

**UFRRJ**

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

**DISSERTAÇÃO**

**Ecos do Nilo: o pan-africanismo e a herança do Egito  
faraônico no universo simbólico judaico cristão da  
literatura afrocêntrica do século XX.**

**Gabriel Vieira Sales**

**2025**



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

**ECOS DO NILO: O PAN-AFRICANISMO E A HERANÇA DO EGITO  
FARAÔNICO NO UNIVERSO SIMBÓLICO JUDAICO CRISTÃO DA  
LITERATURA AFROCÊNTRICA DO SÉCULO XX.**

**GABRIEL VIEIRA SALES**

*Sob a orientação do Professor*

**Dr. Marcos José de Araújo Caldas**

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

*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*

Seropédica, RJ

Junho de 2025

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

**GABRIEL VIEIRA SALES**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, área de Concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 02/06/2025

---

Marcos José de Araújo Caldas. Dr. UFRRJ  
(Orientador)

---

Ana Gabriela Saba de Alvarenga. Dra. UFRRJ

---

Camila Daniel. Dra. UFRRJ

---

Frederico Antônio Ferreira. Dr. Examinador Externo à Instituição

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

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

S163e Sales, Gabriel Vieira, 1997-  
Ecos do Nilo: o pan-africanismo e a herança do  
Egito faraônico no universo simbólico judaico cristão  
da literatura afrocêntrica do século XX. / Gabriel  
Vieira Sales. - Seropédica, 2025.  
157 f.: il.

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.  
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio  
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2025.

1. Pan-africanismo. 2. Présence Africaine. 3.  
Antigo Egito. I. Caldas, Marcos José de Araújo, 1969  
, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de  
Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História III.  
Título.



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



**TERMO Nº 453 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)**

**Nº do Protocolo: 23083.030594/2025-72**

**Seropédica-RJ, 13 de junho de 2025.**

Nome do(a) discente: GABRIEL VIEIRA SALES

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 : 02 de junho de 2025

Banca Examinadora:

**Dra. ANA GABRIELA SABA DE ALVARENGA, OUTRO** Examinadora Externa à Instituição

**Dra. CAMILA DANIEL, UFRRJ** Examinadora Externa à Instituição

**Dr. FREDERICO ANTONIO FERREIRA, OUTRO** Examinador Externo à Instituição

**Dr. MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS, UFRRJ** Presidente

*(Assinado digitalmente em 13/06/2025 17:09 )*

CAMILA DANIEL  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DeptCAdmS (12.28.01.00.00.16)  
Matrícula: 2682428

*(Assinado digitalmente em 16/06/2025 08:33 )*

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

*(Assinado digitalmente em 13/06/2025 07:51 )*

ANA GABRIELA SABA DE ALVARENGA  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 110.410.827-54

*(Assinado digitalmente em 13/06/2025 09:32 )*

FREDERICO ANTONIO FERREIRA  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 886.095.371-53

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **453**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **13/06/2025** e o código de verificação: **78ea0f5026**

Mas de quando em quando me concedam –  
supondo que existam protetoras celestes,  
além do bem e do mal – uma visão,  
concedam-me apenas uma visão, de algo  
perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente,  
triunfante, no qual ainda haja o que temer!  
De um homem que justifique o homem, de  
um acaso feliz do homem, complementar e  
redentor, em virtude do qual possamos  
manter *a fé no homem!*

Friedrich Nietzsche

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha mãe e a meu pai, Paula Serra do Amaral Vieira e Francisco Alves Sales, pois deram todo o suporte necessário para a realização desta dissertação. Sem eles, nada disso teria sido possível. Agradeço à minha companheira de vida, Thamíres Fernandes Nascimento, que teve a paciência de me ouvir e dialogar sobre tudo o que escrevi. Agradeço a companhia do meu amado e eterno amigo, Woddy, que me acompanhou fielmente em todas as madrugadas que estive acordado, redigindo essa dissertação. Agradeço ao meu orientador da época da graduação, Alain Pascal Kaly, pela sua dedicação em me apoiar e me introduzir às leituras e fontes de seu país. Por fim, agradeço imensamente ao meu orientador desta dissertação, Marcos José de Araújo Caldas, pela incrível dedicação e consideração que teve pelo nosso trabalho durante toda essa trajetória. Sem as suas indicações, essa dissertação também não poderia ter sido possível.

## RESUMO

SALES, Gabriel Vieira. **Ecos do Nilo: pan-africanismo e a herança do Egito Faraônico no universo simbólico judaico-cristão (1947-1999)**. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

Esta pesquisa tem por objetivo analisar o tema das contribuições do Egito Antigo para o mundo moderno, em especial as de natureza religiosa. A partir de 1955, as teses e a publicação do livro *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*, do historiador, filósofo, linguista e físico senegalês, Cheikh Anta Diop, influenciaram diversos autores africanos - que mais tarde serão chamados ou se autointitularão como pan-africanistas, egitocêntricos, afrocêntricos ou vindicacionistas -, defendendo que o Egito Faraônico era uma nação negra e que disseminou seu imaginário religioso, como um farol, por todo o mundo antigo. As ideias de Diop criaram novo paradigma entre os intelectuais pan-africanos do pós-guerra, conhecido como pensamento diopiano, e continua sendo até hoje uma das principais linhas de pensamento estudadas pelos historiadores que pensam as contribuições do Egito Faraônico para o restante do mundo, assim como a sua origem racial e as suas relações com o restante da África. Um dos temas que ganhou grande interesse de historiadores, como Diop e seus sucessores, e justamente aquele que se pretende analisar aqui é o da origem dos costumes, símbolos e preceitos religiosos do universo judaico-cristão. Buscarei demonstrar que esse tema é particularmente especial ao pensamento dos historiadores analisados, pois está ligado a uma cadeia de relações particularmente importantes a tal pensamento, devido à forma como o mundo ocidental, principalmente desde o século XIX, debateu questões relativas à legitimidade cultural, científica e intelectual dos povos africanos. Concluímos que as questões relativas à origem do universo simbólico judaico-cristão despertam o interesse de historiadores, como Diop e seus sucessores, pois estes entendiam que, na sociedade em que viviam, a possibilidade de ser compreendido como a origem do universo simbólico judaico-cristão poderia significar ter um local de fala privilegiado e capaz de privilegiar.

Palavras-chave: pan-africanismo; Antigo Egito; *Présence Africaine*.



## ABSTRACT

SALES, Gabriel Vieira. **Ecos do Nilo: pan-africanismo e a herança do Egito Faraônico no universo simbólico judaico-cristão (1947-1999)**. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2024.

