plantas como *Nicotiana rustica* e *Nicotiana tabacum* (plantas utilizadas para a fabricação do fumo) e apresentou a hipótese de que talvez o tabaco fosse uma planta encontrada naturalmente também no continente africano, ou que pelo menos já fosse conhecida por povos africanos antes da colonização europeia nas Américas. Já em sua obra posterior, *Early America Revisited*, Van Sertima citou os estudos de Svetlana Balabanova et al. sobre a presença de narcóticos em múmias egípcias e sugeriu que, embora o tabaco possivelmente pudesse ser uma planta encontrada na África no período pré-colonial, a presença de cocaína nos tecidos mortais das múmias indicaria uma nova hipótese de contatos pré-colombianos entre o Egito e a América pré-colombiana (VAN SERTIMA, 1998, pp. 115-120; p. 167).

À primeira vista, poderia se sugerir que muitos egípcios na Antiguidade, incluindo o próprio faraó Ramsés II, pudessem ter tido contato com substâncias narcóticas originárias de plantas americanas e que a civilização do Egito faraônico teria mantido contatos transatlânticos com o continente americano para obter estas plantas. Porém, um olhar mais atento à questão da presença dessas substâncias em múmias egípcias pode apontar para novos problemas relacionados ao histórico de manipulação dessas múmias, desde a sua exumação, e à possibilidade de contaminação dos objetos de estudo. Assim, novos estudos, como os de Paul C. Buckland e Eva Panagiotakopulu (2001), destacaram a importância das “biografias póstumas” dessas múmias, que deveriam ser consideradas, uma vez que técnicas científicas de detecção de substâncias aplicadas a um material cujo contexto arqueológico não era considerado poderiam levar a histórias fantasiosas. Por exemplo, hipóteses como as levantadas por Svetlana Balabanova et al. (1992) sobre a origem pré-colombiana dos narcóticos em múmias egípcias, que se tornaram referência para Van Sertima, foram posteriormente consideradas problemáticas, por levarem em conta o histórico de muitos materiais analisados e também pela utilização, no estudo, de materiais fragmentados, como pedaços de corpos ou múmias incompletas, mais suscetíveis à contaminação e com a documentação de seu histórico deficiente. Já a múmia do faraó Ramsés II, que, entre as múmias analisadas, é a que possui o histórico de manipulação mais bem documentado, teve um histórico longo e complexo. Esta múmia foi exumada em 1883 e, desde então, foi

transportada para diferentes lugares onde esteve exposta a possíveis contaminações. Além disso, a conservação de múmias nos museus do século XIX era problemática devido a uma série de dificuldades, de forma que a própria múmia de Ramsés II esteve exposta a uma “fauna cadavérica” de pragas como insetos e fungos. O estudo de Buckland e Panagiotakopulu menciona ainda as dificuldades dos museus do século XIX em aplicar medidas efetivas no controle de pragas em múmias e outros artefatos. De acordo com os autores, o enigma arqueológico de substâncias narcóticas nas múmias egípcias poderia ser explicado pela utilização relativamente comum até o século XX de contaminantes deste tipo nas tentativas de eliminação de pragas. Os autores do estudo também mencionaram o fato de que as múmias egípcias não foram as únicas com este tipo de contaminação e que somente a partir da segunda metade do século XX foram feitos registros detalhados de controle e manipulação de múmias (BUCKLAND e PANAGIOTAKOPULU, 2001, p. 554)



Figura 10 – Fotografia da múmia do faraó egípcio Ramsés II.

Fonte: Library of Congress [entre 1898 e 1946].

Outro ponto em que as hipóteses de Van Sertima sofreram fortes críticas foi em relação às evidências de caráter botânico que indicariam que, além do tabaco e da coca, plantas como milho, mandioca e algodão também seriam evidências de intercâmbios

biológicos pré-colombianos causados por migrações de povos africanos. Seus críticos, por outro lado, afirmaram que tendo em vista a maneira que os cultivos de plantas americanas como o milho e a mandioca se espalharam na África após 1492, uma introdução pré-colombiana dessas plantas teria disseminado de maneira muito mais ampla o seu cultivo no Velho Mundo (ORTIZ DE MONTELLANO et al., 1997a, p. 428)¹²⁰. Além disso, Ortiz de Montellano et al. (1997b, p. 224) citaram o historiador Alfred W. Crosby, especialista no tema dos intercâmbios biológicos após 1492, para argumentar sobre a improbabilidade da introdução pré-colombiana de espécies vegetais por seres humanos, dados os profundos impactos ecológicos que ocorreram após 1492 em decorrência do intercâmbio de populações humanas e, conseqüentemente, de plantas, animais e doenças, entre outras trocas biológicas, muitas das quais acidentais, entre diferentes partes do globo.

Autores hiperdifusionistas modernos, como Charles Hapgood, Cyrus Gordon, Barry Fell, Rafique Jairazbhoy e Thor Heyerdahl figuraram como referências importantes nas pesquisas de Van Sertima. No entanto, muitos dos trabalhos dos autores citados foram considerados controversos e receberam duras críticas no meio acadêmico. Ortiz de Montellano et al. (1997b, pp. 204-206), por exemplo, argumentaram que Van Sertima teria recorrido a estudos defasados ou que já tinham sido submetidos a muitas críticas. Por outro lado, Howe (1999, p. 250) argumenta que, embora Van Sertima os utilizasse como referências, o autor procurou se afastar das proposições mais radicais destes autores como, por exemplo, a defesa de Jairazbhoy de que os africanos teriam levado a civilização para a América e teriam fundado a civilização olmeca (HOWE, 1999, p. 250).

Apesar da pouca aceitação acadêmica de teorias desse tipo, Van Sertima reproduziu muitos dos argumentos destes autores como supostas evidências, com poucas modificações. Em seu *Early America Revisited* (1998, pp. 13, 155), o autor guianês apresentou, a partir da decifração e tradução de Barry Fell, o que seria supostamente uma inscrição líbia cujo suposto alfabeto também seria utilizado no Mali medieval. O autor argumentou que, em vista dos ataques sofridos pelo tradutor, teria buscado novas versões para o conteúdo decifrado que confirmariam essa hipótese. Barry Fell, por sua vez, foi autor de trabalhos considerados muito

¹²⁰ Ortiz de Montellano et al. discutiram ainda outras hipóteses. Para o caso do algodão, que Van Sertima argumentou que haveria indícios de uma hibridização entre espécies do Novo e do Velho Mundo, Ortiz de Montellano et al. (1997a, pp. 430, 437) citaram estudos que demonstrariam que tal hibridização teria ocorrido há 1 ou 2 milhões de anos e não teria envolvido a ação humana. Em relação à cabaça, Van Sertima reconhecia a possibilidade de sua difusão natural, mas defendeu a origem africana de seu cultivo, ao passo que Ortiz de Montellano et al. (1997a, p. 429) defenderam que ela teria sido primeiro cultivada por povos das Américas, a despeito de ser uma planta originária da África.

controversos, e suas teorias foram consideradas muitas vezes exageradas, por apontarem migrações do “Velho Mundo” em locais relativamente isolados das Américas, baseando-se em “inscrições” que careceram de autenticidade reconhecida por outros acadêmicos. Tais inscrições foram, muitas vezes, apontadas como interpretações forçadas de formações naturais ou petróglifos indígenas, ou até mesmo fraudes confessadas (SCHOBINGER, 1982, pp. 17-23). Quanto às evidências cartográficas, citando o trabalho de Cyrus Gordon e Charles Hapgood, Van Sertima mencionou o conhecido mapa de Piri Reis de 1513, que seria uma evidência de um conhecimento prévio do continente americano na África antes de Colombo, uma vez que o almirante turco Piri Reis teria supostamente compilado seu mapa a partir de documentos muito antigos de um povo que possuía tecnologias avançadas e que já havia visto a América antes do século XV.¹²¹ Van Sertima (1998, pp. 9-10) também mencionou um mapa portulano do navegador e cartógrafo italiano Andrea Bianco, confeccionado em 1448, que supostamente mostraria os contornos da costa nordeste do atual Brasil e serviria para comprovar que os portugueses já tinham conhecimento de uma massa de terra à oeste que corresponderia ao continente americano. O autor citou o trabalho de Harold Lawrence (Kofi Wangara) (1992, pp. 169-214), republicado em *African Presence in Early America*¹²² (1992), e reproduziu em seu livro *Early America Revisited* a página e os comentários do autor sobre o mapa portulano. Lawrence, por sua vez, baseou-se em estudos do final do século XIX que confirmariam esta hipótese. No entanto, as supostas evidências contidas no mapa de Andrea Bianco foram atribuídas mais tarde a adulterações e más interpretações do documento¹²³.

¹²¹ Em *They came before Columbus* (2003, pp. 235-236), Van Sertima identifica esse povo com os árabes, afirmando que só chineses e árabes teriam o conhecimento necessário para a confecção do mapa. Em *Early America Revisited*, Van Sertima afirma que o conhecimento necessário para a confecção do mapa somente poderia ter origem nos antigos egípcios (1998, pp. 55, 57-59, 66, 119, 121-124, 140-141).

¹²² Coletânea de textos do periódico *Journal of African Civilizations* editado por Van Sertima, contendo textos de diversos autores afrocentristas sobre o tema da presença africana na América pré-colombiana.

¹²³ A hipótese de que o mapa ofereceria provas da existência de contatos transatlânticos antes de 1492 foi apresentada em *A Pre-Columbian Discovery Of America*, do professor de Cambridge Henry Yule Oldham publicada em 1894. Lawrence citou esta obra para embasar seu estudo, entretanto, as hipóteses de Oldham foram criticadas já desde o fim do século XIX. De acordo com Lawrence (1992, pp. 176-177) a legenda na parte inferior do mapa mencionaria uma “ilha autêntica” (“ixola otinticha”) que estaria localizada a 1.500 milhas de distância a oeste de Cabo Verde, o que seria uma referência às terras do continente americano (LAWRENCE, 1992, p. 177). De acordo com um estudo crítico do historiador Thomaz Oscar Marcondes de Souza (1962), uma discussão em torno do mapa em questão se iniciou em 1894 com o trabalho de Oldham sobre o possível descobrimento do Brasil antes de 1448. Desde então, várias hipóteses foram levantadas por outros autores sobre qual seria a localização da mencionada “ixola otinticha”. Conforme Marcondes de Souza (1962), a controvérsia em torno da dita ilha foi ocasionada por uma adulteração na legenda do mapa que teria levado historiadores a afirmarem que a ilha se encontrava a 1.500 milhas a oeste (distância aproximada do arquipélago de Cabo Verde ao Brasil), quando, na verdade, o que se lê na legenda do mapa é 500 milhas. Conforme Marcondes de Souza (1962), a polêmica em torno de uma possível descoberta do continente americano antes de 1492 foi esvaziada por estudos posteriores, e alguns autores identificaram a ilha descrita no mapa como a ilha de Santiago.

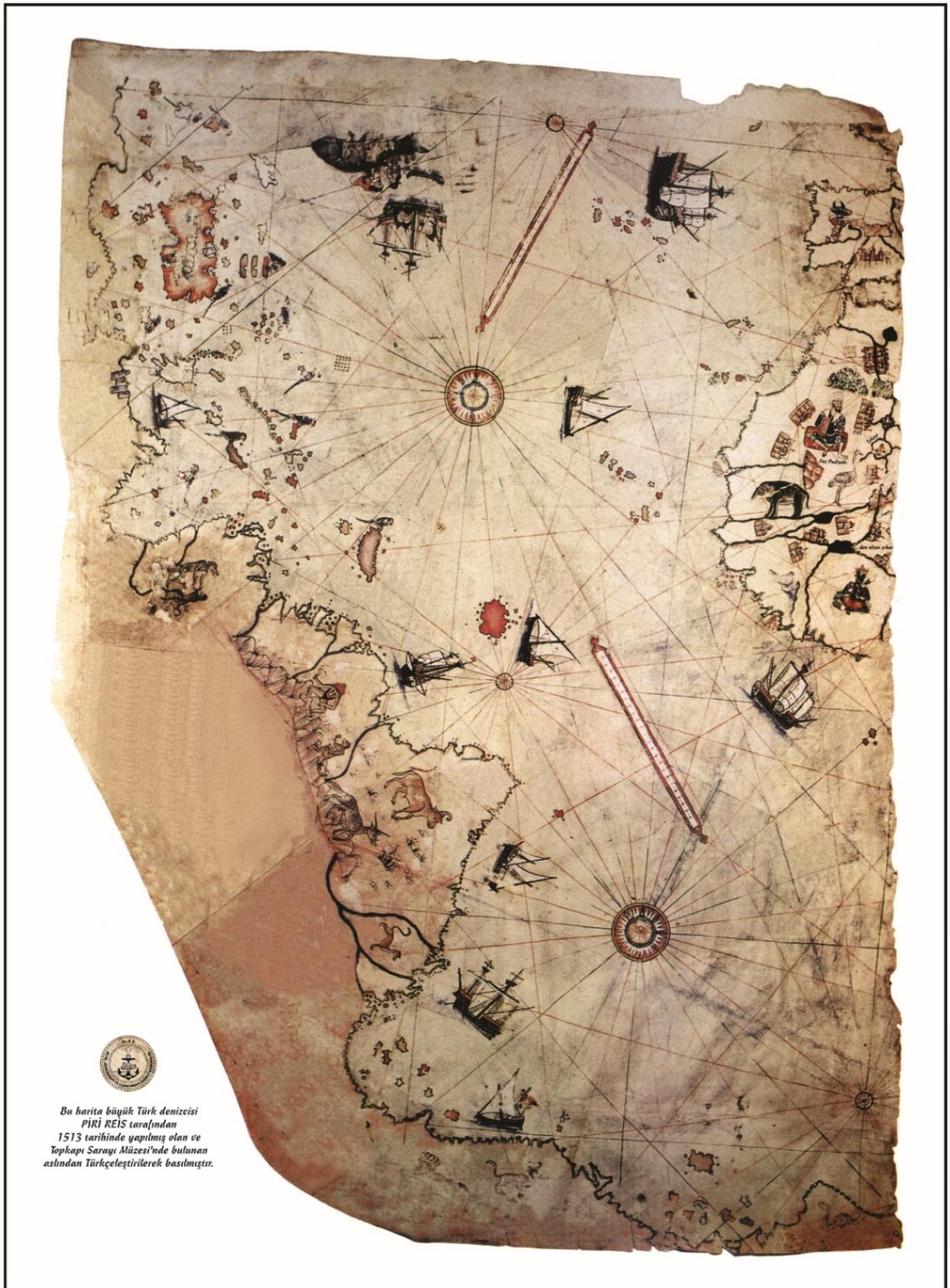


Figura 11 – Fragmento do mapa de Piri Reis, de 1513, atualmente no museu de Topkapi , na Turquia.

Fonte: Diretoria Geral de Mapeamento da Turquia (HGM).

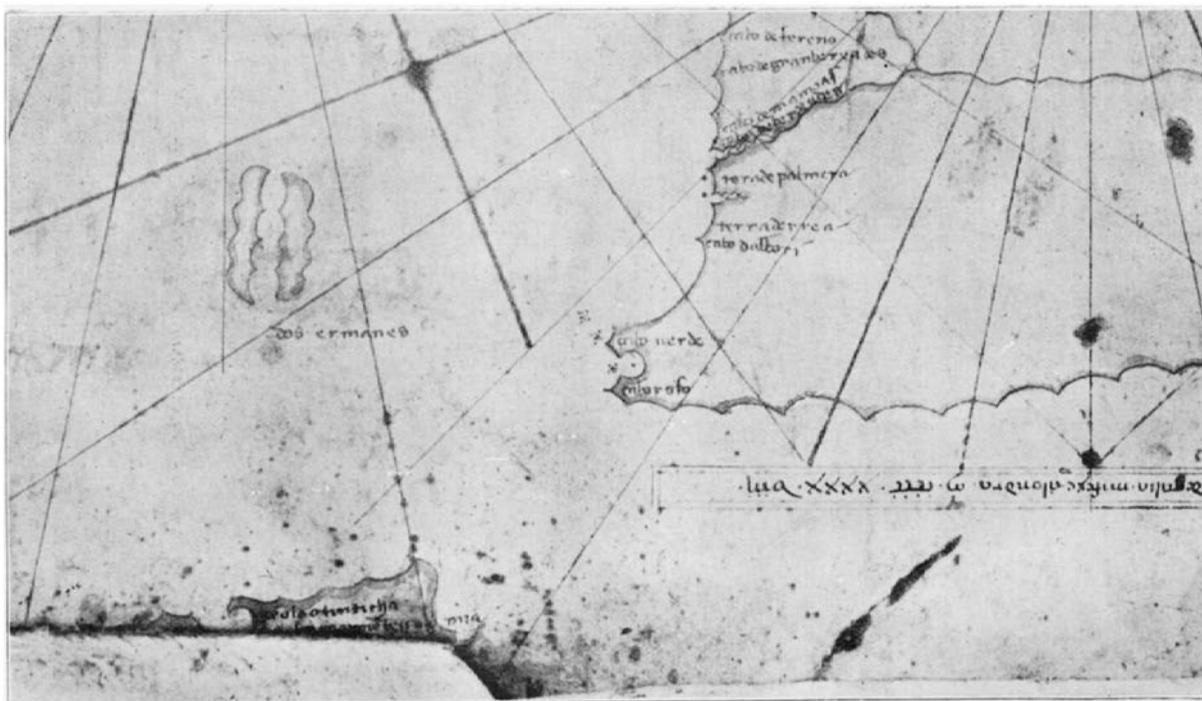


Figura 12 – Fragmento do mapa de Andrea Bianco que foi reproduzido por Van Sertima (1998, p. 10).

Fonte: Henry Yule Oldham, *A Pre-Columban Discovery of America* (1895)

A iconografia é outro elemento importante na argumentação de Van Sertima. O autor encontrou um grande suporte para sua argumentação em relação à iconografia no trabalho de Alexander Von Wuthenau, um estudioso alemão de história da arte que também propôs hipóteses sobre a presença africana na América pré-colombiana a partir de supostas evidências presentes em artefatos arqueológicos. Estes artefatos, no entanto, foram considerados por seus críticos como evidências muito frágeis, por não apresentarem datação na maioria das vezes e por terem sido obtidos sem controle arqueológico, além conterem falsificações (ORTIZ DE MONTELLANO et al., 1997b, p. 217). De acordo com Van Sertima, haveria uma série de artefatos, entre cabeças colossais, terracotas e outros elementos iconográficos, que constatariam a presença “negroide” na América pré-colombiana desde o primeiro contato com a civilização olmeca. O autor recorreu, em sua análise de elementos iconográficos, a uma série de classificações raciais pelas quais foi criticado pelos autores Ortiz de Montellano et al. (1997a; 1997b). Embora não se dedique muito a teorizar sobre o caráter do povoamento na América, Van Sertima propôs algumas esquematizações:

Alguns teóricos (H. S. Gladwin em *Men out of Asia* e seu discípulo, Legrand Clegg II, em seu artigo *Who Were the First American*), apontam para “proto-negróides” ou “proto-australóides” encontrados entre alguns dos migrantes do Pacífico para a

América há vinte mil anos. Essas descobertas são quase exclusivamente do tipo pigmeu australoide e são confinadas principalmente à costa do Pacífico. Elas não podem responder pela presença, influência e características raciais-culturais distintas dos tipos negro-africanos encontrados muito mais tarde nas culturas olmeca ou mexicana medieval. Elas são, portanto, periféricos, se não irrelevantes, para o nosso estudo.

Em primeiro lugar, têm estatura e forma cefálica diferentes dos tipos negroides olmecas relatados por Wiercinski em Tlatilco, Cerro de las Mesas e Monte Albán; segundo, eles pertencem a um período na história mundial em que a chamada base "africóide" ou "proto-australóide" (para usar termos cunhados por esses teóricos) poderia igualmente ser atribuída até a algumas tribos da região do Báltico e do noroeste Rússia; [...] (VAN SERTIMA, 2003, p. 265, tradução nossa)¹²⁴

Neste trecho, observa-se uma tentativa do autor de estabelecer diferenciações raciais altamente contestáveis, baseadas em métodos controversos, como medições cranianas. Embora o termo "africóide" esteja apresentado de forma crítica pelo autor, posteriormente Van Sertima viria a incluí-lo em sua terminologia racial, com o objetivo de ampliar o raio de traços físicos a serem considerados como de uma "raça africana". Baseado em classificações raciais semelhantes, Van Sertima apresentou ainda em seus trabalhos supostas evidências de esqueletos que apontariam uma presença "negróide" na América pré-colombiana, citando os estudos do antropólogo polonês Andrzej Wiercinski¹²⁵, os quais foram fortemente criticados em virtude da utilização do conceito de raças humanas, já considerados obsoletos na época das publicações de Van Sertima (ORTIZ DE MONTELLANO, 2000, p. 196).

Para Ortiz de Montellano et al. (1997b, pp. 215-216) a utilização por Van Sertima de classificações raciais negaria a possibilidade de que os indígenas pudessem ter, em tempos pré-colombianos, traços diferentes dos que atualmente compõem o estereótipo racial eurocêntrico que lhes é aplicado¹²⁶. Assim, seu trabalho acabaria por reproduzir uma série de

¹²⁴ No original consultado: "Some theorists (H. S. Gladwin in *Men out of Asia* and his latter-day disciple, Legrand Clegg II, in his article "Who Were the First Americans?") point to "proto-Negroid" or "proto-Australoid" finds among some of the Pacific migrants to America twenty thousand years ago. These finds are almost exclusively of an Australoid pygmy type and are mostly confined to the Pacific coast. They cannot account for the presence, influence and distinctive racial-cultural characteristics of Negro-African types found much later in either the Olmec or medieval Mexican cultures. They are therefore peripheral, if not irrelevant, to our study.

In the first place, they are different in stature and cephalic shape from the Olmec Negroid types reported by Wiercinski at Tlatilco, Cerro de las Mesas and Monte Albán; second, they belong to a period in world history when the so-called "Africoid" or "proto-Australoid" base (to use terms coined by these theorists) could equally be traced even to some tribes in the Baltic region and northwestern Russia; [...]" (VAN SERTIMA, 2003, p. 265)

¹²⁵ Cf. VAN SERTIMA, 1998, pp. 87, 88, 137, 189, 190, 197, 199; VAN SERTIMA, 2003, pp. 33, 264, 265, 270.