This research analyzes the contributions of Ancient Egypt to the modern world, with a particular focus on its religious influence. Beginning in 1955, with the publication of *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* by Senegalese historian, philosopher, linguist, and physicist Cheikh Anta Diop, various African intellectuals—later identified as Pan-Africanists, Egyptocentrists, Afrocentrists, or Vindicationists—began to argue that Pharaonic Egypt was a Black civilization that profoundly shaped the religious imagination of the ancient world. Diop's theses inaugurated a new paradigm within post-war Pan-African thought, giving rise to what became known as Diopian thought. To this day, this paradigm remains central to historians studying the contributions of Pharaonic Egypt to other civilizations, its racial origins, and its relationships with the rest of the African continent. Among the topics that most captivated Diop and his successors is the relationship between Egypt and the Judeo-Christian symbolic universe. This research demonstrates that this interest extends beyond a mere search for historical connections; it reflects a broader epistemological dispute. Since the 19th century, the cultural, scientific, and intellectual legitimacy of African peoples has been a recurring theme in Western thought. Within this context, the claim that Egypt served as the matrix of the Judeo-Christian religious imagination represents, for Pan-African intellectuals, a means of repositioning Africa within universal history, granting it a central status and a privileged voice.

Keywords: Pan-Africanism; Ancient Egypt; *Présence Africaine*.

## LISTA DE ABREVIACES

P. A. *Présence Africaine*

B. J. Bíblia de Jerusalém

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 – Os prisioneiros de Abu Simbel . . . . .	61
Figura 2 – Escultura sem nomenclatura (hoje em posse do Museu Britânico) . . . . .	62

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Aparições do termo hebraico em questão na B. J. . . . . .	74
Tabela 2 – Nomes do Antigo Testamento propostos por Darkwah . . . . .	77
Tabela 3 – Pronúncia dos nomes propostos por Darkwah . . . . .	88

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I – OBJETIVOS, PROBLEMA, HIPÓTESE, METODOLOGIA E FONTES .....</b>	<b>3</b>
1.1. O debate .....	3
1.2. Os problemas, hipóteses e objetivos .....	9
1.3. Metodologia e fontes .....	13
<b>CAPÍTULO II – PAN-AFRICANISMO: <i>PRÉSENCE AFRICAINE</i> E O I E II CONGRESSO DOS ARTISTAS E ESCRITOS NEGROS .....</b>	<b>17</b>
2.1. Uma breve contextualização .....	18
2.2. A revista <i>Présence Africaine</i> .....	21
2.3. O I e II Congresso dos Artistas e Escritores Negros .....	34
2.4. Conceitos .....	45
2.5. Conclusão parcial .....	48
<b>CAPÍTULO III – O EGITO, BERÇO CULTURAL DA ANTIGUIDADE .....</b>	<b>55</b>
3.1. Uma breve contextualização .....	55
3.2. Cheikh Anta Diop e a origem africana da civilização .....	56
3.3. Nana Banchie Darkwah e os africanos que escreveram a Bíblia .....	72
3.4. Conclusão parcial .....	91
<b>CAPÍTULO IV – SOB A ÓTICA OCIDENTAL .....</b>	<b>103</b>
4.1. Imaginando comunidades .....	104
4.2. O racismo pan-africanista .....	109
4.3. Olhando para a Antiguidade .....	114
<b>CAPÍTULO V – CONCLUSÃO .....</b>	<b>125</b>
5.1. Uma breve introdução .....	125
5.2. Conclusão final .....	136
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>149</b>
Fontes .....	149
Bibliografia de apoio .....	150

## INTRODUÇÃO

A escrita da história sempre foi um campo de disputas, no qual diferentes grupos reivindicam a legitimidade para narrar o passado segundo suas próprias perspectivas, interesses e contextos históricos. A historiografia, longe de ser um empreendimento neutro, reflete as dinâmicas de poder que estruturam a produção do conhecimento e delimitam quais narrativas são reconhecidas como legítimas e quais são marginalizadas. Este trabalho se insere nesse debate, ao analisar o pan-africanismo como um projeto intelectual e político que buscou ressignificar a história da África e seu papel na constituição das civilizações, desafiando as epistemologias ocidentais dominantes.

A pesquisa tem início com a análise das fontes primárias representadas por alguns volumes referentes aos primeiros anos de publicação da revista *Présence Africaine* e pelas atas do I e II Congressos de Escritores e Artistas Negros, também publicadas pela mesma revista. Esses documentos são fundamentais para a compreensão do contexto intelectual e político em que se inseriam os debates sobre identidade africana, colonialismo e descolonização. Por meio deles, buscamos entender como os intelectuais pan-africanistas construíram suas referências, quais forças atuavam nesse cenário e quais estratégias foram empregadas para reivindicar a centralidade da África na história global. Essa análise permite identificar não apenas os discursos produzidos nesses espaços, mas também as redes de interlocução que conectavam intelectuais de diferentes partes do mundo.

No segundo momento, a pesquisa se volta para duas obras centrais na formulação de um discurso histórico pan-africanista: *A Origem Africana da Civilização: Mito ou Realidade* (1955), de Cheikh Anta Diop (1923-1986); e *Os Africanos que Escreveram a Bíblia* (1999), de Nana Banchie Darkwah. Essas obras apresentam diferentes abordagens, na tentativa de estabelecer conexões entre o Egito Antigo e a história africana, bem como sua relação simbólica e factual com o mundo judaico-cristão. Diop se baseia em evidências linguísticas, arqueológicas e antropológicas para sustentar a tese da origem negra da civilização egípcia e sua influência sobre a cultura ocidental. Já Darkwah constrói uma narrativa na qual elementos fundamentais da tradição hebraica teriam raízes africanas. Ao analisar essas obras, não apenas examinamos seus argumentos e métodos, mas também a sua possível plausibilidade e algumas das críticas que receberam com o tempo.

Em seguida, voltamo-nos para a visão ocidental acerca de algumas das questões abordadas pelo pan-africanismo. Para isso, recorremos a três obras fundamentais: *Comunidades Imaginadas* (1983), de Benedict Anderson (1936-2015); *Na Casa de Meu Pai* (2007), de Kwame Anthony Appiah; e *7 Olhares sobre a Antiguidade* (1998), de Ciro Flamarion Cardoso (1942-2013). Anderson fornece uma reflexão sobre a construção das identidades nacionais e a maneira como determinadas comunidades se estruturam a partir de narrativas compartilhadas, algo crucial para entender o pan-africanismo como um projeto de imaginação política. Appiah, por sua vez, questiona aspectos do essencialismo racial presentes em algumas vertentes do pensamento pan-africanista, problematizando ideias referentes à identidade africana, à diáspora africana e à afrocentricidade. Já Cardoso contribui com uma análise crítica sobre as abordagens historiográficas da Antiguidade, auxiliando na compreensão de como as fontes são tratadas pelos intelectuais pan-africanistas e quais são as principais questões que as cercam.

Por fim, a conclusão do trabalho se constrói a partir de um diálogo com Friedrich Nietzsche (1844-1900), especialmente com sua obra *Genealogia da Moral* (1887). Nela, parte do trabalho de Nietzsche é compreender os pormenores do que ele chama de ideais ascéticos. Nesse caminho, o autor aponta um elevado nível de ideal ascético na filosofia das ciências de seu tempo. Para tal, argumenta que essa ideal nasce em um conceito que passa despercebido quando levado ao meio científico, que são as bases morais nas quais qualquer pressuposto se baseia. Essa crítica se revela pertinente para a compreensão do embate entre os intelectuais pan-africanistas e a historiografia ocidental. Veremos aqui que muitas das críticas dirigidas ao pan-africanismo assumem que os postulados dessa corrente não atendem aos critérios científicos estabelecidos, sem problematizar que esses critérios são, por si mesmos, construções históricas baseadas em tradições epistemológicas específicas. Assim, interpretamos os pan-africanistas como aqueles que, na *Genealogia da Moral* de Nietzsche, são entendidos como os principais motores do intuito científico, pois desafiam as convenções estabelecidas e criam novas formas de conhecimento fundamentadas em suas próprias experiências e necessidades históricas.

Dessa forma, esta pesquisa não apenas revisita a trajetória do assunto/tema que foi destacado no título desta dissertação, mas também problematiza as bases epistemológicas da historiografia ocidental, inserindo-se no debate mais amplo sobre os limites e possibilidades da produção do conhecimento histórico em contextos de disputas política e intelectual.

## CAPÍTULO I

### DEBATE, PROBLEMA, HIPÓTESE, OBJETIVO, METODOLOGIA E FONTES

#### 1.1. O debate

A proposta do nosso tema baseia-se no debate pan-africanista acerca das contribuições do Egito Antigo para o nosso tempo presente. O pan-africanismo foi um movimento ideológico/político que buscou promover a unidade, a solidariedade e o desenvolvimento socioeconômico dos povos africanos e daqueles que os pan-africanistas entendiam estar em diáspora pelo mundo. Surgido no final do século XIX e início do século XX, o pan-africanismo foi uma resposta do âmbito acadêmico ao colonialismo europeu e à escravidão, buscando a emancipação e a autonomia dos povos africanos. O termo “pan-africanismo” foi cunhado por Henry Sylvester-Williams (1869-1911), advogado e ativista trinitário, em 1900, durante a Primeira Conferência Pan-Africana realizada em Londres. Esse evento marcou o início oficial do movimento pan-africanista moderno; no entanto, como veremos a seguir, as raízes do pan-africanismo remontam ao final do século XIX, quando líderes africanos como Edward Blyden (1832-1912) e Henry McNeal Turner (1834-1915) começaram a promover a ideia de solidariedade entre os povos africanos e a diáspora africana.

Ao longo do tempo, o movimento pan-africanista ganhou força, com conferências subsequentes e o surgimento de líderes influentes que articularam suas ideias e princípios<sup>1</sup>. O movimento pan-africanista tem entre seus maiores contribuidores figuras como Marcus Garvey (1887-1940), fundador da *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) em 1914, um político e jornalista jamaicano e um dos mais proeminentes líderes do movimento pan-africanista; William Edward Burghardt Du Bois (ou W. E. B. Du Bois) (1868-1963), sociólogo, historiador e ativista afro-americano que desempenhou um papel fundamental na promoção do pan-africanismo, advogando pela igualdade racial e unidades africanas; Kwame Nkrumah (1909-1972), mestre em Educação e Filosofia, primeiro presidente de Gana e defensor ardente do pan-africanismo

---

<sup>1</sup> XAVIER, Benjamin de Paula. *Os estudos africanos no contexto das diásporas*. Revista Educação e Políticas em Debate – v.2, n.1 – jan./jul.2013, p. 14-18.



e da unidade política e econômica do continente africano como meio de alcançar a libertação total do colonialismo; e Patrice Lumumba (1925-1961), licenciado em Direito, importante líder político anticolonial da independência do Congo e fervoroso defensor da união africana.

O debate proposto pelos pensadores do movimento pan-africanista abrangeu uma série de questões-chave, incluindo a luta contra o colonialismo, a promoção da identidade cultural africana, a defesa dos direitos humanos e civis dos africanos e afrodescendentes, assim como a busca pela autodeterminação e desenvolvimento econômico do continente africano. Nesse caminho, o movimento pan-africanista enfrentou diversos desafios internos, como divisões ideológicas e diferenças de opinião sobre questões estratégicas e táticas em relação ao problema colonialista. Como pode ser observado até aqui, o debate pan-africanista utiliza-se de uma diversidade de conceitos e problemáticas, como as questões colonial e racial. O objetivo desta pesquisa não é debruçar-se sobre as problemáticas que envolvem o debate de todos os conceitos que fazem parte da argumentação pan-africanista. A parte do debate pan-africanista que nos interessa e sobre a qual nos debruçaremos são as contribuições promovidas por Cheikh Anta Diop (1923-1986), Théophile Obenga e Nana Banchie Darkwah.

Cheick Anta Diop foi um historiador, antropólogo, físico e político senegalês cujo trabalho teve um impacto significativo no estudo das civilizações africanas antigas e no debate sobre a contribuição africana para a história mundial. Diop desempenhou um papel crucial na promoção do pan-africanismo e no enfrentamento ativo das narrativas eurocentradas sobre a África. Entre seus argumentos e utilizando-se de um misto de evidências linguísticas, arqueológicas e antropológicas, Diop postulava que existia uma continuidade cultural e genética entre o Egito Antigo e os povos africanos, em especial os subsaarianos. Como veremos, Diop propôs uma cronologia revisada que situava a civilização egípcia muito antes das datas anteriores aceitas pelos acadêmicos europeus e analisou a linguagem e os símbolos egípcios, demonstrando suas conexões com línguas africanas modernas e antigas. Após começar a sua pesquisa sobre os povos do Egito Antigo, Diop levou-a até o fim de sua carreira, produzindo diversos artigos científicos e livros acerca das contribuições do Egito Antigo e da origem africana das civilizações humanas.

Théophile Obenga é historiador, filósofo e linguista congolês que cultivou uma grande compreensão da história e cultura africanas. Na esfera do pan-africanismo,

Obenga desempenhou um papel importante, ao destacar a relevância da consciência histórica e cultural para a construção da unidade africana e da solidariedade entre os povos africanos, destacando a necessidade de se desenvolverem estratégias para combater os desafios contemporâneos enfrentados pelo continente africano. Assim como Diop, Obenga dedicou uma parte significativa de sua carreira ao estudo do Egito Antigo e sua contribuição para o desenvolvimento das civilizações africanas. Sua pesquisa abrange uma variedade de tópicos, incluindo linguística, filosofia, religião, arte e arqueologia. Entre suas maiores contribuições, está a decifração e interpretação de textos e inscrições egípcias antigas, especialmente em relação à linguagem e à gramática. Em sua argumentação, Obenga postulou que a língua egípcia é uma língua africana genuína, e não uma língua estrangeira ou semítica, como algumas teorias sugeriam.

Nana Banchie Darkwah é um historiador norte-americano nascido em Gana, onde continua fazendo parte da realeza do clã *Aduana*, na África ocidental. No prólogo de sua obra que aqui tomamos como fonte primária, o autor nos conta que seu interesse por História Antiga e pela Bíblia começou a partir de histórias locais e histórias que são passadas pela sua família, o que o levou a perceber uma conexão entre as realezas e pessoas da Gana moderna com as dinastias e pessoas do Egito Antigo. Em sua pesquisa, apoiou-se em ideias, como as de Diop e Obenga, para sustentar a sua argumentação acerca de como o Egito Antigo faz parte do passado direto de diversos grupos do norte da África, como o grupo *Akhan* do qual faz parte, analisando evidências, como a língua, a escrita, o som das palavras, os ritos religiosos e outros marcadores. Entre os povos estudados por Darkwah, estão os *Akhan*, *Ewe*, *Ibo*, *Yoruba*, *Ga-Andagme*, *Hausa*, *Nzima*, *Asante* e *Kwahu*. Obenga, em sua tese, tem como uma das questões centrais a ideia de que a(s) língua(s) egípcia(s) é(são) genuinamente um idioma africano, e que aquilo que o mundo ocidental veio a conhecer do idioma egípcio, como os nomes de seus deuses e Faraós, são, na verdade, distorções helenizadas de nomes pertencentes a diversos grupos do norte da África, tendo em vista que é majoritariamente nas traduções e menções gregas que o mundo veio a conhecer a realidade egípcia.