¹²⁶ É importante destacar que, no período ao qual Van Sertima se referia, não é tão simples estabelecer a origem das migrações humanas em direção ao continente americano. Como aponta Kalil (2015, p. 3-8), as questões relativas ao povoamento da América ainda estão repletas de incógnitas e não apresentam resultados conclusivos,

estereótipos raciais do negro e do indígena próprios dos séculos XIX e XX. Além disso, outro fator a se levar em consideração são os efeitos do que podemos chamar de “intercâmbio colombiano” – utilizando a expressão consagrada por Alfred W. Crosby em seu livro *The Columbian Exchange* (2003), publicado em 1972 – o qual se caracterizou pelo intercâmbio em larga escala de, entre outros elementos, uma série de patógenos, vermes e microrganismos que modificaram profundamente o ecossistema do planeta a partir do século XVI. Algumas estimativas calculam que até 90% da população indígena das Américas teria perecido entre 1492 e 1650 d.C. devido à violência da colonização e à introdução de doenças provenientes de outros continentes (ORTIZ DE MONTELLANO et al. 1997b, p. 216; CROSBY, 2003)¹²⁷. Também por estes fatores, não é tão simples estabelecer paralelos genéticos entre a população indígena americana dos tempos atuais e as populações pré-colombianas, o que tornam mais complicadas as tentativas de estabelecer padrões para o caráter do povoamento nas Américas baseados em estereótipos e classificações raciais.

Em conclusão, a tese de Van Sertima e de outros autores afrocentristas sobre uma possível presença africana na América pré-colombiana foi muito criticada ao longo da década de 1990. Diversos autores críticos qualificaram os trabalhos de Van Sertima como pseudocientíficos e o acusaram ainda de manipular fontes e dados para a construção de sua tese, além de criticarem a utilização de conceitos raciais já considerados ultrapassados (ANDERSON, 2016, pp. 73-80; DE MONTELLANO et al., 1997a, pp. 419, 431; DE MONTELLANO, 1993, p. 35; HOWE, 1998, p. 249-251; DAVIS, 1978). Os seus principais críticos, Barbour, Haslip-Viera e Ortiz de Montellano (1997a; 1997b), apontaram a ausência de evidências concretas para as hipóteses apresentadas por Van Sertima e outros autores afrocentristas, argumentando ainda que os trabalhos destes autores defenderiam basicamente a ideia de uma origem ou influência africana para uma série de elementos do desenvolvimento humano em uma escala mundial de difusão.

havendo ainda muitas controvérsias entre os pesquisadores. Entre os variados tipos de obstáculos enfrentados pelos pesquisadores para determinar o caráter das primeiras migrações humanas para a América, é importante frisar a dificuldade em se encontrar vestígios materiais de períodos tão remotos, tais quais os relativos ao período ao qual se refere Van Sertima, o que faz com que as chances de se encontrar sítios arqueológicos mais antigos sejam improváveis (KALIL, 2015, p. 5).

¹²⁷ Tão pesada estimativa de indígenas mortos esteve relacionada à exploração colonial e à transmissão de patógenos oriundos do “Velho Mundo”, para os quais os indígenas não tinham proteção imunológica. O Velho Mundo, por sua vez, também lidou com o surgimento de novas doenças, provavelmente de origem americana, como a sífilis; doenças que, no entanto, não causaram tantos danos quanto aquelas levadas ao Novo Mundo. De acordo com Crosby (2003), não há no “Velho Mundo” evidência da presença de esqueletos com sinais de sífilis antes das navegações transatlânticas, o que leva a crer que esta seria uma doença americana que se espalhou no “Velho Mundo” após 1492.

De sua parte, Van Sertima afirmou que a maioria das críticas a seu trabalho foram provenientes de más interpretações ou deturpações, bem como “repulsa à sugestão de que ‘negros de nariz achatado’ poderiam desenvolver uma civilização antiga [...] Repulsa também ao pensar que eles poderiam atravessar um oceano antes do ‘descobridor’, Cristóvão Colombo [...]” (1998, pp. 1-2, tradução nossa)¹²⁸. O autor acusou seus três principais críticos, o afro-americano Warren Barbour e os acadêmicos de origem latina Gabriel Haslip-Viera e Bernard Ortiz de Montellano, de serem racistas (1998, p. 33) e qualificou suas críticas como “lixo racista” (1998, p. 71), defendendo ainda que outros críticos que outrora teriam aprovado seu trabalho e depois mudaram de opinião o fizeram por “sobrevivência acadêmica” (1998, p. 68)¹²⁹.

A réplica de Van Sertima traz, de forma semelhante ao livro de propósito semelhante publicado por Obenga que mencionamos anteriormente, uma visão de como o tema da presença africana na América pré-colombiana tornou-se uma pauta acadêmica junto a um esforço mais amplo de institucionalização do discurso afrocêntrico. Embora não seja o propósito deste capítulo tratar do caráter do povoamento do Egito antigo ou se os africanos “descobriram” ou não a América antes dos europeus – algo que consideramos ser uma tarefa de investigação própria para arqueólogos e especialistas dessas áreas – nosso objetivo aqui foi tentar mostrar como estas teorias, mesmo consideradas muito controversas, tornaram-se objeto de debates acadêmicos.

¹²⁸ No original consultado: “Almost every other objection to my thesis is generated by sheer revulsion at the suggestion that ‘flat-nosed Negroes’ could have developed an ancient civilization, could in any way be related to the ‘long, narrow-nosed’ Egyptians and Nubians. Revulsion also at the thought that they could cross an ocean before the “discoverer”, Christopher Columbus [...]” (VAN SERTIMA, 1998, p. 2)

¹²⁹ Van Sertima se referia ao antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltran, que realizou trabalhos sobre as populações negras e seu legado cultural no México, tendo sido ainda, na década de 1940, sócio fundador e vice-diretor do Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, com sede na Cidade do México, responsável por diversas pesquisas e trabalhos sobre os negros nas Américas (BEN VINSON III, 2018, p. 44). Van Sertima e Théophile Obenga citaram referências em que o autor mexicano supostamente teria defendido uma possível presença e influência africana na América pré-colombiana (OBENGA, 2013, p. 49; VAN SERTIMA, 2003, p. 100). Entretanto, o autor se posicionou contra estas hipóteses, e afirmou em um estudo: “A primera vista, los rasgos físicos del dios Cabeza Colosal parecen negroides; especialmente la nariz ancha y aplastada y los labios gruesos, sensuales y arriscados dan la sensación de querer representar características somáticas negras; sin embargo, todo esto no es sino una ilusión. Hemos dicho ya que la migración de individuos pertenecientes a la gran raza negra, en el Papaloapan, en México y en América, tuvo lugar después del Descubrimiento. En otro lugar hemos expuesto, con toda amplitud, las razones que nos llevaron a negar la posibilidad de migraciones negroides anteriores a tal acontecimiento. La nariz chata y la boca gruesa de labios prominentes del dios Cabeza Colosal señalan tan sólo el típico gesto de jaguar gruñón, que más tarde hallaremos reproducido en todo su simbólico realismo en las pequeñas deidades talladas en jadeíta, pertenecientes a esta misma cultura. [...] Los rasgos físicos del dios Cabeza Colosal son, pues, indudablemente indígenas.” (AGUIRRE BELTRÁN, 1955, pp. 13-14). Por sua vez, em sua réplica, Van Sertima acusou Beltran de racismo (VAN SERTIMA, 1998, p. 82).

5. A América nas obras de Pathé Diagne

Na África, as teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana não tiveram a mesma repercussão que nos Estados Unidos, mas é possível encontrar autores como Gaoussou Diawara e Pathé Diagne, os quais propuseram novas hipóteses difusionistas seguindo a tendência do afrocentrismo. Ambos propuseram hipóteses que deram um foco maior na figura do monarca Abubakari II. Diagne publicou sua primeira obra sobre o tema em 1992, intitulada *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492)*, escrita enquanto atuava como professor visitante da Cornell University, tendo sido reeditada em 2014. Foi também autor de *Tarana ou l’Amerique précolombienne: un continent africain*, publicada em 2010.

Pathé Diagne é um economista e linguista senegalês, doutor em ciências econômicas e políticas, autor de estudos linguísticos do idioma wolof e de trabalhos sobre o poder político no continente africano e também sobre as relações pré-colombianas entre a África e a América, além de ter contribuído na elaboração da obra *História Geral da África da UNESCO*¹³⁰. Gaoussou Diawara foi um dramaturgo malinês autor de obras de caráter literário e artístico em língua francesa e autor de *Abubakari II: explorateur mandingue* (2010), um pequeno trabalho no qual busca resgatar a figura histórica do rei Abubakari II e sua viagem que teria chegado à América. Ambos os autores não receberam respostas acadêmicas para suas teses, à exceção de uma análise crítica feita pelos africanistas Xavier Puigserver Blasco e Eric Garcia Moral, da Universidade de Barcelona, no artigo *Abubakari II. El Emperador que partió sobre el mar* (2015). Neste artigo, os autores buscaram analisar e comparar as hipóteses propostas por Van Sertima, Diagne e Diawara sobre a figura de Abubakari II, que teria sido pouco mencionada na historiografia.

Entre as obras que aqui analisamos, talvez encontremos uma proposta hiperdifusionista em escala global com maior nitidez nas obras de Diagne. O esquema proposto pelo autor propõe que a “civilização” teria se irradiado da África para o mundo formando um fenômeno de “planetarização”¹³¹, que seria responsável por homogeneidade cultural em várias regiões do planeta em um período pré-histórico anterior à desertificação do Saara.

¹³⁰ No volume V da *História Geral da África*, Diagne é autor do capítulo “As estruturas políticas, econômicas e sociais africanas durante o período considerado”, em que analisa as mudanças nas estruturas e instituições africanas durante os séculos XVI e XIX.

¹³¹ A “planetarização” da qual o autor fala trata-se de uma era na pré-história intitulada “Ramakushi” em que teria se difundido, a partir da África, uma cultura e civilização que teria deixado influências em diversos locais do mundo, então unificados culturalmente. (DIAGNE, 2014, p. 31)

Diagne propôs que povos africanos, especialmente da África Ocidental, teriam estado em permanente contato com o continente americano, desde tempos remotos, sendo responsáveis pelo povoamento e surgimento de civilizações nas Américas. Dessa maneira, o autor defendeu que a viagem de Abubakari II em 1312 teria sido realizada graças a um conhecimento que os navegadores africanos já possuiriam em relação à América. Partindo desta premissa, o argumento central de Diagne em seu *Bakari II (1312) et Christopher Columbus (1492)* é que as viagens de Cristóvão Colombo e Abubakari II deveriam ser entendidas como resultado da geopolítica africana do final do período medieval, que teria feito com que estes exploradores buscassem chegar ao continente americano em busca de riquezas, a partir de um repertório de conhecimentos e técnicas supostamente obtidos dos navegadores da África Ocidental. Para Diagne, as novas descobertas nos campos da arqueologia e da história tornariam a questão da presença africana na América um fato incontestável, o que o leva a classificar a América como um “continente africano”¹³² no outro lado do Atlântico.

Uma das principais preocupações de Diagne em seu *Bakari II (1312) et Christopher Columbus (1492)* foi a de estabelecer as relações entre o suposto conhecimento marítimo africano da América pré-colombiana e as viagens exploratórias de Abubakari II e Cristóvão Colombo. Assim, partindo das novas teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana, como as de Van Sertima, o autor afirmou que “Hoje, o debate não é mais sobre a presença africana na América.” (DIAGNE, 2014, p. 241, tradução nossa)¹³³. Seu livro tem como objetivo não apenas de comprovar a presença de povos africanos nas Américas desde tempos remotos, mas também analisar o contexto geopolítico da África e o aporte teórico e científico africano que possibilitou as viagens de Abubakari II e, posteriormente, Cristóvão Colombo.

Muitas das hipóteses presentes nos textos de Diagne se baseiam em trabalhos anteriores de autores como Van Sertima, Heyerdahl, Cyrus Gordon, Von Wuthenau e Leo Wiener, entre outros que discutimos anteriormente. Além disso, Diagne adotou uma abordagem simpática ao afrocentrismo, citando o *Journal of African Civilizations* fundado por

¹³² O autor defende a ideia do caráter africano da América pré-colombiana em todas as suas obras, mas sua tese sobre o tema é analisada mais detidamente em *Tarana ou l’Amérique précolombienne: un continent africain* (2010).

¹³³ No original consultado: “Aujourd’hui, le débat ne porte plus sur la présence africaine en Amérique précolombienne. Il ne l’est, même plus, sur le rôle joué, par le monde méridional, nilo-transatlantique, sur la naissance et l’émergence des grandes civilisations d’Outre-Atlantique, depuis le deuxième millénaire av. J.-C. (DIAGNE, 2014, p. 241)

Van Sertima, considerado por ele como um exemplo de um periódico acadêmico que reuniu autores de grandes contribuições sobre o tema das relações pré-colombianas entre África e América, que teriam supostamente sido ocultadas pela historiografia considerada eurocêntrica (DIAGNE, 2014, p. 48). Assim, o Diagne buscou contribuir para o esforço de reescrita da história do continente americano, contestando o que considerou ser uma historiografia eurocêntrica e destacando o papel da África no povoamento e nas origens das civilizações americanas. De acordo com o autor:

Pesquisadores euro-mediterrânicos e africanistas, pesquisadores americanistas, hostis a qualquer referência séria às populações indígenas responsáveis pelas civilizações do outro lado do Atlântico, tão avançadas quanto as da Europa, raramente se interessaram pela presença africana, oceânica e eurasiânica.

Eles trazem de volta a história do continente americano para a de uma terra incógnita, virgem [...] Reduziram a população pré-colombiana e a herança linguística às migrações mongóis do Estreito de Bering.

Os africanos nativos e os eurasiáticos de cor são simplesmente versados no capítulo dos descendentes de escravos. (DIAGNE, 2014, p. 215, tradução nossa)¹³⁴

Para Diagne, a historiografia dita eurocêntrica seria aquela que, dominada por questões ideológicas, teria ocultado a real história demográfica do continente americano. Uma das hipóteses trazidas pelo autor é a de que os africanos escravizados no continente americano durante o período colonial não teriam deixado descendência significativa. A população afro-americana atual seria descendente de uma população africana que já habitava a América desde o período pré-colombiano e não teria, portanto, relação com a população africana que foi escravizada nos séculos em que se deu a colonização europeia. Para sustentar esta hipótese, Diagne defendeu que a maioria dos escravos trazidos para as Américas eram adultos do sexo masculino e teriam morrido sem deixar descendência. Além disso, argumentou que as regiões continentais e do litoral do Pacífico supostamente não estariam relacionadas com a economia escravagista, e que nelas já haveria uma população africana nativa. A partir disso, o autor conclui que a população de escravos trazida para a América não pode explicar por si só a

¹³⁴ No original consultado: *“Les chercheurs euro-méditerranéens et africanistes, les chercheurs américanistes, hostiles à toute référence sérieuse aux populations indigènes responsables des civilisations d’Outre Atlantique, aussi avancées que celles de l’Europe, se sont rarement intéressés à la présence africaine, océanique et eurasiennne.*

Ils ramènent l’histoire du Continent américain à celle d’une terre incognita, vierge, [...] Ils ont réduit le peuplement et le patrimoine linguistique précolombiens à des migrations mongoloïdes venant du détroit de Behring.

Les natifs africains et eurasiens de couleur sont simplement versés au chapitre des descendants d’esclaves C’est accessoirement, que l’on se réfère à “l’anecdote” du voyage de Bakari II, rappelée sans archives et analyse sérieuse.” (DIAGNE, 2014, p. 215)

quantidade de afro-americanos e pessoas de pele negra nos dias atuais: “As dezenas de milhões de nativos africanos que povoam as Américas hoje, no Peru, no Equador, na Califórnia, no Paraguai, apesar do genocídio e das políticas europeias de ‘branqueamento’, são descendentes dos negros *marun* ou *maranes* fundadores das civilizações *toromagenes-olmecas*, *mara maia* ou *tunka Inca*.” (DIAGNE, 2014, p. 25, tradução nossa)¹³⁵ O autor argumenta, portanto, que questões de interesse ideológico estariam por trás da ideia, considerada falsa por ele, de que os afro-americanos seriam descendentes de escravos.

Diagne parte dessa hipótese fundamental sobre o povoamento da América para construir sua argumentação sobre o caráter africano das populações indígenas e de suas civilizações. Ao contrário de Van Sertima, as análises e conceitos raciais não são tão relevantes na maioria de suas argumentações, embora ele reproduza elementos dos trabalhos de Van Sertima a respeito do caráter “negroide” das cabeças colossais olmecas, como as da região de La Venta (DIAGNE, 2014, pp. 77, 199) Por outro lado, uma das principais ferramentas de pesquisa utilizadas por Diagne foram as análises linguísticas. O autor argumentou que teria ocorrido uma revolução espiritual, intelectual e tecnológica a qual teria marcado uma “era Ramakushi” (DIAGNE, 2006, p. 16) Seu *La Revolution Ramakushi* (2006), é especificamente voltado a aprofundar as pesquisas sobre o que teria sido de fato esta “era Ramakushi”, a partir de uma arqueologia linguística e cultural para reconstruir um vocabulário comum e dados linguísticos que provariam um processo de difusão cultural em escala planetária há milhares de anos (DIAGNE, 2006, p. 5). Diagne defendeu que o idioma desta revolução teria sido de origem relacionada ao bantu (2006, p. 11) e que através do conhecimento deste léxico pré-histórico seria possível estudar as raízes das línguas e famílias linguísticas, bem como entender os significados comuns a diversas “metrópoles religiosas” no mundo (2006, p. 5-7) Com base nisso, o autor argumenta que as grandes metrópoles da América pré-colombiana seriam essencialmente réplicas africanas (DIAGNE, 2014, p. 25). O autor estabeleceu ainda uma série de paralelos toponímicos entre África e América, partindo do pressuposto de que a “era Ramakushi” teria deixado vestígios linguísticos identificáveis nos nomes de vários lugares do mundo que teriam sido, no passado, “metrópoles religiosas”. Assim, a América na verdade seria proveniente do nome “Tarana”, que seria, por sua vez, o

¹³⁵ No original consultado: “*Les dizaines de millions de natifs africains qui peuplent aujourd'hui les Amériques au Pérou, en Equateur, en Californie au Paraguay malgré le génocide et les politiques européennes de “blanchiment” sont les descendants des nègres marun ou maranes fondateurs des civilisations toromagenes-olmèques, mara maya ou tunka Inca.*” (DIAGNE, 2014, p. 25)

nome do mítico continente de Atlântida, presente no imaginário dos gregos na forma de um mito sobre um continente perdido além do Atlântico (DIAGNE, 2014):

Tarana é o nome usado, antes das conquistas europeias, para designar seu continente pelos nativos africanos [...] que ficaram do outro lado do Atlântico em contato com a África de suas origens, graças à navegação secular permanente. [...]

Essas são as populações africanas nativas, fundadoras das grandes civilizações pré-colombianas das ‘cabeças gigantes negras’ de La Venta, [...]

Na língua *Ramakushi*, *Tarana* ou *Parana* significam o domínio, o país ou o continente *Ta* dos seguidores *Na*, do deus *Ra* ou *Yaa*, Infinito. *Tarana* ou *Parana* são alguns dos nomes que as populações nativas da África deram, ao lado de *Tara* ou *Para*, *Taru* ou *Peru*, *Mexikus* ou México, às terras do outro lado do Atlântico.

Essas populações se deram, entre outros nomes, os de *Mara* ou *Maia*, *Marana*, *Maranawo* ou *Maranayba*, *Mehewa* ou *Mihikus*, *Toromagen* ou Olmecas, para indicar, de acordo com a mesma língua *Ramakushi*, à qual voltaremos mais tarde, seu estatuto de seguidores *Ma* ou *Na* dos cultos kushicos de *Kushi* ou *Kulikuli*, *Kulikan* ou *Kulkulkan*, de *Sume* ou *Saman*, de *Nama* ou *Mana* e do deus ramânico ou monoteísta *Ra* ou *Yaa* Infinito” (DIAGNE, 2010, pp. 7-8, tradução nossa)¹³⁶

Explicações semelhantes sobre uma origem no suposto idioma *Ramakushi* dos nomes de diversos lugares do mundo podem ser encontradas ao longo dos trabalhos de Diagne. Por exemplo, o autor defende que *Baratana* seria a origem do nome Bretanha; *Ta Senna* teria gerado *Ta Sina*, que se tornou China e Ásia; *Tarataramen* gerou *Teritaram*, que se tornou Jerusalém. Todos esses nomes, para Diagne, teriam uma origem africana e estariam relacionados a nomes de divindades chamadas *Ra*, *Yaa*, *Ba*, *Enn*, *Senn*, etc. (DIAGNE, 2006, p. 6) Na América, além dos nomes supracitados, o autor também cita o de diversas regiões e países, buscando suas origens em topônimos ou em nomes de etnias africanas. Para ele, os marinheiros da África Ocidental que teriam explorado a América teriam estabelecido desde tempos remotos uma rede de portos ao longo das regiões costeiras e teriam dado origem aos nomes das populações pré-colombianas e a topônimos que poderiam ser identificados até os

¹³⁶ No original consultado: “*Tarana est le nom qu'utilisaient avant les conquêtes européennes, pour designer leur continent, les natifs africains [...] restés Outre-Atlantique en contact avec l'Afrique de leurs origines, grâce à une navigation séculaire permanente. [...]*

Ce sont ces populations natives africaines, fondatrices des grandes civilisations précolombiennes des ‘Têtes nègres géantes’ de la Venta [...] En langage ramakushi, Tarana ou Parana signifie le domaine, le pays ou le continent Ta des adeptes Na, du Dieu Ra ou Yaa, Infini. Tarana ou Parana est l'un des noms que les populations natives africaines ont donné, à côté de Tara ou Para, Taru ou Peru, Mexikus ou Mexico, aux terres de l'Outre-Atlantique.