Assim como outros pan-africanistas, Diop, Obenga e Darkwah foram defensores do afrocentrismo e da descolonização do conhecimento. Eles argumentavam que a história e a cultura africanas haviam sido sistematicamente marginalizadas e distorcidas pela academia eurocêntrica, e buscavam reafirmar o papel central da África na história humana. Suas abordagens, ora apoiadas em pressupostos historiográficos ora em

pressupostos filosóficos e arqueológicos, enfatizavam a importância de reconhecer a contribuição significativa da África, em especial as contribuições do Egito Antigo, para o desenvolvimento da civilização humana. A parte do debate geral pan-africanista em que pretendemos adentrar aqui é justamente o da importância – ou das contribuições – do Egito Antigo para o nosso tempo presente. Em seus estudos, para além das questões voltadas à raça dos povos egípcios e como estes foram os responsáveis pela construção daquilo que viemos chamar de “civilização”, os pan-africanistas trouxeram à tona a questão que entendemos aqui por “deslocamento dos mapas”. Para eles, o território que pertencia ao Egito Antigo, mesmo situando-se no continente africano, raramente foi pensado a partir dessa perspectiva, ou seja, por meio de suas relações com os tantos outros grupos do continente<sup>2</sup>. Para esses intelectuais, tanto o passado egípcio como o passado dos diversos outros grupos que existem no continente africano apresentam-se como congelados, estáticos e sem movimento devido ao deslocamento destes mapas. As propostas de seus debates, portanto, visavam à readequação de si mesmos<sup>3</sup>.

Como podemos observar até aqui, os debates acerca do deslocamento desses mapas atravessam toda a trajetória do pensamento pan-africanista e por isso não seria possível trata-los todos aqui<sup>4</sup>. Portanto, recortamos o debate geral pan-africanista para tratarmos do debate acerca das contribuições do Egito Antigo ou como essas influências são interpretadas pelos intelectuais pan-africanistas. Para essa vertente, tais contribuições não são simplesmente egípcias, mas africanas, o que lhes sugere uma relação de importância entre essas influências e a sua etnicidade original, por assim dizer. Para compreender o debate pan-africanista, é fundamental considerar que ele questiona não apenas a historicidade, mas também a “narrativa hegemônica” que muitas vezes subestima a influência do Egito Antigo, tanto na formação dos grupos africanos como na formação das sociedades humanas em um geral. O debate impulsionado por Diop, Obenga e Darkwah, assim, não se restringe à mera reinterpretação geográfica, mas também questiona a perpetuação de estereótipos e preconceitos associados ao que eles chamam de “visão tradicional<sup>5</sup>” de mundo.

---

<sup>2</sup> DIOP, 1989, p. 15.

<sup>3</sup> Idem, p. 17.

<sup>4</sup> Como há uma parte do capítulo para a apresentação e discussão inicial das fontes que estão sendo previamente apresentadas aqui, trataremos de apresentá-las referenciadas da devida maneira a seguir.

<sup>5</sup> É mais comum vermos nas fontes a referência “visão europeia” de mundo.

Fazendo uma aproximação inicial ao debate pan-africanista, podemos destacar que Théophile Obenga adentra o debate propondo que existem semelhanças linguísticas entre o egípcio antigo e o Copta, o Wolof, o Bambara e o Tshi, quando conseguiu destacar a similaridade no vocabulário, gramática e estrutura dessas línguas. Obenga também identificou paralelos culturais e filosóficos entre o Egito Antigo e os povos Yoruba, da Nigéria, os Dogon, do Mali e os Kongo, da África Central, analisando os seus sistemas de crenças, práticas religiosas, mitologia, cosmologia e arquitetura<sup>6</sup>.

Da mesma maneira, Cheikh Anta Diop estudou crânios e esqueletos de antigos egípcios e os comparou aos dos senegaleses, togoleses e sudaneses modernos, o que o levou a identificar semelhanças tanto morfológicas quanto métricas entre essas populações e a argumentar que essas similaridades anatômicas apoiavam a tese de que os antigos egípcios eram africanos. Diop também analisou mitos, rituais e práticas culturais, incluindo as dos Wolof, no Senegal, dos Dogon, no Mali e dos Zulu, na África do Sul, identificando paralelos com elementos da mitologia e da cultura egípcias, como a adoração a divindades solares, o culto aos ancestrais e a prática de rituais de iniciação, o que lhe sugeriu uma continuidade cultural e religiosa entre o Egito Antigo e outras culturas africanas<sup>7</sup>.

Já Darkwah aprofundou-se no assunto das contribuições egípcias tendo como pressuposto a ideia de que todo o simbolismo e cosmovisão do universo judaico-cristão são, na verdade, distorções e apropriações de elementos da cultura egípcia<sup>8</sup>. Tendo como fio condutor de sua pesquisa a narrativa proposta pela Bíblia de Jerusalém acerca da origem do povo hebreu, Darkwah vai além, postulando que o povo hebreu nunca foi diferente do povo egípcio, e o fato de Moisés ter sido educado pela cultura egípcia, faz de sua religião, por consequência, egípcia<sup>9</sup>. Na leitura de Darkwah, os contornos dessas contribuições egípcias para o tempo presente ganham uma descrição mais concreta, pois Darkwah parte do princípio que foi a Igreja Católica, por meio da distorção da fé egípcia,

---

<sup>6</sup> Esses temas são os assuntos principais de alguns de seus livros, como *Origem comum das línguas egípcias antigas, coptas e dos negros africanos modernos: uma introdução à linguística* (1993), e de *Os povos Bantu: migrações, expansões e identidade cultural* (1989).

<sup>7</sup> Esses assuntos fazem parte de seu livro *Origem africana da civilização: mito ou verdade* (1974), que será mais bem explicado a seguir.

<sup>8</sup> DARKWAH, 1999, p. 1-34.

<sup>9</sup> Idem, p. 57-68.

a responsável por elaborar o *status quo* no qual o mundo ocidental moderno viria a se estabelecer<sup>10</sup>.

Na esteira dessas discussões, surge, em meio ao debate pan-africanista, o assunto de como devemos olhar para o passado da África de modo holístico e se o seu centro cultural seria o Antigo Egito. Para Diop:

O Antigo Egito foi uma civilização negra. A história da África preta permanecerá suspensa no ar e não pode ser escrita corretamente até que historiadores africanos se atrevam a conectá-la com a história do Egito. Em particular, o estudo das línguas, instituições, e assim por diante, não podem ser tratadas adequadamente; em uma palavra, será impossível construir “humanidades” africanas, um corpo de ciências humanas africano, desde que essa relação não pareça legítima. O historiador africano, que evita o problema do Egito, não é nem modesto nem objetivo, nem imperturbável; ele é ignorante, covarde e neurótico <sup>11</sup>.