Ces populations se donnaient elles-mêmes, entre autres noms, ceux de Mara ou Maya, de Marana, Maranawo ou Maranayba, de Mehewa ou Mihikus, de Toromagen ou Olmèques, pour indiquer, selon le même langage ramakushi, sur lequel nous reviendrons plus loin, leur statut d'adeptes Ma ou Na des cultes kushiques du Kuli ou Kulikuli, du Kulikan ou Kulkulkan, du Sume ou Saman, du Nama ou Mana et du Dieu ramanique monothéiste Ra ou Yaa Infini.” (DIAGNE, 2010, pp. 7-8)

dias atuais (DIAGNE, 2014, p. 13) É importante destacar que, ao contrário de Van Sertima e outros autores afrocentristas que defenderam hipóteses sobre uma presença núbia ou egípcia na América pré-colombiana, a argumentação de Diagne defende especificamente que a África Ocidental teria possuído as mais antigas e mais intensas relações com esse continente (DIAGNE, 2014, p. 70). Embora Diagne tenha reconhecido a contribuição dos trabalhos de Van Sertima, o autor argumenta que, tal como outros difusionistas, o pesquisador guianês não teria percebido o papel da África Ocidental na navegação transatlântica e a presença de pessoas desta parte da África na América pré-colombiana, além de não perceber a relação que haveria entre as viagens de Abubakari II e Cristóvão Colombo (DIAGNE, 2014, p. 202). Diagne (2014, p. 212, tradução nossa) afirma: “Por outro lado, a grande inovação, comparado com Leo Wiener e C. H. Gordon, trazida por Ivan Van Sertima [sic], certamente está na afirmação não de uma africanidade, mas de uma cultura negra, exercendo sua influência civilizadora direta na América pré-colombiana.”¹³⁷

Para Diagne, as viagens de Abubakari II no século XIV e de Cristóvão Colombo no século XV se relacionariam na medida em que haveria um contexto comum que as explicariam, no qual teria ocorrido a produção de um conhecimento científico e resgate de uma ciência desenvolvida na Antiguidade, no qual os domínios islâmicos medievais da Península Ibérica e a África Ocidental estariam envolvidos. Os mapas produzidos nesta época evidenciariam isso. O autor citou, por exemplo, o atlas catalão de 1375 do cartógrafo Abraão Cresques e o mapa do cartógrafo Mecia de Viladestes, de 1413, em que supostamente se encontrariam representações do monarca Abubakari II olhando em direção às Américas (DIAGNE, 2010, p. 7; 2014, pp. 27-28)

De acordo com o autor, esta cartografia pertenceria a uma tradição ligada à cartografia árabe que, por sua vez, seria herdeira de uma cartografia egípcia da Antiguidade, assim como o mapa de Piri Reis, que seria uma evidência da cartografia desenvolvida pelos antigos egípcios e mostraria que a América pré-colombiana seria supostamente bem conhecida antes de Cristóvão Colombo. Nesse sentido, Diagne replica em seu *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492)* os mesmos argumentos de Charles Hapgood sobre o mapa de Piri Reis, que também foram utilizados por Van Sertima, acrescentando ainda a ideia de que haveria uma rede portuária global muito antiga fundada por navegadores da etnia lebu da África Ocidental

¹³⁷ No original consultado: “Par contre, l’innovation majeure, par rapport à Leo Wiener et C. H. Gordon qu’apporte Ivan Van Sertima, est certainement dans l’affirmation non pas d’une africanité, mais, d’une culture nègre, exerçant son influence civilisatrice directe dans l’Amérique précolombienne.” (DIAGNE, 2014, p. 212)

(DIAGNE, 2014, pp. 236-240) A tese de Diagne é a de que tanto Abubakari II quanto Colombo teriam se apropriado dos conhecimentos dessa cartografia para a realização de suas viagens transatlânticas. O rei Abubakari II teria se beneficiado do conhecimento dos marinheiros da África Ocidental e enviado batedores para uma missão de identificação do território para que, em seguida, ele próprio partisse para a América, expandindo as fronteiras de seu império. Diagne defendeu ainda que a viagem de Abubakari II teria sido muito bem sucedida, mas teria sido mantida em segredo por razões estratégicas, motivo pelo qual o seu sucessor, o *mansa* Musa I, teria relatado um suposto fracasso da missão, conforme o conteúdo que consta no relato de Al-Umari (DIAGNE, 2014, pp. 183, 186, 229) Conforme Blasco e Moral (2015, pp. 55-56), o local onde Abubakari II teria desembarcado é uma questão que Diagne modificou ao longo do tempo, tendo dado preferência, em suas últimas publicações, à hipótese de que o monarca teria desembarcado nas costas do atual Brasil, cujo nome teria se originado, para o autor, de uma corruptela do nome de seu geógrafo favorito, Ibrahim Ismail. Colombo, por sua vez, foi retratado como um navegador judeu que teria estabelecido contatos com a Senegâmbia, onde teria sido muito bem informado sobre o continente americano e tendo mantido certo segredo sobre o conhecimento que havia adquirido, para que pudesse negociar com as coroas ibéricas (DIAGNE, 2014, pp. 30, 224).

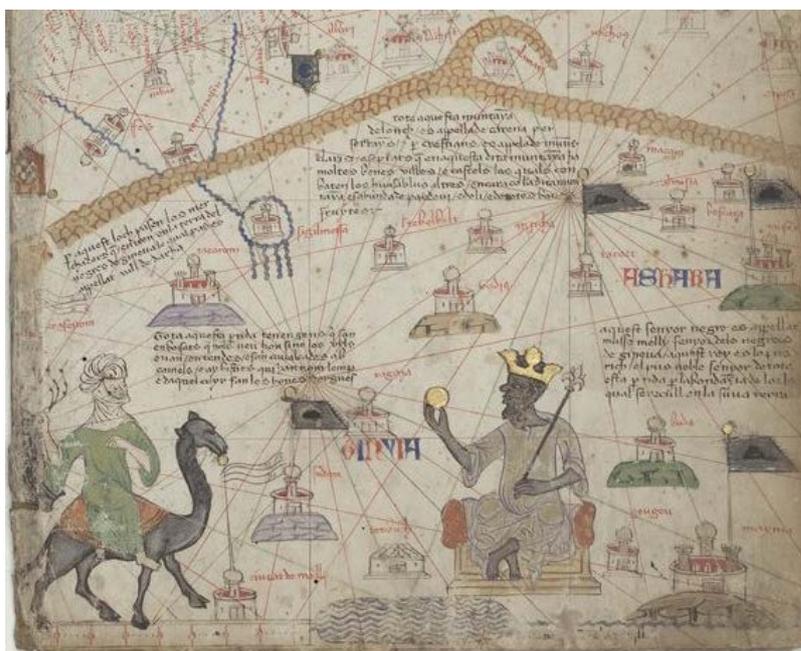


Figura 13 – Detalhe do Atlas catalão de Abraão Cresques.

Fonte: Biblioteca Nacional da França (CRESQUES, 1375).

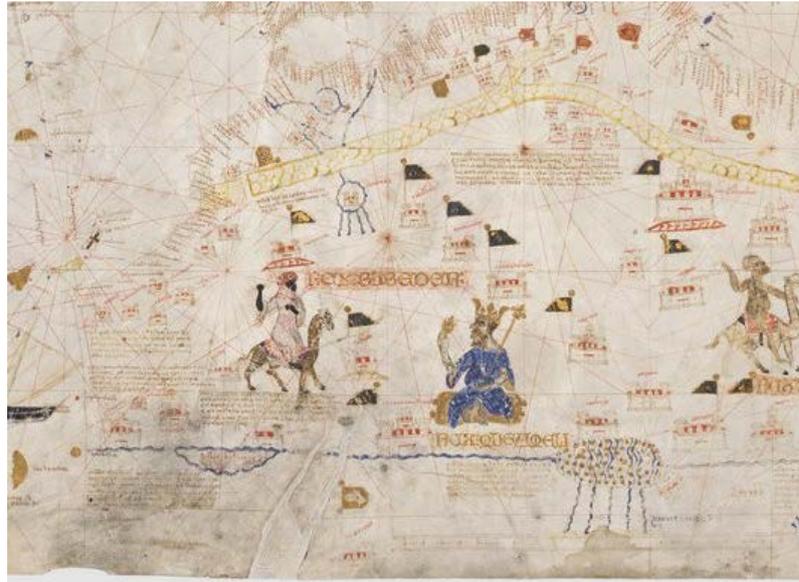


Figura 14 – Detalhe da carta náutica de Mercia de Viladestes.

Fonte: Biblioteca Nacional da França (VILADESTES, 1413).

Como destacam Blasco e Moral, as hipóteses propostas por Diagne repousam fortemente em conclusões equivocadas sobre o material cartográfico analisado. Os autores destacam que tanto o Atlas Catalão quanto o mapa de Mecia de Viladestes fazem referências claras de que a representação que se faz é a do sultão Musa I, monarca do império Mali que teria se tornado muito conhecido pelo ouro distribuído em sua peregrinação à Meca, de forma que ganhou fama no período medieval por sua riqueza (BLASCO e MORAL, 2015, p. 58)

6. Gaoussou Diawara e a epopeia de Abubakari II

A perspectiva de Diagne sobre a viagem de Abubakari II difere em alguns pontos das perspectivas de Van Sertima e de Gaoussou Diawara. Diagne propôs que a expedição de Abubakari II estaria relacionada a razões de expansão geopolítica do império Mali, incluindo pressões internas e externas, enquanto Diawara defendeu que a viagem do monarca africano teria tido um caráter de curiosidade científica. Além disso, outro diferencial é que Diagne apontou para a existência de uma suposta tradição de navegação de povos da África Ocidental que seria muito mais antiga, a qual teria fornecido as bases para as expedições de Abubakari II e Cristóvão Colombo, algo que não é o foco da obra de Diawara.

Diawara, por sua vez, partindo das variadas hipóteses de Van Sertima e outros autores, defendeu a importância das novas pesquisas que tratam da influência africana na América pré-colombiana. Segundo Diawara (2010, p. 7), a despeito das diferenças entre as abordagens

destes diversos pesquisadores, aqueles que escreveram sobre esse tema se complementariam na medida em que contribuiriam para reescrever a história da África, evidenciando o papel do homem africano no processo de desenvolvimento da humanidade. Para Diawara (2010, p. 15), os historiadores que trataram da “descoberta do Novo Mundo” teriam ignorado a história da expedição de Abubakari II por não acreditarem na capacidade do homem africano de ter descoberto a América antes de Colombo.

Em seu *Abubakari II: Explorateur Mandingue* (2010), Diawara argumentou a favor da necessidade de se recuperar a história deste rei da Idade Média africana, cujas obras seriam pouco conhecidas, recuperando também uma parte da história da África Ocidental que seria, hoje, patrimônio comum de muitos povos africanos. Em alguns momentos, a obra do autor malinês assume certo viés nacionalista, como em sua afirmação de que a história da expedição transatlântica de Abubakari II deveria ser resgatada, assim como tudo o que fortaleceria o passado honroso do Mali (DIAWARA, 2010, pp. 9-10) No que diz respeito às fontes, o trabalho de Diawara trouxe poucos elementos novos para o debate sobre as supostas relações pré-colombianas entre a África e a América. Além dos estudos dos autores supracitados, Diawara (2010, p. 56) apresentou referências sobre um congresso ocorrido em Oslo em 1999, reunindo especialistas para tratar do tema da expedição de Abubakari II para a América. No entanto, nenhuma informação pode ser encontrada sobre este congresso, de acordo com as informações fornecidas nas referências apresentadas pelo autor. O mesmo problema foi apontado por Blasco e Moral (2015, pp. 57-58, tradução nossa)¹³⁸, que afirmaram: “Por exemplo, o que expõe sobre os objetos trazidos por Colombo e comparados com materiais das bacias minerais do Mandé seria uma prova chave no desenvolvimento da hipótese que defende a chegada de Mandé Bakari II à América. Não obstante, não encontramos nenhuma referência ao estudo que cita Diawara e que também foi apresentado no congresso da capital norueguesa.”

Esta menção a provas materiais, em particular, encontra-se de maneira confusa, uma vez que o autor menciona primeiramente que uma pesquisadora chamada Randi Haland teria realizado pesquisas arqueológicas sobre a metalurgia no Mali, dizendo em seguida que outro pesquisador chamado Bjorn Roar Bye teria classificado as evidências relativas à metalurgia

¹³⁸ No original consultado: “*Por ejemplo, lo que expone sobre los objetos traídos por Colón y conformados con materiales de las cuencas mineras del Mandé sería una prueba clave en el desarrollo de la hipótesis que defiende la llegada de Mandé Bakari II a América. No obstante, no hemos encontrado ninguna referencia al estudio que cita Diawara y que también fue presentado en el congreso de la capital noruega.*” (BLASCO E MORAL, 2015, pp. 57-58)

como uma “prova definitiva” da presença de povos da África Ocidental na América pré-colombiana (DIAWARA, 2010, pp. 61-62) Mais adiante, Diawara faz referência a uma suposta afirmação do pesquisador Bjorn Roar Bye: “[...] segundo a análise realizada nos objetos de metal relatados por Cristóvão Colombo, eles não vieram das bacias de mineração da América do Sul, mas do subsolo mandinga.” (DIAWARA, 2010, pp. 76-77, tradução nossa)¹³⁹ O conjunto das afirmações pode levar a crer que teria sido realizada, de fato, uma análise científica nos objetos de metal mencionados, e a citação de pesquisadores acaba por reforçar essa ideia. Entretanto, Diawara não deixou claro quem teria feito esta análise e quais foram os objetos. Dessa forma, isso nos leva a crer que o mais provável é que o autor estivesse se referindo, na verdade, ao relato de Bartolomé de Las Casas sobre a terceira viagem de Cristóvão Colombo, o qual já reproduzimos aqui, em que há uma referência a uma liga de metal semelhante à que os europeus teriam encontrado na época entre os povos da África Ocidental, e que os indígenas da etnia taíno chamavam de guanín. Neste sentido, o texto de Diawara estaria apenas mencionando uma hipótese já proposta anteriormente por Van Sertima em *They came before Columbus* (2003).

A partir do conteúdo das obras destes autores africanos, podemos tecer algumas considerações sobre como a América pré-colombiana e as sociedades indígenas são retratadas. Nota-se nas obras de ambos os autores – Diagne e Diawara – pouco interesse em discutir aspectos relativos às sociedades indígenas. Ambos falaram sobre uma reescrita da história quando abordaram a América e suas sociedades, mas o foco de suas obras é, sem dúvida, a África. As sociedades mais conhecidas da América pré-colombiana, como olmecas, maias e astecas, são vistas por estes autores como fundamentalmente africanas ou resultado de uma influência civilizadora de povos africanos.

A obra de Diawara, que promete elucidar a história de Abubakari II e sua expedição marítima, repete em muitos aspectos as argumentações de outros autores sobre uma influência civilizadora africana na América, trazendo poucos elementos novos para o debate. Por exemplo, o autor reproduziu muitas das argumentações de Van Sertima sobre a origem africana de divindades das sociedades americanas sem se aprofundar no tema das culturas indígenas às quais pertencem essas divindades (Cf. DIAWARA, 2010, p. 7). Além disso, há ainda um elemento nacionalista claramente discernível em sua busca por extrair “valores

¹³⁹ No original consultado: “D’après l’explorateur norvégien Bjørn Roar Bye, selon l’analyse effectuée sur les objets en métaux rapportés par Christophe Colomb, ils ne parvenaient pas du bassin minier sud-américain mais du sous-sol mandingue.” (DIAWARA, 2010, pp. 76-77)

positivos do passado” para a construção do futuro do Mali atual (DIAWARA, 2010, pp. 9-10).

Sobre os trabalhos de Diagne, ainda que não tenhamos aqui a intenção de nos aprofundar nos métodos de análise linguística utilizados pelo autor, devemos mencionar que as etimologias propostas carecem de uma base aprofundada em estudos sobre línguas indígenas. Suas análises linguísticas são contestáveis e Diagne apresentou poucas fontes fiáveis para fundamentar suas hipóteses sobre a existência de evidências linguísticas que comprovariam a existência de uma presença antiga de povos da África Ocidental nas Américas. A falta de fundamentação teórica se reflete, principalmente, na ausência da utilização de estudos linguísticos de idiomas ameríndios em suas obras e seu foco quase que exclusivo na análise toponímica de regiões do continente americano atual¹⁴⁰. O mesmo tipo de deficiência pode ser apontado para a sua abordagem historiográfica das sociedades indígenas mencionadas em sua obra, já que há pouca atenção à história dos povos nativos americanos. As sociedades indígenas se encontram muitas vezes ausente nas obras de ambos os autores e, embora falem sobre incas, astecas, maias e olmecas, os autores não fazem senão breves referências a estudos históricos e arqueológicos sobre as sociedades indígenas em questão. A história da América parece ser para estes autores a história de um “continente africano” ou “civilizado” por povos africanos, cuja trajetória começa com o povoamento ou a origem das civilizações a partir da África e termina em 1492, com a devastadora presença europeia.

É possível observar que as teorias de Van Sertima e de outros autores afrocentristas sobre a presença ou influência africana nas civilizações pré-colombianas das Américas possuem muitos elementos frágeis. No entanto, o que nos interessa aqui é, sobretudo, entender como este tema se tornou parte da história intelectual e da cultura afro-americana. Os trabalhos de Van Sertima apresentados e discutidos neste capítulo compõem o que talvez tenha sido a mais extensa e popular pesquisa sobre o controverso tema da presença africana na América pré-colombiana, a despeito de todas as inconsistências teóricas e metodológicas apontadas por seus críticos. Desta forma, seu trabalho passou a ser a principal base teórica utilizada por autores afrocentristas para defender a origem africana das civilizações pré-

¹⁴⁰ Exceção talvez possa ser feita à controversa obra do linguista Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America* (1920), único trabalho citado por Diagne que se pode dizer que aborda o estudo de línguas ameríndias com proposições semelhantes. Como já mencionamos no capítulo anterior, esta obra do início do século XX foi, desde a sua publicação, muito criticada pela falta de evidências concretas para sustentar as hipóteses de que haveria nas línguas indígenas indícios do contato com povos africanos antes da colonização europeia.

colombianas da América, contribuindo para que o tema se tornasse popular e mantendo uma ampla circulação entre o público leigo nas décadas seguintes¹⁴¹. A publicação de suas obras, bem como as críticas que se sucederam, ocorreram em um período marcado por uma fase inicial de institucionalização dos *Black Studies* nos Estados Unidos, no qual ocorreram muitos embates e o discurso afrocêntrico conseguiu obter representação acadêmica. As hipóteses levantadas por Van Sertima foram ainda defendidas e ampliadas por outros autores afrocentristas depois desse período. Apesar disso, após esta fase inicial de institucionalização acadêmica do afrocentrismo, o tema ganhou pouca atenção no âmbito acadêmico. Por outro lado, o tema da suposta presença africana na América pré-colombiana adquiriu contornos próprios dentro da cultura afro-americana, ganhando repercussão maior entre alguns grupos religiosos e nacionalistas negros dos Estados Unidos, como a UNNM e *Washitaw de Dougdahmoundyah*.

¹⁴¹ De acordo com Anderson (2016, p. 80): “Total sales figures for books are not officially tracked by any objective body, but in 2013 *They Came before Columbus* was listed on Amazon.com among the top-10 best sellers in the categories of African History Books, World Expeditions & Discoveries, and African American Studies.”

CAPÍTULO IV – O tema da América pré-colombiana na cultura afro-americana nas últimas décadas

*What is a New Mexico if there is a Mexico?
All of America They used to call Amexem
Immigration laws are a fraud and we reject them
We are the Olmec, Toltec, pyramid builder
Astronomer, philosopher, and healer
Mexican people rise up right now
And realize that this is your land now*

(KRS-One, *Invader*, 2020)

Many people have been in America way before – the Moors were there; they been up and down. Black people are the indigenous people of all America, even before what you consider the Native Americans. And you had Vikings that came. Most people think that Vikings were all white – Vikings was mixed black and white, and Saxons and all that. People think we were just in Africa, but we were also in America... you could walk out of Morocco right into New York.

(Afrikaa Bambaataa, 2014)

Como foi discutido no capítulo anterior, Van Sertima se tornou o mais influente autor a desenvolver pesquisas sobre o tema da suposta presença de povos africanos na América pré-colombiana. Embora tenham sido muito criticadas no âmbito acadêmico, suas obras continuaram a ser, nas décadas seguintes, uma importante referência para diversos intelectuais que consideravam que a sua pesquisa ofereceria uma importante contribuição para revelar a verdadeira história dos povos africanos. John Gibbs St. Clair Drake, por exemplo, afirmou que o autor guianês teria conseguido demonstrar de maneira convincente a existência de impactos africanos sobre as civilizações indígenas pré-colombianas: “Há pouco a que seus colegas na 'academia' possam contestar em seu livro *They Came Before Columbus*.”

(DRAKE, 1991, p. 312, tradução nossa)¹⁴². Já para a autora e ativista bell hooks (Gloria Jean Watkins), as hipóteses de Van Sertima sobre a presença africanos na América pré-colombiana serviriam como exemplo de que a história dos africanos em nosso continente não teria começado com a escravidão. A autora argumentou que os homens africanos que teriam explorado a América pré-colombiana não teriam subjugado os povos nativos, o que revelaria que sua concepção de masculinidade não seria definida pela necessidade de dominação, de maneira oposta aos europeus, que teriam imposto a dominação racial e de gênero na América a partir da chegada de Cristóvão Colombo (HOOKS, 2004. pp. 1-3). Assim, como vimos, além de Van Sertima, o tema da possível presença de povos africanos nas Américas antes da colonização europeia despertou ainda a atenção de vários outros acadêmicos associados ao afrocentrismo, nos Estados Unidos e na África, que propuseram novas hipóteses sobre contatos pré-colombianos que teriam ocorrido entre a África e a América.

As teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana, principalmente as de Van Sertima, também encontraram eco de uma maneira mais geral entre diversos autores e públicos, alguns dos quais não necessariamente “afrocentristas”. Encontramos outros tipos de referências que demonstram que o tema se difundiu amplamente na cultura afro-americana, como em uma série de narrativas de movimentos religiosos e até mesmo no hip hop – como podemos observar no trecho da canção de KRS-One e em uma fala do rapper Afrikaa Bambaataa que compõem a epígrafe deste capítulo. Isso evidencia a ocorrência de um encontro entre diversas narrativas presentes na cultura afro-americana e as teorias provenientes da literatura afrocentrista a partir da década de 1970. Neste capítulo, buscaremos analisar a repercussão que o tema da presença africana na América pré-colombiana obteve e como estas teorias se encontraram com as narrativas sobre a origem dos indígenas e suas civilizações em movimentos religiosos afro-americanos. Em especial, analisaremos como estas teorias repercutiram em grupos islâmicos afro-americanos como o já citado *Moorish Science Temple of America*, que continuou ativo após a morte de Drew Ali, *Washitaw de Dugdahmoundyah*, *Nuwaubian Yamassee*, *Five Percenters* e a Nação do Islã. Como descrevemos no segundo capítulo, alguns destes grupos já possuíam narrativas que relacionavam a origem dos indígenas aos afro-americanos. Drew Ali, fundador do MSTA, por exemplo, já defendia a ideia de que os mouros africanos teriam habitado a América antes da colonização espanhola, e que teriam chegado ao continente através da mítica Atlântida, que integraria um supercontinente ligado à África e chamado pelo líder de “*Amexem*”. A partir da

¹⁴² No original consultado: “*There is little to which his peers in 'the academy' could object in his book They Came Before Columbus.*” (DRAKE, 1991, p. 312)

década de 1970, entretanto, observaremos o encontro de um conjunto de teorias similares que refletiria na cultura afro-americana, demonstrando que houve uma intertextualidade entre estas diversas narrativas.

Em uma palestra por videoconferência do autor afro-americano Runoko Rashidi, publicada no YouTube durante a pandemia de Covid-19, é possível acompanhar diversas argumentações sobre supostas evidências da presença de povos africanos na América desde tempos remotos¹⁴³. Rashidi foi um intelectual que escreveu trabalhos juntamente com Van Sertima e ficou conhecido por elaborar teorias sobre a presença e influência de povos africanos no surgimento de várias civilizações antigas ao redor do planeta, um esforço para desfazer a ideia de que a história dos afro-americanos teria começado no período da escravização. No vídeo, o acadêmico mostra diversas imagens que comprovariam a presença de povos africanos na América pré-colombiana, como fotos de cabeças colossais olmecas, artefatos indígenas e uma reconstrução de como teria sido o rosto de Luzia – o fóssil humano até então considerado o mais antigo das Américas, encontrado no estado de Minas Gerais, Brasil, na década de 1970. Para Rashidi, “[...] o pior crime que se pode cometer é ensinar a uma criança que sua história começou com a escravidão”¹⁴⁴ (WORLDBEAT, 2020, tradução nossa). Esta frase reflete o pensamento de diversos intelectuais afro-americanos, para os quais o tema da presença africana na América pré-colombiana tangencia uma série de questões relativas à verdadeira história e aos direitos da população afro-americana nas Américas.

Embora as obras de Pathé Diagne e Gaussou Diawara que mencionamos no último capítulo tenham obtido uma repercussão limitada, tanto do ponto de vista acadêmico quanto em termos de popularização entre o público leigo, elas oferecem um exemplo da continuidade deste tema nas últimas décadas. Talvez o fato de que ambas tivessem sido escritas em língua francesa, sem tradução disponível para outros idiomas, fez com que a repercussão destes trabalhos fosse limitada no continente americano. Mas apesar de as teorias sobre a presença de povos africanos na América pré-colombiana terem se mostrado muito frágeis, é interessante investigar as razões pelas quais esse tema permaneceu em voga. Uma preocupação semelhante à destes autores africanos em demonstrar a primazia da África no “descobrimento” da América fez com que este tema se tornasse particularmente relevante nos Estados Unidos, onde estes debates fizeram mais sentido. No país, este debate tangenciou

¹⁴³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OunEH99oBY0>.

¹⁴⁴ Nas palavras originais do autor no vídeo: “[...] *the worst crime you can commit is to teach a child that their history began with slavery*” (WORLDBEAT, 2020)

algumas questões importantes sobre os direitos civis dos afro-americanos, os quais seriam, de acordo com essas teorias, os descendentes dos primeiros “descobridores” ou habitantes das Américas. Estas teorias, assim, não se popularizaram apenas através do afrocentrismo, mas também através de grupos nacionalistas e religiosos que se apropriaram dessas novas teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana para reivindicações que vão desde o reconhecimento de que os afro-americanos seriam os povos “originais” do continente e até mesmo um status de soberania política baseado na ideia de que estes grupos seriam nações indígenas.

A ideia de que os afro-americanos seriam, na verdade, indígenas cuja presença no continente remontaria a tempos remotos esteve presente no pensamento afro-americano pelo menos desde Noble Drew Ali, fundador do MSTA, para o qual os afro-americanos seriam descendentes dos moabitas bíblicos e teriam chegado às Américas a partir do mítico continente de Atlântida. Um discurso semelhante também esteve presente na Nação do Islam, conforme apresentamos no capítulo II. A crença de que os indígenas seriam racialmente derivados dos negros e considerados da mesma forma como o “Povo Original” (“*The Original People*”)¹⁴⁵, implicou na ideia de que estes teriam um direito anterior ao da população europeia ao território dos Estados Unidos. Em seu *Message to the Blackman in America*, o líder da Nação do Islam, Elijah Muhammad escreveu, referindo-se aos indígenas e negros como povos aborígenes¹⁴⁶:

Não-americano: Desejo provar, de acordo com a língua inglesa, que todos os chamados negros, índios e todos os europeus não brancos são não-americanos de acordo com a definição de americano do dicionário. Um americano, de acordo com o dicionário, “é um cidadão dos Estados Unidos ou das antigas colônias britânicas; alguém que não pertence a uma das raças aborígenes”. Pertencemos à nação aborígene da terra; a raça branca ou europeia não é aborígene. (MUHAMMAD, 1965, p. 183, tradução nossa)¹⁴⁷

¹⁴⁵ Cf. Capítulo II, pp. 68-69.

¹⁴⁶ No prefácio da edição de 1965, Daniel Burley fala sobre os ensinamentos de Elijah Muhammad, a presença europeia na América e o movimento *Back to Africa*: “*A characteristic of Muhammad's teachings is that he never, as Garvey and others did before him, preached 'Back to Africa' doctrines as the salvation of the American 'so-called Negro.'* Muhammad says America is not the white man's home; he belongs in Europe and by force took America from ‘our Asiatic brother, the Indian. We have as much right to this soil as the white man. Why should we claim the land of our black brother in Africa for which he has given his life and labor? It belongs to him. Our destiny, he points out, ‘is right here in America.’ ” (1965, p. xiv)

¹⁴⁷ No original consultado: “*Un-American: I wish to prove, according to the English language, that every so-called Negro, Indian and all nonwhite Europeans are un-American according to the dictionary's definition of an American. An American according to the dictionary ‘is a citizen of the United States or of the earlier British Colonies; one not belonging to one of the aboriginal races.’ We belong to the aboriginal nation of the earth; the white or European race is not aboriginal.*” (1965, p. 183)

A ideia de que os indígenas estariam próximos do “povo original”, ou que, assim como os negros, fariam parte de uma mesma humanidade original, em oposição à raça branca, que teria sido, por sua vez, criada a partir de uma experiência de um cientista/divindade chamado Yakub, há 6.600 anos, fez com que a própria doutrina da organização fosse favorável à ideia de que povos africanos (ou “afro-asiáticos”) teriam sido os criadores das “civilizações” no continente americano¹⁴⁸. Uma das esposas de Elijah Muhammad, conhecida como “*Mother*” Tynnetta Muhammad, ficou especialmente conhecida por defender teorias de que povos provenientes da África teriam chegado à América em tempos remotos. Tynnetta Muhammad escreveu diversas colunas publicadas nos jornais da organização, *Muhammad Speaks* e o mais recente, *The Final Call*.

É possível observar que as teorias de Van Sertima e outros autores afrocentristas tiveram uma repercussão positiva no público da Nação do Islam, e o tema aparece em diversas das colunas escritas por Tynnetta Muhammad. Em uma matéria intitulada *The Time of Truth Has Come While Falsehood Vanishes* (2009), a autora menciona a carreira acadêmica de Van Sertima e suas teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana. A líder defende, partindo da doutrina da Nação do Islam, que as nações europeias teriam dominado o mundo impondo sua ideologia de superioridade racial por um período cujo término estaria prefixado em 6.000 anos, período a partir do qual se encerraria a soberania dos europeus no mundo. Assim, a autora escreveu que desde o século XIX, gerações de intelectuais negros haviam iniciado a tarefa de resgatar a verdadeira história dos negros e da África, revelando suas conexões com a América, rompendo com a ideologia de supremacia branca. Para ela, Van Sertima seria um destes intelectuais que lutaram contra a opressão racial, revelando a história oculta dos negros na América (MUHAMMAD, 2009).

Em diversas outras colunas, Tynnetta Muhammad faz referência às teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana, estabelecendo conexões com a doutrina

¹⁴⁸ De acordo com Elijah Muhammad (2002, s./p.): “*Once every 25,000 years, (everything I say is figured right), there's a new God that's been coming up in the past, so God taught me. Their wisdom would always run through about 25,000 years and then they would change and bring in another one. All the Gods that rule, as you didn't know, rule by ones and not by just the same one. This is why you are taught God is one - that's right, but it's not the same God. They all [ruled] with righteousness until about 6,000 years ago. They produced a contrary God that wanted to make his name known in power and wisdom in the universe. This was only 6,000 years ago and this was taken up by one God to rule the people for 6,000 years. So, 6,000 years we had a black god, his name was Yakub.*”

religiosa da Nação do Islam. Em “*MXODUS Tours and the African Diaspora in Mexico*”¹⁴⁹ (2007), a autora escreve sobre uma das excursões da Nação do Islam no México e menciona as cabeças colossais olmecas:

Ao responder à pergunta feita ao Honorável Elijah Muhammad sobre a descoberta dessas enormes cabeças de basalto, algumas delas pesando até 50 toneladas, ele me respondeu com estas palavras: “Oh, irmã, o Homem e o Povo Original viajaram por eras do tempo em todo o nosso planeta, por isso não é surpreendente encontrar evidências de nós nas selvas, ou no país do México, ou em outro lugar do nosso planeta. As feições africanas nessas cabeças olmecas apontam claramente para a África, como a chamamos hoje. Olmeca não é o nome original desses peregrinos dos nossos antepassados. O nome olmeca é derivado da área da floresta tropical onde foram descobertos, perto das seringueiras, portanto, o nome olmeca significa borracha. Essas gigantescas cabeças de pedra contam entre 17 e descobertas recentes, elevam o total para 19 cabeças.” (MUHAMMAD, 2007, tradução nossa)¹⁵⁰

As teorias de Van Sertima também repercutiram no movimento conhecido como *Five Percenters*, ou *Nation of Gods and Earths*, que surgiu a partir de uma cisão com a Nação do Islam na década de 1980. De acordo com Knight (2020), o grupo foi fundado por Clarence 13X, que rompeu com a Nação do Islam, passou a reivindicar para si mesmo e para seus seguidores a divindade atribuída a Fard Muhammad e difundiu a doutrina da organização com algumas alterações.¹⁵¹

¹⁴⁹ Tynnetta Muhammad fundou um projeto chamado Mxodus, que organiza o comércio e a importação de produtos de origem vegetal como feijão e café do México para a Nação do Islam. O logotipo presente na página do projeto é uma cabeça colossal olmeca e as teorias sobre a presença africana na América são mencionadas em várias colunas sobre as excursões do projeto que foram organizados por ela, uma das quais contou com a participação de Runoko Rashidi.

¹⁵⁰ No original consultado: “*In answering the question raised to The Honorable Elijah Muhammad about the finding of these huge, basalt heads, some of them weighing up to 50 tons, he answered me in these words, ‘Oh, Sister, the Original Man and people have traveled throughout eons of time all over our planet, so it is not surprising to find evidence of us in the jungles or country of Mexico or for that matter elsewhere on our planet.’ The African features on these Olmec heads clearly point to Africa, as we call it today. Olmec is not the original name of these sojourners of our forefathers. The name Olmec is derived from the area of the rain forest where they were discovered near the rubber trees, thus the name Olmec means rubber. These mammoth stone heads number between 17 to recent finds bringing the total to 19 heads’.*” (MUHAMMAD, 2007)

¹⁵¹ De acordo com Knight (2020, p. 103): “*The Five Percenter movement, popularly known since the 1980s as the Nation of Gods and Earths, originated in 1964 when Clarence 13X broke from the Nation of Islam’s Mosque No. 7 in Harlem and began sharing the Nation of Islam’s Supreme Wisdom Lessons with youths who were not registered Muslims. Signifying his mastery of the Lessons, Clarence 13X “dropped his X” and renamed himself Allah; in Nation theology, this did not mean that he was a “manifestation” of a higher supernatural power or that such a power had “incarnated” itself in his body. Rather, Clarence was Allah, the “best knower” of his time, supplanting Fard in that position. As Allah, the former Clarence 13X ultimately democratized the Nation’s Black godhood, teaching young men to claim the divine name for themselves. The Five Percenter community took its name from references in the Lessons to those who recognized themselves as gods and sought to liberate the minds of the masses (85 percent) from the false religions imposed upon them by the ruling powers (10 percent).*”

Na literatura do movimento *Five Percenters*, além da crença de que os nativos americanos seriam, assim como os negros, o “povo original”, as imagens de divindades mesoamericanas e outras representações artísticas ameríndias também são interpretadas como evidências de que os deuses indígenas antigos eram negros, em associação com a doutrina do grupo. Em *The Book of God: An Encyclopedia of Proof that the Black Man is God* (1999), True Islam (Wesley Muhammad)¹⁵² inicia o segundo capítulo, intitulado “*Black Gods of Antiquity*” (pp. 17-41), com uma imagem de Quetzalcoatl, que seria o “deus negro do México”. Além de Quetzalcoatl, True Islam menciona ainda outras divindades que seriam exemplos de “deuses negros do México”, reproduzindo também imagens das cabeças colossais olmecas e divindades mesoamericanas, além de referências à obra *They came before Columbus* de Van Sertima¹⁵³.

Além da Nação do Islam e do *Five Percenters*, as teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana estiveram presentes de forma destacada em comunidades religiosas como a *Nuwaubian Yamassee* e *Washitaw de Dugdahmoundyah*, as quais absorveram elementos da doutrina do MSTA, fundado por Drew Ali. O pesquisador Spencer Dew (2019) utiliza o termo “religiões aliitas” para descrever estas comunidades, em referência a Drew Ali, já que estas compartilham entre si grandes semelhanças não apenas na ideia de uma presença africana nas Américas anterior ao período da escravização que teria originado suas comunidades, mas também nas ideias de nacionalidade, soberania e lei derivadas do MSTA e que se tornaram pilares importantes de seus discursos identitários. Estes grupos são muitas vezes classificados como “cidadãos mouros soberanos” (“*Moorish sovereign citizens*”) pela mídia, pelo judiciário e por organizações de vigilância como o Southern Poverty Law Center, em razão das ideias relativas à soberania e cidadania pregadas por estes grupos. Ao defenderem a ideia de que seriam nações indígenas descendentes dos primeiros habitantes das Américas e ao tentar recorrer aos meios legais para obter o reconhecimento de sua condição soberana em relação ao governo dos Estados Unidos, os membros de religiões aliitas são muitas vezes vistos como radicais separatistas que se opõem à autoridade do governo. Dessa

¹⁵² True Islam foi o nome utilizado pelo acadêmico Wesley Muhammad na comunidade *Five Percenters*. Wesley Muhammad é atualmente um acadêmico estadunidense doutor em *Islamic Studies* pela Universidade de Michigan e ministro da Nação do Islam. Também é autor de diversos artigos e livros em que busca comprovar a cientificidade de diversos elementos associados à doutrina da Nação do Islam, em especial as origens raciais negras dos árabes (e do profeta Muhammad ibn Abdullah) no período do advento do Islam na península arábica do século VII.

¹⁵³ De acordo com True Islam (1999, p. 39): “*Along with Quetzacoatel, there are other Black Gods of medieval Mexico. Ek-chu-ah (A), the trader god, is referred to as the ‘Black Christ’ and draws many pilgrims from Central and South America as well as Mexico. Nualpilli, the god of jewelers (B) is another Black God. (Photos from Sertima, 1976, middle)*”

forma, estes grupos são frequentemente associados ao movimento mais amplo dos chamados “cidadãos soberanos” (“*sovereign citizens*”), um rótulo aplicado a uma gama de grupos de pessoas que acreditam não estarem sob a jurisdição do governo dos Estados Unidos e nem sujeitas às leis do país, e que, portanto, não seriam obrigadas a se submeter à autoridade de agentes oficiais do Estado ou pagar impostos e taxas ao governo¹⁵⁴ (DEW, 2019).

Surgindo em Chicago do início do século XX, o MSTA, fundado por Drew Ali, construiu uma ideologia de soberania e nacionalidade que oferecia perspectivas de salvação concreta para seus seguidores por meio da ideia de que, ao afirmar sua verdadeira identidade e nacionalidade, estariam livres dos estigmas raciais de uma sociedade racista anti-negra. O MSTA continua a existir, embora atualmente tenha dado origem a outros grupos e não seja representado por uma organização única e centralizada. Drew Ali também se tornou uma importante figura representativa da luta contra o racismo nos Estados Unidos, e seu legado se estendeu ao longo do século XX, influenciando ainda outras organizações e comunidades religiosas (DEW, 2019). De acordo com Dew:

O MSTA de Ali se espalhou rapidamente pela América no final da década de 1920. Milhares de afro-americanos aderiram ao movimento, formando templos em cidades do norte como Nova York, Detroit, Pittsburgh e Cleveland, bem como em cidades do sul como Louisville, Kentucky e Pine Bluff, Arkansas. Na esteira da morte de Ali em 1929, o MSTA sofreu o primeiro de uma série de cismas, e existe hoje de forma altamente fragmentada, “multifacetada”.

Os ensinamentos de Ali sobreviveram a ele, servindo como fonte de material não apenas para um amplo espectro de comunidades e pensadores individuais que se identificam com o título de MSTA, mas também para duas outras tradições, igualmente diversas. O primeiro deles, organizado na década de 1960 por Malachi York, acabou tomando o nome de United Nuwaubian Nation of Moors e Yamassee Native American Moors of the Creek Nation (frequentemente auto-identificado como Nuwaubian Yamassee, o termo usado aqui, por toda parte). O segundo movimento, Washitaw de Dugdahmoundyah, foi organizado por uma política da Louisiana chamada Verdiece Goston na década de 1980. (Washitaw, como

¹⁵⁴ Spencer Dew (2019, pp. 102-104) explica que, embora existam certamente muitas semelhanças entre o movimento dos “cidadãos soberanos” e os movimentos religiosos aliitas, e ainda que existam aliitas que se reconheçam como “cidadãos soberanos”, estas duas categorias de movimentos apresentam origens diferentes, e a utilização deste termo pela mídia e por organizações de vigilância ofuscam a lógica da ideologia desses grupos, classificando-os como separatistas ou até mesmo potenciais terroristas: “*As an explicit, though diverse, ideology, “sovereign citizen” thought represents the development of theories of tax protest and limited jurisdiction, alongside idolization of the original U.S. Constitution as an exceptional representation of natural law. These theories were solidified by a range of thinkers in the 1980s, when such ideas held appeal to farmers across the American heartland who were facing foreclosure and economic hardships. Spread today through websites and publications, conventions and telephone conference calls, “sovereign citizen” thought and practice emphasizes that much of the current legal system is illegal. As part of this argument on the illegality of dominant legal interpretations, “sovereign citizen” thinkers turn to common law, the Uniform Commercial Code, rejection of the Fourteenth and Fifteenth Amendments as unratified, and various critiques and conspiracy theories about banking systems.*”

Nuwaubian Yamassee, demarca as formas singular e plural daqueles que se identificam com essa tradição.) (DEW, 2019, pp. 3-4, tradução nossa)¹⁵⁵

Assim como nacionalidade e cidadania foram conceitos centrais para Noble Drew Ali e seus seguidores, estas comunidades continuaram engajadas no objetivo de proclamar a sua nacionalidade e a sua soberania em relação aos Estados Unidos. Dessa forma, Dew explica que o termo “aliitas” é uma forma de identificar estas comunidades que, embora possam manifestar significantes diferenças entre si, compartilham em grande parte do pensamento de Drew Ali e sua ênfase de que a liberdade e o completo gozo dos direitos civis e políticos por parte dos afro-americanos poderia ser alcançada apenas através da proclamação da nacionalidade e soberania, rejeitando rótulos como a palavra “*negro*”¹⁵⁶, que apagariam a real identidade dos afro-americanos. De acordo com Dew (2019, p. 4, tradução nossa): “O pensamento de Ali enquadra um conjunto de preocupações primárias dentro dessas tradições, a saber, um foco na cidadania, uma ênfase na nacionalidade em relação a esse objetivo e a teorização e prática do direito.”¹⁵⁷ Em todas estas comunidades que continuaram a manter o legado de Noble Drew Ali – MSTA, *Washitaw* e *Nuwaubian Yamassee* – os discursos sobre as origens indígenas dos afro-americanos são, muitas vezes, objetos centrais na formação do corpo doutrinário que embasa as reivindicações de que estas comunidades seriam, na verdade, nações indígenas e que deveriam ter a sua soberania reconhecida de acordo com a lei, de forma similar a grupos indígenas que obtiveram certo nível de soberania e autonomia reconhecida pelo governo dos Estados Unidos a partir de legislações recentes.