Para Obenga:

A abordagem africana, ao interrogar o passado de África, das origens aos nossos dias, assenta no seguinte: ter um conhecimento direto de todo o passado (glorioso ou não), por toda a extensão do continente africano, e avaliar o desempenho dos antepassados; apreciar os seus sucessos e os seus fracassos, os seus valores e os seus ideais; compreender filosófica e economicamente o tráfico negreiro (o maior crime contra a humanidade, cometido pela Europa inteira); procurar garantir a unidade, a solidariedade e a integração europeias; consolidar a Renascença Africana no contexto global do mundo de hoje <sup>12</sup>.

Enquanto para Darkwah:

---

<sup>10</sup> Idem, p. 163-174.

<sup>11</sup> DIOP, 1974, p. 17.

<sup>12</sup> OBENGA, 2013, p. 46.

[...] revelar hoje qualquer verdade positiva sobre África não é fácil. Como já referi, ao longo dos séculos, as ideias negativas que os primeiros estudiosos ocidentais escreveram sobre África foram agora solidificadas nas mentes e na imaginação das pessoas em todo o mundo. A maioria das pessoas não quer abandonar as suas percepções negativas sobre África porque manter África em baixo através destas percepções negativas ajuda a mantê-las num nível superior, e isso faz com que se sintam psicologicamente bem.<sup>13</sup>.

Com os problemas historiográficos advindos de ideias como as que vemos presentes nessas fontes, adentramos propriamente as questões levantadas por esses intelectuais e as que a dissertação aqui proposta se compromete em analisar: a história da África vista a partir de sua dimensão continental, o Egito, como o centro cultural do continente, e a Nação Negra da qual falam Diop, Obenga e Darkwah.

## **1.2. Os problemas, hipóteses e objetivos**

Apesar de se pautarem em abordagens historiográficas, os intelectuais pan-africanistas utilizaram-se de alguns conceitos para justificar certas abordagens cujo entendimento como fator explicativo, hoje, não nos é mais comum, mas sim como objeto de análise. Como foi possível perceber até o presente momento deste trabalho, a escrita e a argumentação pan-africanistas não negam a epistemologia eurocêntrica, mas denunciam o viés da construção desse conhecimento, o que podemos perceber quando estes apontam as fontes de seus diálogos, porém, justapondo diversas abordagens.

No âmbito do debate historiográfico, o paradigma diopiano apresentava certa preocupação com alguns pontos específicos, que podemos enumerar, tais como: 1) a necessidade de se reinterpretar a história do continente a partir de uma perspectiva africana e afrocentrada; 2) a necessidade de se readequar a história egípcia em relação ao continente africano, com ênfase no seu papel decisivo na história da civilização humana; 3) a necessidade de se consolidar a unidade africana baseada no conceito “africanidade” e na ideia de “diáspora africana”. Quando separamos todas as outras questões menos

---

<sup>13</sup> DARKWAH, 1999, p. 6.

gerais da abordagem diopiana, acreditamos que são nesses três pontos em que o aparato histórico-metodológico desse viés enterra as suas raízes. O problema observado por Diop, Obenga, Darkwah e outros pan-africanistas, ou seja, a África e seus diversos grupos sem raízes em um tempo histórico antigo, gerou o objetivo de “*definir a imagem de uma África moderna reconciliada com seu passado e se preparando para o seu futuro*”<sup>14</sup>, por meio de uma metodologia interdisciplinar que se baseia na reinterpretação da identidade de diversos grupos do continente a partir da justaposição de alguns temas – como a língua, a etnia, as relações tribais, os mitos de cunho religioso - que os levem ao seu ancestral comum, neste caso, o Egito Antigo. Este paradigma historiográfico, portanto, maneja a pesquisa historiográfica, justapondo a análise das evidências a uma argumentação que tem como princípio norteador os problemas gerados pelos conceitos raça/etnia, nação/nacionalismo e questões coloniais.

Nosso objetivo é, para além de entender em que contexto se deu o desenvolvimento de tais abordagens, problematizá-las à luz da epistemologia ocidental contemporânea. Para atender a lógica orientalista<sup>15</sup> com a qual dialogam, como mencionado, o pensamento pan-africanista buscou uma forma de conectar o passado egípcio ao tempo presente, e o fizeram supondo que essa origem poderia ser provada por meio de marcadores, como a diáspora africana, a língua, a raça, a cultura, o território, os mitos ou ritos de cunho religioso. A metodologia pan-africanista, portanto, baseava-se em uma visão particular da história da cultura, na qual as diferenças raciais, culturais e linguísticas entre diversos povos são todas resultado de um mesmo processo de diferenciação, o que os levava à conclusão de que qualquer semelhança entre dois grupos constituía uma possível prova de uma relação genética entre eles. Tal abordagem, comum aos estudos antropológicos do século XIX, por mais que visualize a complexidade da natureza da cultura e monte esquemas elaboradas para explicá-la, não explica por que relega a esses marcadores tamanha importância. Em outras palavras, a Antropologia do século dezenove não explicava a arbitrariedade por trás dessas escolhas.

Portanto, o que buscamos compreender aqui é como a cultura material, amplamente explorada pelo pan-africanismo, é produto de um âmbito restrito do

---

<sup>14</sup> DIOP, 1974, p. 20.

<sup>15</sup> Acreditamos que o termo cunhado por Edward W. Said, em sua obra “*Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*”, é uma boa escolha na busca de entender a abordagem pan-africanista, pois, por mais que esses não o tenham cunhado abertamente, também procuram denunciar o excesso de vícios da perspectiva ocidental quando o oriente é o assunto.

comportamento humano, constituindo uma base muito limitada para a reconstrução do passado. Tais abordagens, como as antropológicas, nem sempre separam nitidamente sociedades de culturas, englobando-as ou entendendo-as com frequência como fenômenos socioculturais<sup>16</sup>. Dessa maneira, a questão que colocamos aqui é se podemos concluir que a identidade ou grande semelhança em restos materiais indica identidade em todos os aspectos da cultura, incluindo a língua, a estrutura social ou a ideologia, ou se a continuidade na cultura material indica, ou não necessariamente, uma continuidade étnica ou linguística em determinada região. Em outras palavras, questionamos se podemos entender o Egito como uma unidade – como fizeram esses intelectuais – para que possamos especular acerca da trajetória dessa unidade/nação no tempo, ou seja, sobre os ecos de sua existência.