¹⁵⁵ No original consultado: “*Ali’s MSTA spread rapidly across the America of the late 1920s. Thousands of African Americans joined the movement, forming temples in northern cities like New York and Detroit, Pittsburgh and Cleveland, as well as in southern cities such as Louisville, Kentucky, and Pine Bluff, Arkansas. In the wake of Ali’s death in 1929, the MSTA underwent the first of a series of schisms, and exists today in a highly fragmented, “multifarious” form.*

Ali’s teachings outlived him, serving as the source material not only for a wide spectrum of communities and individual thinkers that identify themselves with the title of MSTA, but also for two other traditions, likewise diverse. The first of these, organized in the 1960s by Malachi York, eventually took the name United Nuwaubian Nation of Moors and the Yamassee Native American Moors of the Creek Nation (frequently self-identifying as Nuwaubian Yamassee, the term used here, throughout). The second movement, the Washitaw de Dugdahmoundyah, was organized by a Louisiana politician named Verdiacee Goston in the 1980s. (Washitaw, like Nuwaubian Yamassee, demarcates both the singular and plural forms of those who identify with this tradition.)” (DEW, 2019, pp. 3-4)

¹⁵⁶ É muito importante notar que esta palavra constitui um cognato presente na língua portuguesa, mas com sentido radicalmente distinto das possíveis conotações que este vocábulo em inglês com grafia idêntica pode adquirir. Atualmente o vocábulo possui, na língua inglesa, conotações negativas que podem ser utilizadas pejorativamente, inclusive de forma racista, algo que não ocorre no seu uso corrente na língua portuguesa.

¹⁵⁷ No original consultado: “*Ali’s thought frames a set of primary concerns within these traditions, namely a focus on citizenship, an emphasis on nationality in relation to that goal, and the theorization and practice of law.*”

Os discursos que relacionam as origens dos indígenas com a dos afro-americanos remontam ao surgimento do MSTA, a partir de interpretações sobre as origens indígenas e afro-asiáticas de Drew Ali, e ainda com a ideia de que os afro-americanos seriam descendentes dos moabitas bíblicos, os quais teriam chegado às Américas em tempos remotos. Estas teorias ganharam novas interpretações e ainda mais força na década de 1980, convergindo com as teorias de Van Sertima e de outros autores afrocentristas que defenderam hipóteses de que sociedades africanas – notadamente os egípcios – teriam chegado à América pré-colombiana, criando e influenciando o surgimento de civilizações avançadas.

Um exemplo de acadêmico aliado e grande defensor das teorias sobre a presença de povos africanos na América pré-colombiana é o autor estadunidense Jose Vittorio Pimienta-Bey, professor de *African & African American Studies* do Berea College, que concluiu seu doutorado pela Universidade de Temple com uma tese sobre a presença africana na América pré-colombiana, além de ter sido autor de um capítulo do livro *Golden Age of the Moor* (1992), editado por Van Sertima. Em uma série de vídeos intitulados “*Lost Roots of America with Dr. Jose Pimienta-Bey*”, publicados na plataforma do YouTube a partir de 2020 pelo canal Amexem (relacionado ao MSTA), é possível acompanhar alguns episódios em que o professor Pimienta-Bey apresenta diversas teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana. No primeiro episódio da série de vídeos, intitulado “*Africans in America: Debunking the ‘New World’ Myth*” (2020)¹⁵⁸, Pimienta-bey explica como diversos autores acadêmicos já teriam comprovado a efetiva presença de povos africanos no continente americano, em especial dos chamados mouros, desde a Antiguidade. Pimienta-bey cita, por exemplo, os trabalhos de Van Sertima, Alexandre Von Wuthenau e Barry Fell. Utilizando um fez turco sobre a cabeça e com as bandeiras dos Estados Unidos e do Marrocos lado a lado ao fundo do vídeo, o objetivo de Pimienta-Bey nesta série de vídeos é informar ao público, especialmente aos membros do MSTA, as supostas evidências científicas que apoiariam a tese proposta inicialmente por Drew Ali de que os chamados “mouros americanos” seriam descendentes de grupos que teriam chegado da África à América desde tempos remotos, criando civilizações e trazendo a religião islâmica para o continente. Dessa forma, seu discurso reflete as visões de membros do MSTA que reivindicam o direito à soberania política reconhecida pelo governo dos Estados Unidos, de forma similar às comunidades indígenas.

Pimienta-Bey foi autor, ainda, de um livro intitulado *Othello’s Children in the New World* (2002), em que buscou apresentar o legado dos mouros na América e em todo o

¹⁵⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VQjASuZYH4I&t=107s>

Ocidente, conectando o pensamento de Drew Ali com uma nova historiografia que confirmaria, entre outras hipóteses, a presença de muçulmanos nas Américas antes da colonização europeia. Em referência à peça escrita por William Shakespeare chamada *Otelo, o Mouro de Veneza*, o autor explica a sua perspectiva:

Deve-se saber desde o início que a perspectiva oferecida aqui é moura-americana [*Moorish-American*]. Tal perspectiva nasce do fato de que grande parte da minha visão de mundo foi influenciada pelo movimento Moorish Science Temple; um movimento nascido nos Estados Unidos durante as primeiras décadas do século XX. Minha associação com o Moorish Science ajudou a me mostrar que, de muitas maneiras profundas, a comunidade afro-americana é representativa do fictício Otelo. Hipoteticamente falando, a maioria de nós representa seus filhos disfuncionais. Assim como em Otelo, grande parte da experiência americana “negra” na América está diretamente relacionada à falta de autoconhecimento e amor-próprio que predominou aqui por tanto tempo. Daí o título da minha obra: Os filhos de Otelo no 'Novo Mundo'. (PIMENTA-BEY, 2002, n.p., tradução nossa)¹⁵⁹

Perspectiva semelhante é adotada pela comunidade *Washitaw de Dugdamoundyah*, fundada nos anos 1980 por Verdiacee Goston (1927-2014). De acordo com Spencer Dew (2019), Goston, que foi uma ex-prefeita de Richwood, uma cidade de maioria negra do estado da Louisiana, nos Estados Unidos, proclamou-se imperatriz da nação Washitaw e passou a ser conhecida como imperatriz [*Empress*] Verdiacee “Tiari” Washitaw-Turner Goston El-Bey. A comunidade Washitaw se considera a “nação soberana mais antiga conhecida pela humanidade”, e seus membros se referem a si mesmos como “*moors*” ou “*mu'urs*”, sendo o último termo associado à ideia de que seus ancestrais teriam chegado ao território do atual estado da Louisiana em tempos remotos a partir do mítico continente de Mu. De acordo com Goston:

Meu povo estava aqui quando o homem branco veio para este continente *Afmuuricano*. Eles eram os *Muurs*. Em anos posteriores foram chamados de mouros da terra de *Tadmor* (Palmara ou Palmares). Essas eram as pessoas de *Muu* ou *Tadmoor*, *Tadmormeano Tad e Mor*; *Black-A-Moor*, um homem negro veio de uma mulher negra. Todos os homens vieram de uma mulher negra. Nenhum homem, preto ou branco, que eu saiba, já deu à luz. *Palmares*, na verdade é *Pal* e *Maori*. Juntos, você obtém: cor marrom antiga ou suja. É daí que vem o nome Maria

¹⁵⁹ No original consultado: “*It should be known from the start that the perspective offered is Moorish-American. Such a perspective is born of the fact that much of my own worldview has been influenced by the Moorish Science Temple movement; a movement born in the United States during the first decades of the 20th century. My association with Moorish Science has helped to show me that in many profound ways, the African American community is representative of the fictional Othello. Hypothetically speaking, most of us represent his dysfunctional children. As with Othello, much of the ‘Black’ American experience in America is directly related to the lack of self-knowledge and self-Love which has predominated here for so long. Hence, the title of my work: Othello’s Children in The ‘New World’.*” (PIMENTA-BEY, 2002, p. 5)

(mulher). Devemos aprender a ler na linha para entrar na minha (mistério) história¹⁶⁰ do Povo Antigo Negro. Com isso em mente, coloquei minhas anotações sobre a mesa para finalizar minha prova de que esta ainda era nossa terra. (EL-BEY, 1993, p. 203, tradução nossa)¹⁶¹

A auto-proclamada “imperatriz” defendia que era descendente de Noble Drew Ali, o qual teria profetizado a sua vinda, e que a nação Washitaw também seria “moura”. O nome “*Washitaw de Dugdahmoundyah*”, por sua vez, deriva da interpretação de que os membros da comunidade seriam descendentes dos povos indígenas construtores de montículos (*moundbuilders*) que teriam sido os primeiros habitantes da América do Norte, e que haveria uma conspiração do governo dos Estados Unidos para ocultar a existência dos indígenas de pele escura. A comunidade reivindica o território ao norte do estado da Louisiana, onde estão localizados sítios arqueológicos como os de Watson Brake e o Poverty Point, sendo o último considerado patrimônio mundial pela UNESCO e que inclui antigos montículos indígenas com datação estimada em milhares de anos. Um dos principais objetivos da comunidade é recuperar o território que outrora teria sido parte do império dos “Antigos” (*The Ancient Ones*), para o qual tentam cooptar os meios legais para comprovar o direito à posse de pelo menos parte do território negociado no acordo de compra da Louisiana pelos Estados Unidos em 1803 – em especial o Poverty Point, considerado um local sagrado. Após a morte de Goston, seu filho Fredrix Joe Washington passou a liderar a comunidade (DEW, 2019).

As evidências históricas, nesse caso, desempenham um papel fundamental, juntamente com a interpretação da comunidade de fontes jurídicas e provenientes do direito estadunidense e internacional. Por exemplo, membros da comunidade Washitaw consideram que a compra da Louisiana pelos Estados Unidos estaria em desacordo com a lei, baseado em suas interpretações legais do acordo de venda e nos documentos jurídicos do caso *United States v. Henry Turner’s Heirs*, julgado pela Suprema Corte estadunidense em 1850. O caso envolveu a reivindicação dos herdeiros de um homem chamado Henry Turner de uma parte do território que foi objeto do acordo de compra da Louisiana, e é citado pelos membros da

¹⁶⁰ Para Goston El-Bey, a palavra história em inglês teria o significado de “*his-story*”, ou seja, a história “dele” (do homem branco), ao passo que a expressão “minha história” estaria associada à palavra mistério (*mystery*).

¹⁶¹ No original consultado: “*My people were here when the white man came to this Afnuurican Continent. They were the Muurs. In later years called the Moors from the land of Tadmor (Palmara or Palmares). These were the people from Muu or Tadmoor, Tadmormean Tad and Mor; Black-A-Moor, a black man came from a black woman. All men came from a black woman. No man, black or white to my knowledge has ever given birth. Palmares, is actually Pal and Maori. Togheter you get ancient brown or dirt color. It is where the name Mary (woman) came from. We must learn to read on the line to get into the my (mystery) story of the Black Ancient People. With this in mind, I laid my notes on the desk to finalize my proof that this was still our land.*” (EL-BEY, 1993, p. 203)

nação Washitaw como prova de que a Suprema Corte dos Estados Unidos teria reconhecido a suposta ilegalidade da compra, embora, na realidade, a decisão final da corte tenha revertido este entendimento. Em seu *Return of the Ancient Ones* (1993, pp. 399-406), Goston El-Bey reconstruiu o que seria a linhagem da família real Washitaw, afirmando ser a descendente do dito Henry Turner, cuja mãe seria, de acordo com a sua narrativa, uma indígena negra americana. Goston argumentou ainda que a compra da Louisiana pelos Estados Unidos teria sido ilegal de acordo com as próprias leis do país:

Algumas das maiores mentiras brancas são as mentiras que cercam a AQUISIÇÃO DA LOUISIANA. Um exemplo perfeito depois da maior mentira branca.

A Constituição dos Estados Unidos não permite comprar terras comprando um país. (EL-BEY, 1993, p. 199, tradução nossa)¹⁶²

Peguei uma cópia do livro oficial da Terra da Louisiana que obtive do *Louisiana Land Office*, escrito pela Sociedade Histórica do Estado. O que li neste livro foi o roubo criminoso de propriedade por um governo nacional em uma de suas subdivisões ilegais. Roubo do Antigo Povo Negro. Que este governo nacional assinou para proteger no referido Contrato de Venda da AQUISIÇÃO DA LOUISIANA. Eu realmente quero dizer a você e a outros como você. Leiam vocês mesmos. Aqui está. Espero que agora você entenda por que tive que tirar a Capa Preta das mentiras brancas. Nas próximas 17 páginas, é palavra por palavra o que eles me deram como sendo a verdade. Tirei as Capas Pretas para que você veja a verdade. (EL-BEY, 1993, p. 203, tradução nossa)¹⁶³

Discurso semelhante a este tem sido feito nas últimas décadas pela comunidade *Nuwaubian Yamasee*, que também defende uma narrativa de que seriam um povo descendente dos indígenas construtores de montículos. A comunidade atualmente conhecida como *Nuwaubian Yamassee* ou *United Nuwaubian Nation of Moors* possui um histórico complexo, assim como seu líder Dwight B. York, que atualmente cumpre uma condenação de 135 anos em uma penitenciária federal dos Estados Unidos por abuso sexual de menores. Na verdade, os *Nuwaubian Yamassee* são a forma que tomou nos últimos anos a comunidade islâmica fundada por Dwight B. York no final da década de 1960, a qual que se identificou

¹⁶² No original consultado: “Some of the greatest white lies are the lies surrounding the LOUISIANA PURCHASE. A perfect example being next to the greatest white lie.

The United States Constitution does not permit buying land purchasing a country.” (EL-BEY, 1993, p. 199)

¹⁶³ No original consultado: “I had picked up a copy of the official book of Louisiana Land that I had gotten from the Louisiana Land Office, written by the historical Society of the State. What I read in this book was criminal theft of property by a national government in one of its illegal sub-divisions. Theft from Ancient Black People. That this national government had signed to protect in the said LOUISIANA PURCHASE Sale Agreement. I really want to tell you and others like you. Read it for yourselves. Here it is. I hope you will now understand why I had to pull the Black Cover off the white lies. For the next 17 pages it is word for word what they gave me to be the truth. I have pulled the Black Covers off for you to see the truth.” (EL-BEY, 1993, p. 203)

anteriormente pelos nomes *Ansaru Allah Community* e *Nubian Islamic Hebrews*. De acordo com Knight (2020, p. 12), o grupo surgiu a partir de jovens muçulmanos sunitas ligados à *State Street Mosque*, então liderada pelo sheikh granadense Daoud Ahmed Faisal, que fundou a organização *Islamic Mission of America* (IMA) em 1928. York, que futuramente passaria a adotar o nome As Sayyid Al Imam Isa Al Haadi Al Mahdi, encontrou na *State Street Mosque* muitas influências que moldariam a sua própria comunidade:

Na *State Street Mosque*, Al Mahdi teria encontrado sufis, salafistas revivalistas, ex-membros da Nation [of Islam] e do Moorish Science Temple, brancos convertidos (provavelmente incluindo a autora Maryam Jameelah, que se converteu na *State Street* em maio de 1961, recebeu seu novo nome do próprio Faisal e tornou-se amiga íntima da esposa de Faisal, Khadijah), seguidores de Sayyid Abu A'la al-Mawdudi e Sayyid Qutb, redes do Tablighi Jama'at, diplomatas da ONU de países de maioria muçulmana e várias comunidades da diáspora que começaram a partir de marinheiros muçulmanos. De particular relevância para Al Mahdi, as diásporas muçulmanas de *State Street* incluía uma comunidade sudanesa-americana que plantava raízes no Brooklyn desde a chegada da marinha mercante na década de 1940. O antropólogo Rogaia Mustafa Abusharaf relata que esses marinheiros vieram de Dongola, a mesma parte do Sudão que Al Mahdi mais tarde reivindicou como seu próprio local de origem, e consideravam a *State Street Mosque* como seu “lar longe de casa”. (KNIGHT, 2020, p. 13, tradução nossa)¹⁶⁴

Desde a sua fundação, a comunidade passou por sucessivas trocas de nomes e “estágios”, assim como seu líder. A comunidade ganhou muitos adeptos, de tal forma que Knight (2020) afirma que York (Al-Mahdi) talvez tenha se tornado o líder sufi de maior sucesso nos Estados Unidos durante as décadas de 1970 e 1980.¹⁶⁵ Após diversas mudanças

¹⁶⁴ No original consultado: “*At State Street Mosque, Al Mahdi would have encountered Sufis, Salafi revivalists, former Nation and Moorish Science Temple members, white converts (probably including author Maryam Jameelah, who converted at State Street in May 1961, received her new name from Faisal himself, and became a close friend of Faisal’s wife, Khadijah), followers of Sayyid Abu A’la al-Mawdudi and Sayyid Qutb, Tablighi Jama’at networks, UN diplomats from Muslim-majority countries, and various diasporic communities that had started with Muslim seamen. Of particular relevance for Al Mahdi, State Street’s Muslim diasporas included a Sudanese-American community that had been planting roots in Brooklyn since the arrival of merchant marines in the 1940s. Anthropologist Rogaia Mustafa Abusharaf reports that these seamen came from Dongola, the same part of the Sudan that Al Mahdi later claimed as his own place of origin, and regarded State Street Mosque as their “home away from home.”*” (KNIGHT, 2020, p. 13)

¹⁶⁵ Knight (2020) demonstra que York logrou se tornar uma figura bem conhecida na cultura popular afro-americana, o que pode ser percebido, por exemplo, nas numerosas referências à sua comunidade no hip hop. O próprio York teve uma carreira musical e fundou uma gravadora, trabalhando inclusive com Afrika Bambaataa, um importante pioneiro na história do movimento hip hop. A comunidade de York, embora se distancie do tradicionalismo islâmico sunita, tornou-se um dos principais movimentos que levou à popularização do Islam nos Estados Unidos. De acordo com Knight, embora esta questão passe despercebida por boa parte da literatura acadêmica sobre a história do Islam nos Estados Unidos, o sufismo islâmico sempre foi importante para Al Mahdi (York), e ele se tornou, junto com seu movimento religioso, uma importante figura responsável pela popularização do sufismo nos Estados Unidos: “*At its height, the AAC/NIH could boast thousands of followers, spread primarily throughout major cities of the northeastern United States and enjoying an especially visible presence in Brooklyn. Whatever its formal membership might have been (and I view specific estimates with skepticism), this number neglects the unaffiliated consumers of AAC/NIH books, pamphlets, and lecture tapes who extend Al Mahdi’s influence in what Yusuf Nuruddin has called African American ‘urban mythology’*”

ao longo das décadas, a comunidade entrou em um estágio “pós-islâmico” na década de 1990, período em que houve uma migração da organização central da comunidade. A migração foi precedida por uma escalada de tensão entre a AAC/NIH e outros grupos islâmicos, além de ameaças legais, como investigações do FBI que consideravam que a comunidade estaria envolvida em atividades criminais e poderia ser uma potencial ameaça terrorista. Durante a nova etapa de transição e sobrevivência, a comunidade e seu líder buscaram se distanciar da identidade islâmica¹⁶⁶, entrando em um estágio “judaico” e posteriormente privilegiando uma estética egitocêntrica, na qual também surgiu uma associação com a identidade indígena. York (Al-Mahdi) modificou, então, o seu nome para Malachi Zodik York¹⁶⁷ e, nos anos 1990, sua comunidade passou a ser conhecida como *United Nuwaubian Nation of Moors*, situada então no complexo religioso denominado Tama Re, no estado da Geórgia, em que se reproduzia uma estética inspirada no Egito faraônico, juntamente com elementos indígenas e islâmicos:

As apresentações visuais dominantes e a cultura visual, no entanto, foram cada vez mais inspiradas na egitossófia. York chamou sua comuna de Tama Re e a ornamentou com espaços rituais que enfatizavam as glórias faraônicas, incluindo esfinges, uma grande imagem de Jesus em um cocar de guerra dos índios das planícies crucificado em um ankh, e várias pirâmides, incluindo uma estrutura central preta com detalhes em ouro que poderia parecer para os olhos muçulmanos como uma Ka'ba piramidal. (KNIGHT, 2020, p. 195, tradução nossa)¹⁶⁸

Knight (2020, pp. 199-202) menciona ainda que o tema da presença africana na América pré-colombiana passou a figurar como um elemento cada vez mais importante para York ao longo dos anos 1990, e que o líder modificou sua genealogia em 1991 para reivindicar uma ascendência indígena e moura africana. Estas novas narrativas possuíam

exponentially. That this community (and the broader circle of consumers) recognized Al Mahdi as a Sufi master renders him one of the most—if not the most—successful Sufi masters in the United States in the 1970s and '80s. He was certainly the American Sufi master with the highest public profile; artists did not display the flags or portraits of Frithjof Schuon or Bawa Muhaiyaddeen on Yo! MTV Raps.”(KNIGHT, 2020, p. 148)

¹⁶⁶ De acordo com Knight (2020), um dos mais notáveis críticos da comunidade foi o autor jamaicano-canadense Abu Ameenah Bilal Philips, autor do livro *“The Ansar Cult in America”* (1988), obra que se difundiu entre os diversos movimentos islâmicos nos Estados Unidos e que expunha Al-Mahdi como um farsante e falso-islâmico. A obra de Philips pareceu ter um forte impacto na comunidade, de forma que, no ano seguinte à sua publicação, Al-Mahdi publicou uma réplica intitulada *“The Ansaar Cult: Rebuttal to the Slanderers”* (1989)

¹⁶⁷ O novo nome de York traz uma referência ao personagem bíblico Melquisedeque, que, por sua vez, é muitas vezes associado ao profeta islâmico Al-Khidr, ao qual York concedeu especial importância em suas narrativas.

¹⁶⁸ No original consultado: *“The dominant visual presentations and visual culture, however, increasingly drew from Egyptosophy. York named his commune Tama Re and ornamented it with ritual spaces that emphasized pharaonic glories, including sphinxes, a large image of Jesus in a Plains Indian war bonnet crucified on an ankh, and multiple pyramids, including a central black structure with gold trim that could look to Muslim eyes like a pyramidal Ka'ba.”* (KNIGHT, 2020, p. 195)

muitos elementos em comum com as teorias afrocentristas de que povos africanos teriam sido os primeiros “descobridores” das Américas, as quais se tornaram amplamente difundidas após a publicação de *They came before Columbus* por Van Sertima. A transição abrupta entre diferentes “estágios” que reuniam elementos aparentemente incompatíveis – como “hebreus islâmicos”, e, simultaneamente, a reivindicação de origens indígenas e extraterrestres por York, além de uma estética egitocêntrica – fizeram com que a percepção externa da comunidade fosse a de que York e seus seguidores transitavam entre temas aparentemente aleatórios, sem uma narrativa coerente e um corpo doutrinário minimamente estável. Entretanto, apesar da grande variedade de narrativas (entre as quais a de que York seria um visitante extraterrestre vindo do planeta *Rizq*¹⁶⁹), é importante destacar que houve continuidades em relação aos discursos da comunidade ao longo de sua história, e que estes discursos também dialogavam fortemente com outras comunidades islâmicas afro-americanas e com o que Knight chama de visões de uma “África metafísica”, presentes de maneira geral na cultura afro-americana. Por exemplo, para a Nação do Islam as referências a seres e naves extraterrestres não eram e nem são estranhas, mas se encaixam na ideia de um “povo original” presente na doutrina da comunidade: o próprio Elijah Muhammad profetizou a vinda de uma “Nave Mãe”, que teria sido avistada pelo profeta bíblico Ezequiel, narrativa que é mantida até os dias de hoje. Além disso, as referências aos hebreus também dialogam com as antigas tradições de hebreus e israelitas negros nos Estados Unidos, assim como as referências ao Egito antigo dialogam com uma antiga tradição egitocêntrica presente no pensamento afro-americano, expressa também muitas vezes pelo afrocentrismo. As referências aos indígenas, por outro lado, formam a visão de uma África onde a América também está inclusa (daí a referência a Amexem, nome que Drew Ali deu ao continente africano, mas que também passou a denotar a própria América, a partir de uma mítica conexão entre os dois continentes através de Atlântida). Em todas essas situações, ocorre uma idealização de uma “África metafísica”, não necessariamente correspondente a África “real”, mas que conforma uma ampla gama de discursos sobre a identidade afro-americana.¹⁷⁰ (KNIGHT, 2020)

¹⁶⁹ Como nota Knight (2020, p. 195), o nome *Rizq* é proveniente da palavra árabe “*Rizq*” (رِزْق), que significa sustento, aparecendo dezenas de vezes no Alcorão.

¹⁷⁰ De acordo com Knight (2020): “*This ‘metaphysical Africa’ can also include Egyptocentrism, the identification of pharaonic Egypt with Black Africanity, particularly the construction of biological, historical, and spiritual or philosophical linkages between pharaonic Egypt and African diasporas in the Americas. Egyptocentrism (and Egyptosophy, a romanticization of ancient Egypt as the original source of all esoteric and/or occult knowledge) has become a prominent dimension of Afrocentrist thought, though Afrocentrism and Egyptocentrism should not be conflated and sometimes even appear in tension with each other. Some Afrocentrists prefer the wisdom traditions of Yoruba over those of the pharaohs, or identify with enslaved Hebrews rather than with their Egyptian oppressors. The African Hebrew Israelite community founded by Ben*



Figura 15 –York, nos anos 1990, utilizando vestimentas inspiradas nas culturas indígenas e com um ankh egípcio sob cada um de seus braços. À esquerda é possível visualizar o símbolo da comunidade (uma lua crescente com uma estrela de seis pontas) e uma imagem do Rock Eagle Mound, um montículo indígena localizado no estado americano da Georgia.

Fonte: *The Constitution of U.N.N.M.* (YORK-EL, 1992).

Antes da migração para Atlanta, quando a comunidade ainda mantinha uma identidade islâmica e York utilizava o nome de Al Mahdi, o líder já demonstrava algum interesse nas narrativas indígenas. Em seu *The Paleman* (1990), York (Al-Mahdi), havia formulado uma narrativa segundo a qual os núbios, vindo do continente mítico de Atlântida, teriam habitado a América do Sul na Antiguidade, influenciando as civilizações dos incas, astecas e maias. Recorrendo a genealogias bíblicas, York explica a origem dos indígenas pela miscigenação entre núbios e os edomitas bíblicos, os quais seriam os habitantes do leste asiático:

Ammi in the 1960s, to take just one sample from a diverse pool of Black Hebrew traditions, identifies Israel as “northeast Africa.” Other seekers of metaphysical Africa, envisioning the entire continent as a singular cultural entity, conceive of a comprehensive “African spirituality” that includes Yoruba and Kemetism, as well as the African roots of “Abrahamic” religions. Advocates of African spiritualities might assert that the West has unfairly misrepresented indigenous traditions of Egyptian neteru and Yoruba orishas as polytheistic, or instead defend polytheism against Western monotheist hegemony; these claims can also appear in the same argument.”

Os edomitas não são da raça pálida, eles pensam incorretamente que Esaú e seus descendentes são da raça pálida porque muitos dos atuais habitantes da terra de Edom são da raça pálida. Eles estão incorretos: os edomitas são da raça vermelha. Hoje eles são conhecidos como japoneses. Seus descendentes são coreanos e esquimós, indonésios (todos são núbios).

Desconhecido para a maioria das pessoas é o fato de que os núbios (negros) habitavam a costa leste da América do Sul. Os núbios, que ocuparam esta terra, viveram anteriormente na próspera cidade de Atlântida (você deve se lembrar que Atlântida é a cidade lendária sobre a qual os amorreus fabricaram tantas histórias míticas). Como Mu, era habitado por Pais Supremos chamados de “Filhos de Allah” e mães geniais chamadas de “Filhas do Homem”, cuja tecnologia era tão avançada que os amorreus maravilhados os adoravam como divindades.

Ao mesmo tempo, a América do Sul e a África estavam unidas como uma grande massa de terra. Então elas se separaram em dois. Essa ocorrência bastante frequente é chamada de “deriva continental”. Ao estudar a topografia da América do Sul e do Sudão (África), pode-se facilmente unir os dois continentes como peças de um quebra-cabeça. Além disso, notará a semelhança na formação rochosa e seus conteúdos minerais.

Os núbios que vieram para a América do Sul influenciaram a cultura das civilizações inca, asteca e maia; a maior influência foi a arquitetura e a ciência núbia. Para os maias, a pesquisa científica incluía o traçado das estrelas. Este sistema também foi usado como uma forma de contar o tempo.

Os núbios que habitavam esta terra podiam se comunicar a partir das pirâmides construídas aqui, assim como as do Egito e do Sudão, etc.

Os primeiros núbios se casaram com os edomitas, o que deu origem a um novo povo característico. Ao contrário dos cananeus, essas pessoas desenvolveram pele avermelhada escura, embora variasse em tez. Esta foi a origem do chamado índio americano.

Essa miscigenação de pessoas também ocorreu entre os habitantes da América do Sul por causa da integração com os caucasianos da Europa. O chamado índio americano varia em feições e tez dependendo dos vários graus de integração. Quanto mais ao sul estão os habitantes, mais escura é a tez; e ao estudar os habitantes da terra, ela descreve uma mudança nas características. (AL HAADI AL MAHDI, 1990, pp. 287-288, tradução nossa)¹⁷¹

¹⁷¹ No original consultado: “*The Edomites are not the Pale race, they incorrectly think Esau and his descendants are of the Pale race because many of the present inhabitants of the land of Edom are of the Pale race. They are incorrect: the Edomites are of the red race. Today they are known as Japanese. Their descendants are Koreans and Eskimos, Indonesians (all are Nubian).*”

Unknown to most people is the fact that Nubians (Black) inhabited the Eastern coastline of South America. The Nubians, who occupied this land previously lived the flourishing city of Atlantis (you will remember that Atlantis is the legendary city about which the Amorite has fabricated so many mythical stories). Like Mu, it was inhabited by Supreme Fathers called ‘Sons of Allah’ and genius mothers called ‘Daughters of Man’, whose technology was so advanced that the awe-struck Amorites worshipped them as deities.

At one time South America and Africa were joined as one great land mass. Then they became separated in two. This quite frequent occurrence is called ‘continental drift’. By studying the topography of South America and the Sudan (Africa), one can easily join the two continents like pieces in a jig-saw puzzle. In addition, one will note the similarity in the rock formation and its mineral contents.

Nubians who came to South America, influenced the culture of the Inca, Aztec, and Maya civilizations; the greatest influence was Nubian architecture and science. The Mayans, scientific research included the plotting of the stars. This system was also used as a form of telling time.

The Nubians who inhabited this land were able to communicate from the pyramids constructed here as well as those in Egypt and Sudan, etc.

É possível observar que, em muitos pontos, as visões de York sobre a origem dos indígenas e suas civilizações se aproximam das teorias de autores afrocentristas como, por exemplo, Van Sertima, que a partir de 1976 passou a defender a tese de que núbios e egípcios teriam chegado ao continente americano na Antiguidade. Em seu *Holy Tablets* (s.d. [c. 1996]), por outro lado, York apresenta uma narrativa que repete hipóteses defendidas por Van Sertima em *They came before Columbus*, mas articulada também a um crescente discurso de sua comunidade na década de 1990 sobre supostas origens extraterrestres da humanidade, muito similares às do escritor Zecharia Sitchin.¹⁷² Reproduzindo imagens de supostos artefatos indígenas, a narrativa de York traz histórias sobre a suposta chegada do imperador do Mali, Abubakari II, na região da Mesoamérica e também do conquistador espanhol Hernán Cortés. De acordo com York, o monarca africano teria desembarcado na Mesoamérica (parte do continente Amexem) com vestes brancas e uma longa barba, e teria sido confundido pelos indígenas com a divindade Quetzalcoatl. De acordo com York, Abubakari II teria desembarcado na América supostamente na mesma data em que seria prevista pelos indígenas a chegada de Quetzalcoatl (originalmente um ser extraterrestre, na narrativa de York) (YORK, s.d. [ca. 1996], pp. 159-172).¹⁷³¹⁷⁴

The first Nubians intermarried with the Edomites which brought about a new characteristic people. Unlike the Canaanites, these people developed dark reddish skin, although it ranged in complexion. This was the origin of the so-called American Indian.

This merging of people also occurred amongst the inhabitants of South America because of the integration with Caucasians from Europe. The so-called American Indian varies in features and complexion depending upon the various degrees of integration. The further south the inhabitants are, the darker the complexion; and by studying the inhabitants of the land, it depicts a change in features.” (AL HAADI AL MAHDI, 1990, pp. 287-288)

¹⁷² Sitchin foi um autor de livros em que defendeu uma origem extraterrestre para a humanidade, com obras de conteúdo similar às de Erich von Däniken, conhecido por propor a origem extraterrestre de civilizações antigas, como as do continente americano. As obras de Sitchin se tornaram populares e serviram de inspiração para obras literárias e cinematográficas de ficção científica. Em um artigo intitulado *Ancient Black Astronauts and Extraterrestrial Jihads* (2006), o acadêmico Yusuf Nuruddin afirma que os livros de Sitchin serviram como uma das principais fontes para as narrativas de York, e que temas relacionados à ufologia passaram a compor uma “mitologia urbana” fortemente presente em religiões como a Nação do Islã, Five Percenters e UNNM. Entretanto, apesar da transição abrupta de estágios, Knight (2020, p. 197) argumenta que o Islam continuou importante para York: “York’s ostensible departure from Islam and embrace of extraterrestrial mythologies does not mean that he erased his Islamic archive; rather, he locates Sumerian pantheons and ‘ancient astronauts’ narratives within the Qur’an.”

¹⁷³ Muitos textos publicados por York não apresentam data de publicação. Utilizamos nas referências as datas prováveis de cada obra, baseando-nos na pesquisa de Knight (2020), que investigou as obras e a trajetória de York como líder, além das mudanças nas narrativas de sua comunidade ao longo das décadas.

¹⁷⁴ York, de maneira muito similar a Zecharia Sitchin, afirma que as divindades do panteão sumério seriam na verdade seres de outros planetas vindos de civilizações altamente avançadas. De acordo com York, Enqi, uma divindade suméria, teria chegado à América em tempos remotos, onde foi chamado de Quetzalcoatl: “Enqi got caught up with these people who were half Nuwbun/African and half Hamu/Chinese called today Native

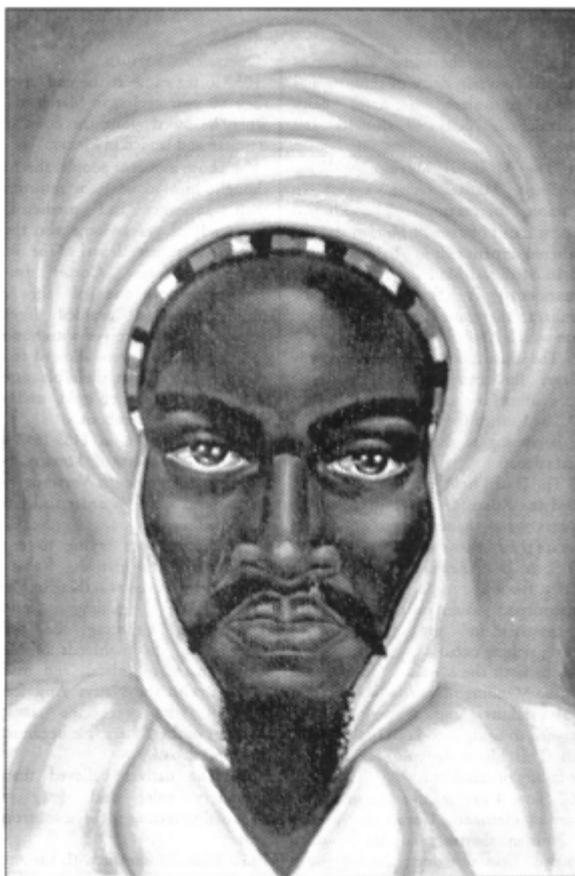


Figura 16 – Reconstrução da aparência de Abubakari II, segundo York.

Fonte: *The Holy Tablets* (YORK, s.d. [ca. 1996], p. 167).

As narrativas indígenas, por sua vez, colocam a comunidade de York dentro do espectro das religiões aliitas, nas quais a reivindicação de origens indígenas se tornou um elemento central ao longo do século XX, fundamentando os discursos destas comunidades de que são nações indígenas cujos ancestrais teriam chegado ao continente em tempos remotos e construído montículos e pirâmides. Em seu *The Book of the Dead* [s.d. 199-] (uma tradução de York do Livro dos Mortos egípcio), o autor descreve as Américas de forma bem semelhante a Goston em seu *Return of the Ancient Ones*, fazendo referência a Amexem – “o primeiro nome verdadeiro e divino da África”, segundo Drew Ali¹⁷⁵:

Americans, of the Zu Aztec, Toltecs, Hopi and Navajo tribes. They referred to him as Quetzalcoatl, ‘the winged serpent’.” (YORK, s.d. [ca. 1996], p. 166)

¹⁷⁵ Nas palavras de Drew Ali: “*Old man Cush and his family are the first inhabitants of Africa, who came from the land of Canaan.*

His father Ham and his family was second. Then came the word Ethiopia, which means the demarcation line of the dominion of Amexem, the first true and divine name of Africa. The dividing of the land between the father and the son.” (ALI, 1927, P. 58)

Tar, que é chamado de Egito, fazia parte de uma massa de terra, antes da deriva continental, que produziu continentes separados. Não havia divisão entre a América e a África, e a Arábia ou a Ásia, e não havia o Mar Vermelho, e não existia o Oriente Médio. Tudo isso era uma massa de terra, chamada *Ganun El Nuwba*. Mais tarde, após a deriva continental, este lado tornou-se *Atlan*, de *A'tla* (عطل), a parte inferior tornou-se *Amexem*, de *Hexian* ou *Afmuurican*, até *Muu*, do antigo tarita para "água", E a leste você tinha *Sawdeh* (سودان), ou Sudão (سودان). Todas as pessoas lá eram o que os historiadores de língua latina registraram como mouros. Então você tem a terra da Mongólia que começa depois do golfo Pérsico (Tigre Eufrates), que era onde nossa terra terminava. Nossa terra se estendia desde a costa da Califórnia, por toda a América do Sul, das ilhas do Caribe até o Chile, e todas as ilhas do sul do Oceano Atlântico, e se estendia até o Novo México e até o Tigre Eufrates, que significa "desde o Pacífico, através do Atlântico, e mais acima". Nós, *Muurs*, éramos os olmecas originais. Os verdadeiros habitantes daquela terra eram os *Nuwaubianos* originais que se tornaram muitas tribos e muitos nomes e línguas. Todas as pessoas lá eram o que os historiadores de língua latina registraram como *morenos* (mouros) em francês é *muur*. (YORK, s.d. [199-], p. IX, tradução nossa)¹⁷⁶

Uma breve reflexão sobre a história das lutas indígenas por soberania e direitos civis nos Estados Unidos pode nos ajudar a contextualizar o pleito de comunidades aliadas por soberania política através da reivindicação de origens indígenas. De acordo com David E. Walkins (2006), o estatuto dos povos indígenas nos Estados Unidos atualmente difere dos demais grupos étnicos que compõem a população do país, e não é simplesmente o de minorias, mas de um conjunto de nações chamadas de "povos originais", os quais habitaram as Américas desde antes da colonização europeia. Estas nações indígenas continuaram como povos separados dentro dos novos limites territoriais sob a jurisdição dos Estados Unidos (e outros países das Américas), e os povos indígenas remanescentes continuam nos dias de hoje a lutar para manter suas próprias organizações políticas, econômicas e sociais. A luta por soberania dos povos indígenas é antiga, e ao longo do século XX as nações indígenas obtiveram algumas garantias legais de seus direitos civis e de soberania política. A soberania dos povos indígenas foi algo que passou a estar em permanente dependência e negociação em

¹⁷⁶ No original consultado: "*Tar which is called Egypt was a part of one land mass before the continental drift, which produced separate continents. There was no division between America and Africa, and arabia or asia, and there was no Red Sea, and there is no such thing as the Middle East. All of that was one land mass, called Ganun El Nuwba. Later after the continental drift, this side became Atlan, from A'tla (عطل), Lower part became Amexem, from Hexian or Afmuurican, even Muu, from ancient Tarite for "water," And to the east you had Sawdeh (سودان), or Sudan (سودان). All of the people there, were what the latin speaking historians recorded as Moors. Then you have Mongolian's land which begins after the persian gulf, (Tigris Eufrates), which was where our land ended. Our land extended from the shores of california, all the way throughout South America, the Caribbean Islands to Chili, and all the islands in south Atlantic Ocean, and extends all the way to New Mexico and as far as the Tigris Euphrates, which means from the Pacific through the Atlantic on over. We Muurs were the original Olmecs. The true inhabitants of that land were the original Nuwaubians who became many tribes and many names and tongues. All of the people there were what the Latin speaking historians recorded as Morenos (Moors) in French it is muur.*" (YORK, s.d. [199-], p. IX)

relação ao governo dos Estados Unidos, perante o qual os indígenas tiveram de pleitear, através de meios políticos e jurídicos, o reconhecimento de sua soberania política. A prática de realizar tratados que ocorreu entre povos indígenas e os Estados Unidos fornece um importante exemplo de como o estatuto dos indígenas diferiu da condição de demais grupos étnicos residentes no país. Os tratados consistem em acordos feitos de nação para nação, e contribuíram para formar os parâmetros pelos quais se deram as relações entre os indígenas e o governo estadunidense, o que evidencia a maneira como os povos indígenas se reconheciam e buscaram ser tratados. Assim, o que se constitui é uma situação de contradição onde as nações indígenas constituem múltiplas nações dentro do território de outra nação, situação em que a soberania dos povos indígenas se torna relativa, e as relações entre estas duas instâncias soberanas – das formas de autogoverno indígenas e dos Estados Unidos – ocorre de forma complexa. Uma vez que as relações entre as nações indígenas e os Estados Unidos foram historicamente regulamentadas por meio de tratados (muitas vezes não obedecidos), estas relações não foram regidas pela lei constitucional. Dessa forma, na condição de nações soberanas reconhecidas por tratados, os indígenas não estão sujeitos à lei constitucional, nem seus direitos são protegidos por ela, mas possuem uma relação extraconstitucional com o governo federal dos Estados Unidos. (WALKINS, 2006, pp. 41-62)¹⁷⁷

Embora as relações entre povos indígenas e o governo federal dos Estados Unidos sigam um padrão excepcional e diferente de quaisquer outros grupos étnicos que residem no território do país, há uma série de questões legais que são encaradas pelos povos indígenas e que também se relacionam com a experiência afro-americana nos Estados Unidos. A mais fundamental similaridade entre afro-americanos e indígenas, é a questão do racismo, que foi o fator principal que regeu a forma como se deram as relações entre brancos, negros e indígenas ao longo da maior parte da história da presença europeia nas Américas. Conforme foi discutido no primeiro capítulo desta dissertação, as sociedades indígenas, assim como a população negra, foram alvo de discursos de inferiorização desde o início da colonização europeia, os quais serviram como justificativas para a escravização e a conquista, e uma parte da literatura científica europeia colocou em dúvida a condição humana de indígenas e pessoas negras partindo de argumentos bem similares. A escravização submeteu a população negra à

¹⁷⁷ Walkins (2006) menciona que a Constituição dos Estados Unidos reconhece a autoridade suprema legal dos tratados que regulamentam a relação com outras nações, acima das leis estaduais, no seu artigo 6º, que diz: “*This Constitution, and the Laws of the United States which shall be made in Pursuance thereof; and all Treaties made, or which shall be made, under the Authority of the United States, shall be the supreme Law of the Land; and the Judges in every State shall be bound thereby, any Thing in the Constitution or Laws of any State to the Contrary notwithstanding.*”

condição legal de “propriedade”, ao passo que indígenas foram considerados povos “conquistados” e destituídos de seus direitos e de sua condição de nações soberanas. De acordo com Walkins (2005), nos Estados Unidos, foi somente a partir da segunda metade do século XIX que negros e indígenas conseguiram, em termos legais, obter algum reconhecimento de sua condição humana¹⁷⁸. As privações da condição de cidadania e de direitos civis foram, no entanto, uma realidade que se estendeu até o século XX para indígenas que não tiveram seus tratados respeitados nem direitos constitucionais reconhecidos, e pelas contradições que permitiram a negação dos direitos civis aos afro-americanos (WALKINS, 2005).