Voltando à questão dos problemas. Como discute Ciro Flamarion Cardoso (1942-2013), em *Uma introdução à história*, o problema da cientificidade da história – e este é o problema que acomete o paradigma diopiano – em muitos casos reside na dificuldade de se determinar as formas de vinculação das etapas de construção desse conhecimento entre si, ou seja, a coleta de dados, a formulação de teses, a dedução das consequências das últimas e a verificação ou confirmação das teorias. Para Cardoso, esse problema é decorrente do fato de que o historiador trabalha sobre uma massa “*incoerente e heterogênea de fatos singulares*”<sup>17</sup>. Novamente, acreditamos que o debate apresentado por Diop, Obenga e Darkwah apresenta pouca consideração metodológica sobre as operações teóricas e empíricas necessárias para que o conhecimento tratado possa ser verificado e validado como um conhecimento científico. Para Cardoso:

A colocação do problema se dá em vários momentos. Para começar, é preciso tratar de reconhecer quais são os elementos pertinentes ou relevantes para o estudo a ser empreendido, por meio de um exame e classificação preliminares dos fatos e dados já disponíveis. Depois se passa ao descobrimento do problema, na forma da identificação de uma incoerência no corpo do saber admitido (uma falha numa teoria aceita, por exemplo) ou – com frequência muito maior – da localização de uma lacuna que será preenchida partindo-se das teorias disponíveis. Por fim,

---

<sup>16</sup> Idem, p. 19.

<sup>17</sup> FLAMARION, 1992, p. 62.



será preciso delimitar a questão, formulando-a de modo a traduzir o problema em termos que o façam fecundo e verificável<sup>18</sup>.

Outro ponto importante destacado por Cardoso sobre os problemas advindos da metodologia aplicada na pesquisa historiográfica diz respeito à aplicação dos métodos comparativos e à construção de modelos ou estruturas explicativas, muito comuns nas décadas em que o pensamento pan-africanista se desenvolveu. Cardoso explica que, para que o modelo da comparação funcione em História como um substituto para o modelo lógico da experiência controlada em laboratório, é preciso tomar cuidado com o que se compara e em quais critérios se apoiar para validar como importantes as variáveis analisadas, para que não se corra “*o sério risco de interpretar como analogias profundas (isomorfismos) o que não passa de semelhanças formais superficiais (epimorfias) que ocultam radicais diferenças de fundo, e de cair em grandes construções ‘meta-históricas’*”<sup>19</sup>.

Como aponta Cardoso, “*a fronteira que separa a História da ciência não é a do contingente e do necessário, e sim a da totalidade e do necessário*”<sup>20</sup>. Como podemos determinar que chegamos a essa totalidade e àquilo que é necessário por meio das comparações e, por consequência, à origem dessas questões, e não apenas a meras semelhanças formais? Como é observável, o tema que nos é apresentado por Diop é muito frutífero do ponto de vista metodológico, pois, por mais que ao fim da pesquisa essas perguntas continuem sem respostas (e elas continuarão, pois o objetivo aqui não é dar respostas a questões que estão no âmago da historiografia), o paradigma diopiano nos coloca questões que são pertinentes a diversos debates historiográficos. Novamente, longe de ser uma mera tentativa de negar a abordagem pan-africanista, apontar incoerências em seu discurso ou simplesmente descredibilizar a justaposição desses temas, o objetivo aqui é entender a motivação de sua abordagem, os problemas que ela nos apresenta e os que dela advêm.

Durante nossa análise crítica das obras pan-africanistas, identificamos lacunas metodológicas que suscitam questionamentos sobre a fundamentação de suas conclusões

---

<sup>18</sup> Idem, p. 66.

<sup>19</sup> Idem, p. 71.

<sup>20</sup> Idem, p. 12. Esse trecho, citado por Cardoso, é de P. Veyne em *L'Histoire Conceptualisante*, in Le Goff e Nora, organizadores, *Faire del'histoire*, I, Paris, Gallimard, 1974, p. 63.

historiográficas. A necessidade de preencher essas lacunas e de promover uma reflexão mais aprofundada sobre a metodologia empregada por esses intelectuais e seus sucessores surge como um desafio central desta pesquisa. Ao investigar as abordagens metodológicas desses autores, buscaremos compreender as implicações das lacunas para a compreensão da história africana e para o desenvolvimento da disciplina historiográfica, mas também buscaremos compreender a forma como enxergam os intelectuais pan-africanistas essas mesmas lacunas. Partindo da análise das evidências e dados apresentados nas obras e periódicos aqui tratados, nossa hipótese reconhece a contribuição do pensamento pan-africanista; no entanto, propõe que as lacunas metodológicas identificadas em suas abordagens historiográficas podem impactar significativamente a interpretação e a representação do passado do continente africano e dos povos que lá habitam. Ao questionar as bases metodológicas das conclusões dos intelectuais pan-africanistas que trouxemos aqui, buscamos não apenas problematizar essas contribuições, mas também estimular uma reflexão crítica sobre as práticas historiográficas e sobre a construção do conhecimento histórico.

### **1.3. Metodologia e fontes**

Para alcançar os objetivos traçados, as fontes primárias escolhidas foram alguns volumes da revista *Présence Africaine*, principalmente aqueles produzidos entre a sua estreia e o ano 1959, quando ocorre o II Congresso dos Artistas e Escritores Negros, cujas atas também analisaremos, assim como aquelas referentes ao primeiro encontro. Buscamos nessas fontes textos e publicações que nos permitam entender o contexto da produção dessas ideias, assim como os textos e publicações que fazem referência à já comentada diáspora, solidariedade e unidade africanas. Também buscamos compreender os fundamentos da noção de negritude, assim como as questões que retomam a pertinência das questões relativas à realidade colonial do continente, além da forma como foram recebidos. Ademais, buscamos, por fim, textos e publicações que nos permitam compreender como o Egito Antigo passou a fazer parte dos assuntos pan-africanistas.

Ainda referente às fontes primárias, adentrando agora o que diz respeito diretamente ao Egito Antigo, tendo em vista a importância das contribuições de Diop para o assunto, selecionamos a sua principal obra sobre o assunto, intitulada *A origem africana da civilização: mito ou realidade* (1974). Essa é uma de suas obras mais importantes e

pode facilmente ser descrita como o resultado de toda a sua trajetória acadêmica, envolvendo a reestruturação do passado africano e tendo como ponto de partida o Egito Antigo, como o nome bem apresenta. Na obra em questão, como mencionado, Diop explora a origem da civilização humana, mais especificamente a da civilização egípcia, pois ela é encarada por ele como o marco civilizacional humano. Em treze capítulos, Diop procura responder a questões acerca das possíveis origens não negras da cultura egípcia, dialoga com seus críticos, aborda argumentos que suportam a origem negra, assim como os que não e explora temas diretamente relacionados à origem africana da cultura egípcia, como a relação encontrada entre a religião, arte e arquitetura etíope-núbio e a egípcia. Entre suas abordagens, está a análise de crânios, esculturas humanas, hieróglifos, cerâmicas e de outras evidências de natureza arqueológica para fundamentar a sua argumentação de que a Etiópia-Núbia era responsável por um papel importante na manutenção cultural da sociedade egípcia, sendo ela a responsável por fornecer o conhecimento religioso e social necessário à organização da civilização<sup>21</sup>.