As reivindicações de identidades indígenas presente nas religiões aliitas que descrevemos neste capítulo se insere em um histórico de lutas pelo reconhecimento da cidadania pela população afro-americana. Estas reivindicações também dizem muito sobre como a cidadania passou a ser entendida para estas comunidades. Para Noble Drew Ali, fundador do MSTA, a cidadania só poderia ser reconhecida através da proclamação de uma nacionalidade, uma origem. Conforme Dew (2019), somente ao proclamar uma nacionalidade e rejeitar os rótulos raciais que, de acordo com o pensamento aliita, colocam os afro-americanos em condição de cidadãos de segunda-classe, seria possível evitar o racismo anti-negro que historicamente negou os direitos civis à população negra dos Estados Unidos. Assim, o processo para se obter o reconhecimento da cidadania passaria por uma negociação de categorias raciais perante o poder do Estado. Embora o poder do Estado seja o responsável pela exclusão e racialização da qual os próprios aliitas são vítimas, seria também, para eles, o poder capaz de oferecer a inclusão e o reconhecimento da cidadania, mediante a declaração de uma origem e nacionalidade. Neste contexto se encaixam as inúmeras teorias que relacionam a origem dos indígenas aos afro-americanos e a reivindicação de uma origem autóctone e

¹⁷⁸ Walkins (2005, p. 517) menciona a aprovação das Emendas 13, 14 e 15 da Constituição dos Estados Unidos, que resultaram, respectivamente, na abolição da escravidão, reconhecimento da cidadania e no reconhecimento do direito ao voto às pessoas negras nascidas no país. Em relação aos indígenas, o autor menciona o caso *United States ex rel. Standing Bear v. Crook* julgado pela suprema corte do país em 1879, no qual indígenas foram, enfim, reconhecidos como pessoas. O texto da 1ª seção da 14ª Emenda à Constituição diz: “*All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.*” Entretanto, é importante notar que o texto se restringe às pessoas “dentro de sua jurisdição”, de maneira que os indígenas permaneceram excluídos da cidadania e dos direitos garantidos em lei aos cidadãos do país. Além disso, conforme discutimos no capítulo anterior, embora a ratificação da 14ª Emenda tenha ocorrido em 1868, os Estados Unidos mantiveram uma política oficial de segregação racial que impediu legalmente o acesso de afro-americanos a espaços como escolas e estabelecimentos de ensino até pelo menos 1954, sob o argumento de “*separate, but equal*”.

anterior à presença europeia nas Américas. Podemos observar ainda algumas características presentes nos três movimentos religiosos aliitas que mencionamos – o MSTA, Nuwaubian Yamasee e Washitaw – como a declaração de uma cidadania moura/indígena, a busca por soberania e a negação dos rótulos raciais.¹⁷⁹ Como destaca Dew (2019, p. 64), para buscar o reconhecimento de sua soberania pelo Estado, estes movimentos se engajaram no sistema legal para cooptar o poder estatal em favor de suas reivindicações: “As compreensões aliitas de soberania reconhecem o poder do Estado enquanto buscam negociar tal poder por meio de uma soberania superior, a da lei.” (2019, p. 64, tradução nossa)¹⁸⁰

As evidências que poderiam comprovar legal e historicamente a condição soberana e as origens indígenas desses movimentos são, nesse caso, a principal ferramenta na construção do discurso dos movimentos religiosos aliitas. As referências a mapas e tratados por Goston, por exemplo, ou a forte representação visual da identidade na comunidade Nuwaubian Yamasee e os livros de York repletos de imagens, etimologias e referências a elementos supostamente científicos refletem tentativas de formar argumentações legalmente válidas e que estejam de acordo com o que poderia configurar uma “evidência”, segundo os padrões vigentes da ciência e do direito (DEW, 2019)¹⁸¹.

Assim, as narrativas que citamos em extensão ao longo do capítulo dialogam profundamente entre si e se conectam ainda com o crescente interesse a partir da década de 1970, no âmbito acadêmico, de autores associados ao afrocentrismo pelo tema da presença de povos africanos na América pré-colombiana. Além disso, as narrativas que associam a origem

¹⁷⁹ De acordo com Dew: “*To insist that one is not a slave is never enough. One must be recognized as other than a slave by the power of the state in order to escape—to achieve a degree of “salvation”—from the status of slavery. But, in Ali’s worldview, one must also engage in the work of citizenship, exercising that status as other-than-slave, being a Moor. To be a Moor can involve momentary experiences of sovereignty, the display of authentic identity, and both self-and communal affirmation, but never is the power of the state absent from such events. In Aliite understanding, there is no self-determination completely outside the state, the favor of which is understood as essential for any Aliite undertaking—indeed, for Aliite survival.*” (2019, p. 85)

¹⁸⁰ No original consultado: “*Aliite understandings of sovereignty acknowledge the power of the state while seeking to negotiate such power through a higher sovereignty, that of law.*” (2019, p. 64)

¹⁸¹ Dew menciona que, uma vez que o conhecimento histórico, arqueológico e etimológico são empregados no discurso legal nos Estados Unidos, assim como em muitos países modernos, fotografias, imagens, registros arqueológicos e mapas compõe um grande repertório de fontes utilizadas na construção do conhecimento aliita, mas reinterpretados de forma a embasar os próprios discursos desses movimentos: “*Photographs are employed under the assumption of incontestability. Offering objective proof of that which is captured in the image, photographs are assumed to be evidentiary. Their rhetorical force is presumed to be such that often images are presented without commentary in Aliite texts. As with historical sources, readers must construct their own connections to the argument in play. Giant, carved-stone Olmec heads offer a frequently cited piece of archaeological knowledge across all Aliite communities, the supposedly “Negroid” facial features of these heads offering uncontestable proof that this element of accepted ancient American history is, in fact, Moorish. Such images are often presented with no context or identification beyond proclamations of the truth viewers are supposed to take from them.*” (2019, pp. 142-143)

dos indígenas aos afro-americanos presentes nos movimentos aliitas dialogam também, de uma forma geral, com uma “mitologia urbana”, conforme as palavras de Yusuf Nuruddin, que se mostra presente em diversos grupos islâmicos afro-americanos e também no hip hop e disseminada na cultura afro-americana. Como observamos ao longo desta dissertação, este foi um tema presente ao longo de todo o século XX, e ganhou maior intensidade através destes grupos religiosos, profundamente relacionados à longa tradição do nacionalismo negro nos Estados Unidos.

CONCLUSÕES

Ao longo desta dissertação, acompanhamos a evolução de um tema dentro da história do pensamento afro-americano, que se manifestou em movimentos tão distintos quanto o afrocentrismo e os diversos movimentos islâmicos afro-americanos que surgiram ao longo do século XX, refletindo ainda na historiografia africana. As primeiras teorias em torno da ideia de que povos africanos poderiam ter chegado às Américas em tempos remotos foram fortemente influenciadas pela ideia de civilização, largamente difundida na historiografia do século XIX. Este civilizacionismo, presente na história intelectual afro-americana, continuou ainda muito forte até a segunda metade do século XX em muitos autores vindicacionistas que buscaram demonstrar as contribuições dos africanos para a “civilização”. A relevância deste tema sempre esteve relacionada com a ideia dos direitos dos negros nos Estados Unidos e à ideia de quem seria o verdadeiro “descobridor” das Américas.

É possível perceber que diversas destas narrativas estão relacionadas, e que umas influenciaram as outras, e que Van Sertima se tornou a principal influência para os discursos que relacionavam os indígenas aos afro-americanos a partir da década de 1970. Entretanto, cada discurso apresentou sua peculiaridade, e não é possível afirmar que estas teorias foram simplesmente copiadas ou reproduzidas ao longo de todo o século XX. Muito menos que estas teorias foram apenas uma reabilitação de antigas teorias difusionistas do século XIX, difundidas então na cultura estadunidense de forma geral. Na verdade, o que buscamos demonstrar ao longo desta dissertação é que a presença de povos africanos antes da colonização europeia e do período da escravidão é um tema que possuiu significados próprios na cultura afro-americana ao longo do século XX, nos diversos contextos em que analisamos as suas manifestações.

O que une todas estas narrativas é a forma como elas estiveram relacionadas umas com as outras ao longo de todo o período analisado, partindo muitas vezes de referências comuns. É difícil estimar com certeza o momento de surgimento do tema da presença africana na América pré-colombiana na cultura afro-americana, mas foi possível perceber que esta ideia esteve presente pelo menos desde as primeiras décadas do século XX. Também foi possível verificar que, no início do século XX, a presença deste tema na cultura afro-

americana foi, até certo ponto, um reflexo de uma popularização mais ampla de determinadas ideias sobre a origem dos indígenas de maneira geral na cultura popular estadunidense. Após um século em que o tema da origem dos indígenas obteve grande atenção por parte dos acadêmicos, suscitando as mais diversas teorias, não é estranho que este tema também tenha tomado rumos próprios dentro da história afro-americana. Embora no século XX as ideias de grandes contatos e influências entre a América e outros continentes tenha perdido bastante espaço no ambiente acadêmico, isso não significou que o tema desapareceu totalmente. Como vimos, ao longo de todo o século XX houve uma literatura de teorias que, embora não representassem o entendimento da maioria dos acadêmicos, continuaram a sugerir a possibilidade de grandes migrações a partir do chamado Velho Mundo que teriam influenciado as culturas americanas em épocas pré-colombianas.

No século XX, o tema ainda ganhou um grande destaque em uma literatura não necessariamente acadêmica, mas voltada principalmente ao público mais amplo, incluindo uma vasta produção sobre continentes míticos, como Mu e Atlântida; autores com algum treinamento acadêmico que propuseram teorias controversas, mas que ganharam popularidade, como Thor Heyerdahl, Cyrus Gordon, Barry Fell e outros; até uma literatura mais extravagante, como as dos livros do escritor suíço Erik Von Daniken¹⁸². Além disso, O filme recém-estreado *Black Panther: Wakanda Forever* (2022) oferece um exemplo recente de como esta temática continua a inspirar uma ampla produção literária e artística, demonstrando a disseminação dessas ideias na cultura popular¹⁸³.

A complexidade de se analisar a presença de teorias sobre as origens dos indígenas na história afro-americana consiste, principalmente, na grande variedade de formas e contextos distintos em que se manifestou ao longo de mais de um século que esta pesquisa abrange. Obviamente, em todo o período analisado, este tema refletiu sentimentos comuns presentes na cultura afro-americana que oferecem ao historiador uma importante fonte para entender os diversos discursos sobre a identidade afro-americana. Esperamos ter demonstrado, ao longo

¹⁸² Autor suíço de obras como *Chariot of the Gods* (1968) (conhecido no Brasil pelo título “Eram os Deuses Astronautas?”), em que defendeu a hipótese de que extraterrestres teriam visitado o planeta Terra na Antiguidade, inspirando o desenvolvimento de civilizações ao redor de todo o mundo, inclusive na América pré-colombiana. Embora as teorias de Daniken sejam consideradas pseudocientíficas, as suas obras se tornaram *best-sellers* em muitos países, e o autor se tornou influente em meio às religiões ufo e o movimento *New Age*.

¹⁸³ O enredo do filme, que é uma continuação de *Black Panther* (2018), gira em torno das tensões entre a nação africana fictícia chamada Wakanda e uma civilização indígena americana que vive oculta sob os mares, chamada Talokan. A nação indígena subaquática, que em diversos pontos relembra teorias sobre indígenas atlantes, é liderada pelo príncipe Namor, retratado como o ser que teria dado origem às histórias das divindades Quetzalcoatl ou Kulkulkan, representando a figura da serpente emplumada presente em muitas culturas mesoamericanas.

deste trabalho, que estas teorias não são interessantes, do ponto de vista acadêmico, simplesmente por serem extravagantes ou exóticas, mas por estarem carregadas de significados em cada contexto em que se manifestaram. Quando notamos que algumas teorias, mesmo que há muito rejeitadas no meio acadêmico, continuam a despertar o interesse de intelectuais associados a diversas correntes de pensamento afro-americanas e até mesmo integrando discursos de movimentos religiosos, percebemos que este não é um assunto meramente marginal, mas é hoje uma parte da cultura afro-americana que merece a nossa atenção.

Para uma investigação satisfatória que levasse em conta os diversos contextos nos quais essas teorias estiveram presentes, optamos por dividir a dissertação em quatro capítulos, respeitando o distanciamento temporal entre as diversas manifestações do tema no âmbito da cultura afro-americana que analisamos ao longo da pesquisa. Ao mesmo tempo, tivemos de lidar com duas formas de discurso de naturezas significativamente diferentes: aqueles manifestados por intelectuais e acadêmicos negros e os que estiveram presentes de maneira mais generalizada na cultura afro-americana e em movimentos religiosos. Como buscamos demonstrar, ambas as formas de discursos representam diferentes esferas nas quais o tema da presença de povos africanos na América se manifestou simultaneamente e, muitas vezes, compartilhando os mesmos contextos históricos e culturais e se influenciando mutuamente, desde o início do século. Dessa forma, seria difícil estabelecer um recorte temporal ou temático que não levasse em conta o quadro geral da evolução deste tema na história afro-americana a partir do início do século XX. Acreditamos, portanto, que os objetivos desta pesquisa não se enquadrariam nem seriam plenamente realizados em uma análise mais restritiva.

No primeiro capítulo, buscamos apresentar como o desenvolvimento das pesquisas antropológicas sobre a cultura humana e os debates sobre os conceitos civilização e cultura tiveram repercussões importantes na forma como a África foi observada. Ocorreu no século XIX o surgimento de uma literatura chamada contribucionista, ou vindicacionista, na qual os afro-americanos buscaram defender que a África e seus povos tinham efetivamente uma história e haviam contribuído para a civilização. Esta abordagem contribucionista profundamente associada ao conceito de civilização do século XIX tornou-se futuramente um tema recorrente na literatura afrocentrista, ao mesmo tempo em que a historiografia na década de 1970 ainda mantinha abordagens bem problemáticas em relação ao continente africano e suas sociedades, como é possível observar no simpósio de 1974 da UNESCO sobre o

povoamento no Egito antigo. Por exemplo, Théophile Obenga (2013, p. 45), que participou do simpósio com Diop, afirmou que a grande questão em torno do revisionismo histórico seria contestar a visão do continente africano condensada na afirmação do filósofo alemão Friedrich Hegel, que afirmou: “O Egito [...] não pertence ao espírito africano.” (HEGEL, 2008, p. 88)

No segundo capítulo, buscamos demonstrar como, desde o início do século XX, ideias bem semelhantes sobre a origem dos indígenas e suas civilizações se manifestaram nas esferas da intelectualidade e da cultura popular afro-americana. Percebemos que a associação entre a origem dos indígenas e dos afro-americanos surgiu em duas formas de discursos entre os quais houve alguma tensão, ou seja, no Islam afro-americano e numa tradição intelectual que enxergava a presença do Islam na África e na população afro-americana muitas vezes de uma maneira negativa, ou “não-africana”. Esta tensão entre uma forma de “afrocentrismo” anti-islâmico e as diversas formas que a religião islâmica tomou entre a população afro-americana pôde ser observada já no início do século, mas se tornou mais evidente a partir da década de 1960. Entretanto, observamos que houve um encontro ambíguo entre estas duas formas de discurso, manifestado, por exemplo, na identificação com os mouros africanos e na defesa de que povos africanos teriam chegado no continente americano em épocas muito anteriores à chegada dos europeus. De um lado, para intelectuais negros desde o início do século, esta era uma questão de comprovar a presença e o direito à presença da população negra nos Estados Unidos em contextos de violência racial e segregação contra a população afro-americana, bem como uma questão de revelar a verdadeira história dos africanos na América, que teria sido apagada pela historiografia etnocêntrica europeia. Por outro lado, para grupos como o *Moorish Science* e a Nação do Islam este era um discurso associado à construção de uma identidade islâmica e uma nacionalidade “afro-asiática” que rejeitava, muitas vezes, uma associação mais ampla com a África não-islâmica. Em ambos os casos, estas formas de discurso em torno da presença africana na América refletem a busca e a luta da população afro-americana, em diversos âmbitos, por direitos de cidadania em contexto político historicamente marcado por políticas racistas de segregação e negação de direitos à população negra.

No terceiro capítulo, nos detemos especificamente na forma como o tema da presença africana na América pré-colombiana despertou um interesse crescente entre intelectuais associados ao afrocentrismo, em um contexto histórico de lutas nos Estados Unidos pela reforma e inclusão dos afro-americanos em instituições de ensino e pesquisa. Buscamos

demonstrar como, nesse contexto, a luta pela criação de espaços voltados para a intelectualidade afro-americana nas universidades, escolas e estabelecimentos educacionais propiciou a oportunidade para que este tema, já presente há décadas no pensamento afro-americano, pudesse se tornar uma pauta acadêmica. Percebemos que a introdução destas teorias no meio acadêmico e sua difusão entre intelectuais de diversos departamentos de *Black Studies* nas universidades estadunidenses, em especial em razão das obras do acadêmico guianês Ivan Gladstone Van Sertima, foi recebida com grande tensão por aqueles que representavam o *mainstream* acadêmico. Estas teorias, assim como outros conteúdos presentes na literatura afrocêntrica, geraram a publicação crescente de estudos sobre o afrocentrismo a partir da década de 1990 que manifestavam a tensão que se seguiu à criação dos departamentos de *Black Studies* e similares, assim como a emergência de diversas pautas acadêmicas ligadas à cultura afro-americana em universidades estadunidenses após a década de 1960. Citamos algumas destas obras críticas do afrocentrismo ao longo desta dissertação, como os artigos publicados por Gabriel Haslip Viera, Warren Barbour e Bernard Ortiz de Montellano, as obras publicadas por Mary Lefkowitz, assim como várias outras. Tratadas muitas vezes como teorias extravagantes e submetidas a intensas críticas em razão de algumas de suas deficiências, as teorias sobre a presença africana na América pré-colombiana foram frequentemente retratadas como formas exageradas de uma literatura vindicacionista recente ou a reabilitação de antigas teorias já desacreditadas no meio acadêmico. Em ambos os casos, houve uma desconsideração pelo quadro mais geral da evolução destas e outras teorias no pensamento afro-americano e a efetiva importância que este tema passou a obter com o passar do tempo, uma importância que extrapola a esfera intelectual e acadêmica, mas que reflete modos de pensar e discursos de identidade presentes na cultura afro-americana.

Reservamos o quarto capítulo para mostrar como o tema da origem dos indígenas e da presença de povos africanos na América desde tempos remotos se expandiu efetivamente na cultura afro-americana, presente em discursos religiosos, políticos e enunciados até mesmo por rappers estadunidenses. Neste capítulo buscamos mostrar também que houve um verdadeiro encontro entre as diversas formas pelas quais o tema esteve presente na cultura afro-americana até a segunda metade do século XX. Como vimos ao longo de toda a dissertação, Van Sertima continuou sendo uma figura central no que diz respeito a essas teorias. As obras acadêmicas do autor, mesmo que desconsideradas por grande parte da academia, tornaram-se o principal meio pelo qual foram veiculadas essas teorias ao público não-acadêmico. Por outro lado, estas teorias encontraram ecos poderosos em discursos

similares que vinham se desenvolvendo de maneira própria entre grupos religiosos alternativos, como o *Nuwaubian Yamassee*, *Washitaw de Dugdahmoundyah*, a Nação do Islam e o *Five Percenters*. Vimos que estas teorias passaram a fundamentar a ideia crescente entre alguns desses grupos de que estes seriam, na verdade, nações indígenas soberanas dentro do território que hoje compõe os Estados Unidos. Embora as figuras de líderes de movimentos religiosos, como Noble Drew Ali, Elijah Muhammad, Malachi Z. York e Verdiacee Goston tenham contribuído bastante para a difusão destes discursos e estejam presentes em nossa pesquisa como as principais fontes a que recorreremos para entender a presença deste tema na cultura afro-americana, é importante ressaltar que este tema manteve e ainda mantém uma vitalidade que continua ainda nos dias atuais. À semelhança de como muitas nações indígenas fizeram desde o início do século passado, estes grupos passaram a requerer direitos de soberania e de posse de determinados territórios diante do governo federal estadunidense, algo que ainda continua nos dias de hoje. As reivindicações de que estes grupos seriam descendentes dos primeiros ocupantes de vários locais das Américas, especialmente da América do Norte, encontraram apoio em discursos acadêmicos de uma literatura acadêmica de natureza vindicacionista, composta pelas obras de Van Sertima e diversos outros autores, que atribuía a povos africanos a criação de civilizações antigas nas Américas. Isso se deu principalmente pelo valor evidenciário que esta literatura acadêmica fornecia para estes grupos e suas reivindicações.

Van Sertima, assim como outros diversos autores ao longo do século XX fizeram, não estava apresentando algo totalmente novo. A ideia de que povos africanos pudessem ter chegado ao continente americano e pudessem ter alguma relação com algumas das civilizações pré-colombianas mais conhecidas era uma ideia já proposta por intelectuais do século XIX que não tinham nenhum compromisso com reivindicações raciais. Tais teorias tiveram evidentes implicações e aplicabilidades para intelectuais negros que buscavam contestar visões etnocêntricas europeias sobre a África e os africanos. Entretanto, isso não significa dizer que estas ideias surgiram a partir desta literatura do século XIX, mas simplesmente que estas ideias, que não é possível determinar com absoluta certeza a sua origem, desenvolveram-se em reação a visões etnocêntricas que permearam as Ciências Humanas e possuíam implicações negativas que refletiam na vida da população negra.

Terminamos esta dissertação reforçando que o nosso objetivo não foi determinar se, de fato, povos africanos chegaram ou não ao continente americano, pois esta tarefa foge do escopo de nossa pesquisa e exigiria uma investigação de caráter completamente diferente do

que foi empregado aqui. Focamos naquilo que consideramos de real importância em todas as narrativas que analisamos, que é a formação de discursos sobre a identidade afro-americana em torno do tema da origem dos indígenas e de suas civilizações ao longo do século XX e até os nossos dias. Este é um caminho entre diversos outros possíveis de estudo da história do pensamento afro-americano. Em nossa visão, esta abordagem é muito mais produtiva do que determinar a cor dos antigos Olmecas, ou quem de fato teria “descoberto” a América. Assim, concluímos que o estudo de determinados temas na história do pensamento afro-americano, como o da origem dos indígenas e de suas civilizações, pode nos oferecer muitas pistas sobre a relação destes discursos com a formação de discursos sobre a identidade afro-americana e os dilemas que envolveram a integração da população negra nos Estados Unidos.

REFERÊNCIAS

Fontes:

ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las Indias**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc571b4>. Acesso em: 01 de maio de 2022.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. Gente del país del hule. In.: **Universidad de México**, v. 10, n. 3, 1955. pp. 1-17. Disponível em: http://132.247.1.5/revista/revistaum/ojs_rum/index.php/rum/article/view/6566. Acesso em: 15 de setembro de 2019.

AL HAADI AL MAHDI, As Sayyid Issa. **The Paleman**. Brooklyn: Original Tents of Kedar, 1990.

ALI, Drew. **The Holy Koran of the Moorish Science Temple of America: circle 7**. The Moorish Science Temple of America, 1927 Disponível em: www.loc.gov/item/2018662631/. Acesso em: 20 de jan de 2022

AMEXEM. **Africans in America: Debunking the New World Myth**. Youtube. Publicado pelo canal Amexem. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VQjASuZYH4I&t=107s>. Acesso em: 19 nov 2022.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: A teoria de mudança social**. Tradução: Ana Monteiro-Ferrera, Ama Mizani e Ana Lucia. Afrocentricity, 2014.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**. Tradução de Renato Nogueira Jr. Afrocentricidade: Espaço dedicado a reunir material sobre a afrocentricidade em português, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2KBtYpW>. Acesso em: 20 de jan de 2022.

BAMBAATAA, Afrika. **We Spoke to Afrika Bambaataa About Hip Hop, Afrofuturism and 'Bewitched'**. Entrevista concedida ao portal Vice. 28 nov 2014. Disponível em: <https://www.vice.com/da/article/5gkegn/afrika-bambaataa-interview-js-rafaeli-222>. Acesso em: 22 dez 2022

BREITMAN, George. (ed.) **Malcolm X speaks: Selected speeches and statements**. Grove Press, 1990.

CASTRO, Celso. **Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição**: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2016.

COLÓN, Cristóbal, et al. **Relaciones y cartas de Cristóbal Colón**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Madrid: Biblioteca Nacional, 2006. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdj5b9>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2020.

CRESQUES, Abraham. **Atlas de cartes marines**, dit [Atlas catalan]. Cresques, Abraham (1325-1387). Bibliothèque nationale de France (BnF). 1375. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n/f7.item>. Acesso em: 19 nov 2022.

DARWIN, Charles. **A origem do homem e a seleção sexual**. Tradução de Attilio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1974.

DIAGNE, Pathé. **Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492):** à la rencontre de Tarana ou l'Amérique. Editions L'Harmattan, 2014.

DIAGNE, Pathé. **LA REVOLUTION RAMAKUSHI** – Ou l'archeologie linguistique et culturelle de la prehistoire spirituelle et intellectuelle de l'humanité. Editions L'Harmattan, 2006.

DIAGNE, Pathé. **Tarana ou l'Amérique précolombienne:** un continent africain. Editions L'Harmattan, 2010.

DIAWARA, Gaoussou. **Abubakari II:** explorateur mandingue. Paris: L'Harmattan y La Sahélienne, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. A origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, G. (Org). **História Geral da África:** A África antiga. São Paulo: Cortez/Brasília: UNESCO, 2011.

DIOP, Cheikh Anta. **The African origin of civilization:** Myth or reality. Chicago Review Press, 1989.

DIOP, Cheikh Anta. **L'Antiquité africaine par l'image.** Dakar: IFAN, 1976.

DIOP, Cheikh Anta. **Civilization or Barbarism:** an authentic anthropology. New York: Lawrence Hill, 1991.

DIOP, Cheikh Anta. **Precolonial Black Africa:** A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa, From Antiquity to the Formation of Modern States. Westport, Conn.: L. Hill, 1987.

DIXON, Roland B. Africa and the Discovery of America. Volume 1. Philadelphia, Pa: Innes & Sons, 1920. Resenha. In.: **American Anthropologist**, volume 22, issue 2. 1920.

DIXON, Roland Burrage, 1875-1934. **Letter from Roland B. Dixon to W. E. B. Du Bois**, January 18, 1923. W. E. B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries, 1923.

DRAKE, John Gibbs St. Clair. **Black folk here and there:** An essay in history and anthropology. 3. ed. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California, 1991. Vol. 1.

EL-BEY, Verdiacee "Tiari" Washitaw-Turner Goston. **Return of the Ancient Ones.** The True History Uncovered Of The Washitaw De Dugdahmoundyah Empire/The Washitaw File. Washitaw Publishing Company. 1993.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**, 48a ed. Global Editora, v. 1933, 2003.

GOBINEAU, Arthur de. **Inequality of human races.** William Heinemann, London, 1915.

HARDING, Vincent. History: White, Negro, and Black. In: **Southern Exposure.** Vol. 1, n° 3-4, 1974, pp. 51-62.

HAMIDULLAH, Muhammad. L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomb. In: **Présence Africaine**, n° 18/19, 1958, pp. 173-183.

HEGEL, G. W. Friedrich. **Filosofia da História.** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HGM, General Directorate of Mapping – Harita Genel Müdürlüğü. **Map Of Piri Reis (Historical)** Ministry of National Defense. Republic of Türkiye. Disponível em: <https://www.harita.gov.tr/urun/piri-reis-haritasi-tarihi/226>. Acesso em: 23 dez 2022.

HORNSBY, A. **Molefi Kete Asante/Arthur Lee Smith Jr. (1942-)**. Disponível em: BlackPast.org. <https://www.blackpast.org/african-american-history/asante-molefi-kete-arthur-lee-smith-jr-1942-2/>. Acesso em: 22 ago 2022. 2007.

HOOKS, Bell. **We real cool: Black men and masculinity**. New york: Routledge, 2004.

HOUSTON, Drusilla. Dunjee. **Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire**. Oklahoma City: Universal Publishing Company, 1926.

INAH, Instituto Nacional de Antropología e História. **Cabeza Colosal 6**. Archivo Digital MNA. Disponível em: https://lugares.inah.gob.mx/es/zonas-arqueologicas/zonas/piezas/7519-7519-cabeza-colosal-6.html?lugar_id=1877. Acesso em: 22 ago 2022.

ISLAM, True. **The Book of God: An Encyclopedia of Proof that the Black Man is God**". Atlanta: All in All Publishing. 1999

JAMES, George G. M. **Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy**. African American Images, 2001.

KRS-ONE – Topic. **Invader**. YouTube. Publicado pelo canal: KRS-ONE – Topic. 2020. Disponível em: <https://music.youtube.com/watch?v=4mP8ekHdVyk>. Acesso em: 22 dez 2022.

LAWRENCE, Harold G. African Explorers of the New World. In: **The Crisis**, Jun-Jul 1962, pp. 321-332.

LAWRENCE, Harold. Mandingo Voyages across the Atlantic. In: VAN SERTIMA, Ivan (Ed.). **African presence in early America**. Transaction Publishers, 1992. pp. 169-214.

LEFKOWITZ, Mary. **Not Out Of Africa: How “Afrocentrism” Became An Excuse To Teach Myth As History**. Basic Books, 1996.

LIBRARY of Congress. **Ancient Indian burial mounds**. Moundsville, W.Va. Great Mound at Grave Creek. , 1848. Photograph. <https://www.loc.gov/item/2004679658/>.

LIBRARY of Congress. **Mummy, Ramses II**. Library of Congress Prints and Photographs Division. Washington, D.C. [entre 1898 e 1946]. Disponível em: <https://hdl.loc.gov/loc.pnp/matpc.07400>. Acesso em: 22 dez 2022.

MUHAMMAD, Wesley. **Essays on Islam, Africa and Afrocentricity**. A-Team Publishing, 2012.

MUHAMMAD, Elijah. **Message to the Blackman in America**. Chicago: Muhammad's Temple No. 2. 1965

MUHAMMAD, Elijah. **YAKUB (Jacob): The Father of Mankind**. Smashwords Edition. 2002

MUHAMMAD, Tynnetta. **The Time of Truth Has Come While Falsehood Vanishes**. The Final Call. JUL 23, 2009. Disponível em: https://www.finalcall.com/artman/publish/Columns_4/The_Time_of_Truth_Has_Come_While_Falsehood_Vanishes_Though_the_Guilty_are_Adverse.shtml. Acesso em: 19 nov 2022.

MUHAMMAD, Tynnetta. **MXODUS Tours and the African Diaspora in Mexico**. The Final Call. SEP 9, 2007. Disponível em: https://www.finalcall.com/artman/publish/Columns_4/MXODUS_Tours_and_the_African_Diaspora_in_Mexico_3884.shtml. Acesso em: 19 nov 2022.

NATION OF ISLAM. **WARNING: Do Not Take the Experimental COVID-19 Vaccine**. Disponível em: <https://www.noi.org/vaccine/>. Acesso em: 20 de jan de 2022.

NYPL, The New York Public Library. General Research Division, The New York Public Library. **"Stone tower with three floors"** The New York Public Library Digital Collections. 1822. Disponível em: <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47db-11fb-a3d9-e040-e00a18064a99> Acesso em: 22 dez 2022.

NYPL, The New York Public Library. Schomburg Center for Research in Black Culture, Photographs and Prints Division. **Members of the Moorish Science Temple of America during annual gathering.** The New York Public Library Digital Collections. 1928. Disponível em: <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47de-1a2a-a3d9-e040-e00a18064a99> Acesso em: 22 dez 2022.

OBENGA, Théophile. **L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie: histoire interculturelle dans l'antiquité, aux sources égyptiennes de la philosophie grecque**, Paris: L'Harmattan, 2005.

OBENGA, Théophile. **O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista.** 1 ed. Luanda: Edições Pedagogo, Lda. / Edições Mulemba, 2013.

OLDHAM, H. Yule. A Pre-Columbian Discovery of America. **The Geographical Journal**, v. 5, n. 3, p. 221-233, 1895.

PIMIANTA-BEY, Jose Vittorio. **Othello's Children in the "New World": Moorish History & Identity In The African American Experience.** AuthorHouse, 2002.

RASHEED, Kameelah Janan. Nationality Card. **Mapping The Spirit**, 8 Jun. 2017, Web. Disponível em: <https://www.mappingthespirit.com/stories/msta/nationalitycard>. Acesso em 16 dez 2022.

SMITH, G. Elliot. The Influence of Ancient Egyptian Civilization in the East and in America. In: **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 3, n. 1, p. 48-77, 1916.

SMITHSONIAN. Collection of the Smithsonian National Museum of African American History and Culture. **Prophet Noble Drew Ali**, 1886 - 1929. Photograph By Jones, R. D. 1925. Disponível em: https://nmaahc.si.edu/object/nmaahc_2012.46.45. Acesso em: 22 dez 2022.

TASNIM News Agency. **American Black Rights Activist Malcolm X.** 2016. Disponível em: <https://www.tasnimnews.com/en/media/2016/02/20/1006635/american-black-rights-activist-malcolm-x>. Acesso em : 22 dez 2022.

THACHER, John Boyd. **Christopher Columbus: His Life, His Work, His Remains.** Vol 2. New York: Knickerbocker Press, 1903.

UNESCO: **Symposium on the Peopling of Ancient Egypt and the Deciphering of Meroitic Script** (1974 : Cairo, Egypt). Paris: Unesco, 1978

VAN SERTIMA, Ivan (Ed.). **African presence in early America.** Transaction Publishers, 1992. pp. 169-214..

VAN SERTIMA, Ivan. **Early America Revisited.** Transaction Publishers, 1998.

VAN SERTIMA, Ivan (Ed.). **The golden age of the Moor.** Transaction Publishers, 1992.

VAN SERTIMA, Ivan. **They Came Before Columbus.** The African presence in ancient America. New York: Random House, 2003.

VILADESTES, Mercia de. **Carte marine de l'océan Atlantique Nord-Est, de la mer Méditerranée, de la mer Noire, de la mer Rouge, d'une partie de la mer Caspienne, du golfe Persique et de la mer Baltique** / Mecia de Viladestes me fecit in anno MCCCCXIII.

Mecia de Viladestes (13.-14.). Bibliothèque nationale de France (BnF). 1413. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55007074s?rk=21459;2>. Acesso em 19 nov 2022.

WALKER, David and ROYSTER, Paul (ed.) **Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, ...** (Boston, 1830). Zea E-Books in American Studies. Book 15. Disponível em: <https://digitalcommons.unl.edu/zeaamericanstudies/15/>. Acesso em: 31 mar 2022.

WIENER, Leo. **Africa and the Discovery of America**. 2 vols. Philadelphia, Pa., Innes & Sons, 1920-22.

WILLIAMS, Chancellor. **The Destruction of Black Civilization**. Third World Press, 1974.

WORLDBEAT Cultural Center. **Recorded Livestream: African Presence In Latin America featuring Runoko Rashidi**. YouTube. Publicado pelo canal: WorldBeat Productions, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OunEH99oBY0>. Acesso em: 19 nov 2022.

YORK, Malachi Z. **El Katub Shil el Mawut (The Book of the Dead): Coming Forth by Day**. Eatonton: Holy Tabernacle Ministries, s.d. [199?].

YORK-EL, Malachi Z. (Dwight D. York) **The Constitution of U.N.N.M.: "The United Nuwaubian Nation of Moors."** Milledgeville, Ga.: Yamassee Tribe of Native Americans, Seminole, Creek, Shushuni, Washita Mound Builders, 1992.

YORK, Malachi Z. **The Holy Tablets**. Eatonton: Holy Tabernacle Ministries, s.d. [1996].

Bibliografia:

ABDAT, Fathie Ali. Before the fez: The life and times of Drew Ali, 1886-1924. **Journal of race, ethnicity and religion**, v. 5, n. 8, 2014.

ALMEIDA, João Ferreira. **Bíblia sagrada**: Almeida revista e atualizada. 2a ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Dale. Warren T.D. Barbour, 76, innovative archaeologist. In: **The Buffalo News**. Disponível em: https://buffalonews.com/news/local/warren-t-d-barbour-76-innovative-archaeologist/article_f61a5a34-001b-572e-b2ea-c04fc452d7bf.html. Acesso em: 22 ago 2022. 2020.

ANDERSON, Davi S. Black Olmecs and White Egyptians: A Parable for Professional Archaeological, Responses to Pseudoarchaeology. In: CARD, Jeb J.; ANDERSON, David S. (ed.). **Lost City, Found Pyramid**: Understanding Alternative Archaeologies and Pseudoscientific Practices. University of Alabama Press, 2016.

BALABANOVA, Svetlana et al. First identification of drugs in Egyptian mummies. **Naturwissenschaften**, 79: 358. 1992.

BARBOSA, Muryatan S. **A razão africana**: breve história do pensamento africano contemporâneo. Todavia, 2020.

- BASTOS, Elide Rugai. Etnias e culturas na obra gilbertiana: o negro. In.: **Ciência & Trópico**, v. 16, 1988.
- BLASCO, Xabier Puigserver; MORAL, Eric Garcia. Abubakari II. El emperador que partió sobre el mar. La llegada del Imperio de Mali a América, a debate. In: **Construcción social y cultural del poder en las Américas**. Universitat de Barcelona, 2015. p. 48-60.
- BOAS, Franz. **Cuestiones fundamentales de Antropología cultural**. Tradução de Susana W. de Ferdkin. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1964
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Textos selecionados, apresentação e tradução: Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BOURBOURG, Charles Étienne Brasseur de. **S'il existe des sources de l'histoire primitive du Mexique dans les monuments égyptiens et de l'histoire primitive de l'ancien monde dans les monuments américains?**. Paris: Maison Neuve, 1864.
- BUCKLAND, Paul Christopher; PANAGIOTAKOPULU, Eva. Rameses II and the tobacco beetle. In: **Antiquity**, 2001, 75.289: 549-556.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Sete olhares sobre a Antiguidade**. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- CASTRO, Celso. Introdução. In.: BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Textos selecionados, apresentação e tradução: Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- COHN, D'Vera. **How U.S. immigration laws and rules have changed through history**. Pew Research Center, 2015. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/09/30/how-u-s-immigration-laws-and-rules-have-changed-through-history/>. Acesso em: 24 jan 2022.
- COOK, Karoline P. **Forbidden Passages**. University of Pennsylvania Press, 2016.
- CROSBY, Alfred W. **The Columbian exchange: biological and cultural consequences of 1492**. Greenwood Publishing Group, 2003.
- DANIEL, Glyn. **The Idea of Prehistory**. Cleveland: World Publishing Co., 1963.
- DEW, Spencer. **The Aliites: Race and Law in the Religions of Noble Drew Ali**. University of Chicago Press, 2019.
- DIOUF, Sylviane A. **Servants of Allah**. New York University Press, 2013.
- DOMINGUES, Petrônio. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. **História** (São Paulo), v. 30, p. 401-419, 2011.
- FARIAS, P. F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. In: **Afro-Ásia**, n. 29-30, 2003.
- FOUCAULT, Michel. Genealogia e poder. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 167-171.
- FOSTER, Kevin Michael. Vindicationist Politics: A Foundation and Point of Departure for an African Diaspora Studies Program. In: **Transforming Anthropology**, v. 6, n. 1-2, p. 2-9, 1997.
- GARDELL, Mattias. **In the name of Elijah Muhammad: Louis Farrakhan and the nation of Islam**. Duke University Press, 1996.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUEDJ, Pauline. “Des Afro-Asiatiques” et des “Africains”. Islam et afrocentrisme aux États-Unis. **Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales**, 2003.

GUEDJ, Pauline. «A Nation within Nations»: nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis. Civilisations. **Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines**, n. 51, p. 23-38, 2004.

GUEDJ, Pauline. The Transnationalization of the Akan religion: Religion and Identity among the US African American community. **Religions**, v. 6, n. 1, p. 24-39, 2015.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003. pp. 25-50.

HASLIP-VIERA, Gabriel. Afrocentrism and the Peopling of the Americas. In: **Ethnic Studies Review**, nº 19.2-3, 1996, pp. 129-140.

HOWE, Stephen. **Afrocentrism**: Mythical pasts and imagined homes. Verso, 1999.

JACKSON, Sherman A. Black Orientalism. In: **Black Routes to Islam**. Palgrave Macmillan, New York, 2009. p. 33-47.

JOYCE, Patrick. The end of social history?. **Social History**, v. 20, n. 1, p. 73-91, 1995.

KALIL, Luis Guilherme Assis. **Filhos de Adão**: análise das hipóteses sobre a chegada dos seres humanos ao Novo Mundo (séculos XVI e XIX). 2015.

KNIGHT, Michael Muhammad. **Metaphysical Africa**: Truth and Blackness in the Ansaru Allah Community. Penn State University Press, 2020.

LEWIS, Bernard. **Race and slavery in the Middle East**: an historical enquiry. Oxford University Press, USA, 1992.

MARABLE, Manning. Beyond racial identity politics: Towards a liberation theory for multicultural democracy. **Race & Class**, v. 35, n. 1, p. 113-130, 1993.

MARCONDES DE SOUZA, Thomaz Oscar. Um suposto descobrimento do Brasil antes 1448. **Revista de História**, v. 25, n. 52, p. 439-448, 1962.

MOHAMED, Besheer; DIAMANT, Jeff. **Black Muslims account for a fifth of all U.S. Muslims, and about half are converts to Islam**. Pew Research Center, 2019. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/01/17/black-muslims-account-for-a-fifth-of-all-u-s-muslims-and-about-half-are-converts-to-islam/>. Acesso em: 20 de jan de 2020

MOSES, Wilson Jeremiah. **The golden age of Black nationalism, 1850-1925**. Oxford University Press on Demand, 1988.

MOSES, Wilson Jeremiah. **Afrotopia**: The roots of African American popular history. Cambridge University Press, 1998.

NIANE, Djibril Tamsir. **História Geral da África IV – África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO. 2010.

NURUDDIN, Yusuf. Ancient black astronauts and extraterrestrial Jihads: Islamic science fiction as urban mythology. **Socialism and Democracy**, v. 20, n. 3, p. 127-165, 2006.

- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard R. Melanin, afrocentricity, and pseudoscience. **American Journal of Physical Anthropology**, v. 36, n. S17, p. 33-58, 1993.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard; HASLIP-VIERA, Gabriel; BARBOUR, Warren. Robbing Native American Cultures: Van Sertima's Afrocentricity and the Olmecs. In: **Current Anthropology**, 1997a, 38.3: 419-441.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard; HASLIP-VIERA, Gabriel; BARBOUR, Warren. They were not here before Columbus: Afrocentric Hyperdiffusionism in the 1990s. In: **Ethnohistory**, 1997b, 199-234.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard R. Early America Revisited. Resenha. In: **Latin American Antiquity**, nº 11.2, 2000, pp. 195-196.
- PEW RESEARCH CENTER. **Mapping the Global Muslim Population**. Out, v. 7, p. 2009, 2009.
- POLIAKOV, Leon. **The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe**, trans. Edmund Howard, London: Chatto & Windus, 1974.
- REINHARDT, Thomas. Who's Afraid of Afrocentrists? Counter Histories, Political Correctness and the Critics' Silence. In: **Revista Antropológicas**, n. 2, p. 83-99, 2011.
- RILEY, Carroll L. et al. (Ed.). **Man across the sea: problems of pre-Columbian contacts**. University of Texas Press, 1971.
- ROJAS, Fabio. **From black power to black studies: How a radical social movement became an academic discipline**. JHU Press, 2007.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**. o Oriente como invenção do Ocidente. 1ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SCHOBINGER, Juan. Mediterraneos, semitas, celtas y vikingos en América. Ojeada sobre algunas modernas expresiones de hiperdifusionismo transatlántico. In: **Anales de arqueología y etnología**. 1977. p. 25-73.
- SCHOBINGER, Juan. **¿Vikingos o extraterrestres?: Estudio crítico de algunas teorías recientes sobre el origen y desarrollo de las culturas precolombinas**. Crea, 1982.
- TAYLOR, Herbert C. Vinland and the Way Thither. In: RILEY, Carroll L. et al. (Ed.). **Man across the sea: problems of pre-Columbian contacts**. University of Texas Press, 1971. Cap. 11.
- TRIGGER, Bruce G. **A History of Archaeological Thought**, 2a ed. 2009.
- WILSON, Peter Lamborn. **Sacred drift: Essays on the margins of Islam**. City Lights Books, 1993.
- WILKINS, David E. **American Indian politics and the American political system**. 2a ed. Rowman & Littlefield, 2006.
- WILKINS, David E. African Americans and Aboriginal Peoples: Similarities and Differences in Historical Experiences. In: **Cornell Law Review** 90, no. 2 (Jan 2005): 515-530.
- WILMS, Stephanie A. Shadow and Substance: Photography, Freemasonry, and the Moorish Science Temple of America In: **The Journal of African American History**. vol 101, issue 1-2, 2016.