Seguindo a mesma lógica da escolha acima, optamos pela seleção da obra *Os africanos que escreveram a Bíblia* (1999), do intelectual pan-africanista Nana Banchie Darkwah. Como o nome também já nos é bastante elucidativo, Darkwah explora uma série de questões, da mesma maneira holística como faz Diop, que vão desde a origem do povo hebreu até a produção propriamente dita dos primeiros manuscritos que vieram a formar a Bíblia, sobre quem foram as pessoas que escreveram a Bíblia e quais métodos podemos utilizar para entendermos quem foram essas pessoas, partindo das fontes disponíveis. Ao analisarmos a obra, podemos perceber que um dos fios norteadores frequentemente citados que conduz Darkwah através do mar de temas que se dispõe a debater é uma sugestão de Sir Godfrey Higgins em uma obra de sua autoria, chamada *Anacalypsis: uma tentativa de afastar o véu da Ísis Saítica ou uma investigação sobre a origem de línguas, nações e religiões* (1836), na qual ele considera que a cultura egípcia apresenta, na realidade, um sistema monoteísta, no qual as chamadas divindades menores são, na verdade, partes de uma totalidade maior, *Amon*, e que a história conhecida pelos judeus e cristãos sobre os princípios teosóficos de suas religiões poderia ser encarada como uma lendária tradição mentirosa. Para Darkwah, o que Higgins postula é um

---

<sup>21</sup> DIOP, 1989, p. 236.

caminho para se enxergar a dicotomia na qual se baseou o pensamento europeu, ou seja, politeístas contra monoteístas, atrasados contra avançados.

Em relação às nossas principais fontes de apoio, destacamos as obras *Comunidades Imaginadas* (2008), *Nações e Nacionalismo* (1990), *Na casa de meu pai* (2007), *Sete olhares sobre a antiguidade* (2018) e *Além da história: os métodos da pré-história* (1973), dos autores Benedict Anderson, Eric J. Hobsbawm, Kwame Anthony Appiah, Ciro Flamarion Cardoso e Bruce G. Trigger, respectivamente. Como mencionado, um de nossos objetivos consiste em tratar algumas das principais ideias pan-africanistas à luz das concepções ocidentais, e estes autores apresentam bons caminhos para pensar essas proposições, pois dialogam diretamente com alguns conceitos e metodologias aplicadas pelo pan-africanismo.

No entanto, como também mencionado, não queremos aqui apenas traçar os marcadores do movimento, na intenção de reproduzir ou atualizar o banco de críticas já feitas às abordagens e métodos pan-africanistas e, por isso, optamos por trazer como principal referencial teórico Friedrich Nietzsche por meio do que propôs em *A Genealogia da Moral*.

Partindo da perspectiva teórica de Friedrich Nietzsche na obra citada acima, propusemos uma análise crítica das revistas, periódicos e publicações do movimento pan-africanista, compreendendo-os como espaços onde se desenrolam disputas de valores e processos de transvaloração histórica. Nietzsche nos fornece instrumentos conceituais para questionar a pretensa neutralidade dos discursos históricos e para investigar como certas interpretações da realidade emergem e se consolidam enquanto ideias dominantes.

Ao aplicar o método genealógico, buscamos rastrear as origens e transformações dos discursos pan-africanistas, analisando de que maneira eles desafiaram e subverteram sistemas de conhecimento estabelecidos, especialmente aqueles vinculados à historiografia ocidental. Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche demonstra como os valores não são universais, senão produtos de relações de força, moldados por interesses e condições históricas específicas. Assim, investigamos como o pan-africanismo operou uma reconfiguração dos valores históricos, reivindicando novas formas de entendimento sobre identidade, resistência e libertação.

Além disso, a abordagem nietzschiana nos permite questionar as categorias de verdade e objetividade frequentemente mobilizadas por setores da crítica acadêmica à

produção pan-africanista. Tais categorias, longe de serem neutras, podem refletir o mesmo impulso que Nietzsche denominou de ideal ascético — uma crença na autoridade moral e epistêmica da ciência enquanto forma de negação das perspectivas particulares e encarnadas. Nesse sentido, a historiografia dominante, ao rejeitar narrativas pan-africanistas em nome de um universal metodológico, pode estar reafirmando esse tipo de ascese epistemológica.

Dessa forma, a genealogia nietzschiana não se limita a descrever os conteúdos das publicações pan-africanistas, mas investiga os processos pelos quais elas transformaram as bases da historiografia, revelando como o conhecimento histórico é um campo de disputas políticas e simbólicas. A partir dessa perspectiva, buscamos compreender como o pan-africanismo não apenas reinterpreto o passado africano, mas também propôs novas formas de subjetivação, resistência e construção de um futuro comum.

## CAPÍTULO II

### PAN-AFRICANISMO: *PRÉSENCE AFRICAINE* E O I E II CONGRESSO DOS ARTISTAS E ESCRITOS NEGROS

Este capítulo tem por objetivo explorar as questões mais pertinentes ao movimento pan-africanista, o qual se tornou a incubadora, por assim dizer, dos autores de que aqui escolhemos tratar. Para entender os enfoques um pouco mais recentes do movimento pan-africanista, foi escolhido como principal fonte o livro *O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista* (1993), do historiador e filósofo congolês Théophile Obenga. Nessa obra, Obenga dialoga com os seus principais críticos à época, tratando principalmente da forma como os africanistas eurocentristas<sup>22</sup> discutem as teses pan-africanistas, sejam as suas ou de seus semelhantes, como Diop, além de tecer considerações diretas acerca da temática do Egito Faraônico. Com isso, poderemos nos aproximar da nossa temática geral (o Egito Antigo), além de começar a entender a lógica pela qual opera o pensamento pan-africanista, ou seja, os pressupostos e bases que dão sentido a essas abordagens e explicam as dimensões do problema egípcio.

No fim do processo de análise das fontes, ao elaborarmos como abordaríamos aqui essas questões, ficou claro que, caso desejássemos fugir das considerações acerca apenas da metodologia empregada pelos intelectuais pan-africanistas, seria necessário nos debruçarmos sobre essas bases, que em outras palavras poderiam ser descritas como o fio lógico que conecta as temáticas pan-africanistas e justifica a sua abordagem. Sem entender tais conceitos, termos e a conexão dessas temáticas, mostrou-se extremamente difícil compreender o viés científico proposto pelo movimento pan-africanista, que definitivamente diferia do viés ocidental à época.

Neste capítulo, também tomaremos como fontes alguns dos volumes da revista *Présence Africaine*, assim como as Atas do I e do II Congresso dos Escritores e Artistas Negros, realizados, respectivamente, nos anos de 1956 e 1959, em Paris. Mesmo que o

---

<sup>22</sup> Uma das intenções de trazer este livro de Obenga à discussão é para nos aproximarmos de alguns dos conceitos, como “africanistas eurocentristas”, que podem nos ajudar a compreender o pensamento pan-africanista. Como é de se esperar de uma publicação tardia, publicado em 1993, o livro em questão agrupa muitas das críticas feitas ao pensamento pan-africanista e ao seu ideário, além de apresentar uma boa síntese de quais são as suas bases e propostas. Teremos, portanto, um bom espaço para tratarmos do sentido desses termos, sem que haja necessidade de nos prolongarmos aqui.

pan-africanismo não seja o nosso objeto, tal seleção e recorte justificam-se pela importância desses eventos e impressos para a circulação das ideias pan-africanistas e, conseqüentemente, para a circulação das ideias de Cheikh Anta Diop e de outros intelectuais e historiadores que aqui trouxemos ao debate. Com essas fontes, buscamos trazer à tona a motivação, o ideário e as noções dos principais expoentes do movimento acerca de algumas questões que foram perseguidas por esses intelectuais, como as relacionadas à escravidão, ao colonialismo e à marginalização de suas histórias, assim como aquelas relacionadas a conceitos como raça, negritude, afrocentrismo, africanismo e afrocentricidade.

Esses temas que, como já mencionado, são fulcrais ao movimento fugiram dos limites das publicações pessoais desses intelectuais. Por isso, objetiva-se aqui trazer um pouco do que foi debatido nesses espaços, a fim de que possamos entender para além do que foi sistematicamente escrito, corrigido e impresso por eles acerca do caminho percorrido por essas ideias. Também vale ressaltar que objetivamos, por meio deste breve exercício, lançar luz à forma como algumas questões foram recebidas pelo público. Como mencionado, o nosso objetivo geral é entender como o Egito Antigo se tornou caro à agenda pan-africanista e, por isso, é importante que também sejamos capazes de entender as transformações dessa agenda e das abordagens propostas pelos intelectuais, o que tentaremos fazer por meio dessa seleção, à medida que esse exercício possa servir ao nosso objetivo geral.

## **2.1. Uma breve contextualização**

Como já introduzido, o pan-africanismo emergiu da luta de ativistas negros em prol da valorização da cultura dos povos, grupos e sociedades de pessoas de pele preta. Tal movimento, que começou a se formar no final do século XIX, alcançou o seu auge no século XX, elaborando visões positivas e internacionalistas acerca da identidade étnico-racial desses povos, entendidos como comunidades negras africanas ou afrodescendentes.

Buscando pelas origens do movimento, fomos levados à Henry Sylvester-William (1911), advogado, ativista e escritor de Trinidad e Tobago, que cunhou o termo em 1900, durante a Primeira Conferência Pan-africana, em Londres, promovida por ele mesmo, que reuniu homens e mulheres de ascendência africana, objetivando discutir as condições

enfrentadas pelas populações negras ao redor do mundo. Nessa primeira fase<sup>23</sup> do pan-africanismo, W. E. B. Du Bois (1963) se torna uma figura central para o movimento, principalmente devido a sua trajetória intelectual e ativista, que culminou futuramente em um profundo impacto na luta pela liberdade e igualdade das populações negras ao longo do século XX. Singular por natureza (foi um dos primeiros acadêmicos negros a obter um doutorado em Harvard), Du Bois esteve fortemente comprometido com a justiça social, o que o elevou a uma voz poderosa na promoção do pan-africanismo.

Du Bois foi um dos primeiros a conjecturar acerca da interconexão existente entre as lutas dos povos de origem africana em todo o mundo, o que o lançou em projetos políticos que visavam unificar pessoas de ascendência africana. Ele argumentava que o racismo era uma questão global e que exigia uma resposta coordenada, o que observaremos se perpetuar nas futuras abordagens pan-africanistas. Tal questão foi marcada por uma de suas frases mais emblemáticas, escrita no prefácio de seu livro *The Souls of Black Folk* (1903): “*O problema do século XX é o problema da linha de cor*”. No mesmo livro, Du Bois também pondera acerca da relação existente entre o racismo do qual fala e o colonialismo, entendido por ele como uma extensão do racismo global e que podia ser observado na forma como os países europeus detinham e geriam seus domínios no continente africano<sup>24</sup>.

W. E. B. Du Bois também foi um importante contribuinte das Conferências e Congressos Pan-Africano, pois entendia a importância de reunir intelectuais, ativistas e líderes negros ou de ascendência africana de diferentes partes do globo para discutir estratégias conjuntas. Talvez um dos congressos mais importantes tenha sido o de 1945, em cujo evento Du Bois desempenhou o papel de presidente honorário e proferiu discursos que, em sua maioria, enfatizavam a importância da união africana. Nessa ocasião, frequentemente referido como o quinto Congresso Pan-Africano, podemos perceber como a teoria pan-africanista passou de um esforço acadêmico e cultural para

---

<sup>23</sup> O estudo do movimento pan-africanista levou aqueles que o estudam a dividi-lo em fases. Como não é o nosso objetivo tratar de questões que entendam as fases do pan-africanismo como problemática de pesquisa, ou se o movimento pode ser encarado assim, do seu início aos dias de hoje, não problematizaremos essa temática.

<sup>24</sup> Além do livro citado, no livro *Black Reconstruction in America* (1935), Du Bois procurou contestar o que ele entendeu por “narrativa histórica dominante” acerca da importância da ação das populações negras na luta pela democracia nos Estados Unidos. Embora essa obra não seja especificamente sobre a sua relação com o pan-africanismo, podemos perceber como as ideias de Du Bois contidas nesses livros continuaram a se perpetuar, na forma de outras abordagens, no pensamento de Diop, Obenga, Darkwah e outros intelectuais pan-africanistas que aqui trouxemos.



uma ação política mais concreta. Imerso no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial, o congresso se concentrou em temas como o fim do colonialismo e a necessidade urgente da independência política do poder europeu. É nessa busca por independência que outros nomes se sagraram nesse congresso, como os de Kwame Nkrumah<sup>25</sup> (1909-1972) e Jomo Kenyatta<sup>26</sup> (1894-1978), que mais tarde seriam fundamentais para os movimentos de independência em Gana e no Quênia, respectivamente.

Afetado pelo que era debatido dentro do movimento pan-africanista ou não, o período entre 1956 e 1963 foi marcado pela grande maioria das independências nacionais africanas. Tunísia (1956), Sudão (1956), Gana (1957), Camarões (1960), Congo (1960), Madagascar (1960), Nigéria (1960), Togo (1960), Senegal (1960), Tanzânia (1961), Ruanda (1962) e Quênia (1963) são alguns exemplos de processos de independência que ocorreram no período<sup>27</sup>. O contexto era marcado verdadeiramente pelas tensões do fim de um sistema governamental que lhe cortara por anos. Achille Mbembe descreve o que ocorreu em Douala, Camarões:

No ano de 1955, em virtude do agravamento da repressão colonial, o movimento de independência viu-se encurralado numa luta armada para a qual não estava preparado. [...] Os dirigentes nacionalistas que andavam a monte foram executados. Os seus restos mortais foram alvo de desonra, sendo enterrados furtivamente como se fossem salteadores de estrada. Foi o caso de Rubem Um Nyobè, cujo assassinio prefigurou tantos outros – o de Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane, a extensa lista dos mártires africanos da independência<sup>28</sup>.

Como observável, as proposições pan-africanistas no que chamamos aqui de primeira fase - para fins de compreensão - são marcadas pelo contexto extremamente efervescente de uma transição política que estava por vir e que provavelmente já era sentida por esses intelectuais. Nesse tempo, foram pelo menos dezessete independências

---

<sup>25</sup> Foi primeiro-ministro de Gana, de 1957 até 1960, quando se tornou o primeiro presidente do país, até 1966. Disponível em: < <https://www.britannica.com/biography/Jomo-Kenyatta> >.

<sup>26</sup> Foi primeiro-ministro do Quênia, de 1963 até 1964, quando se tornou o primeiro presidente do país, até 1978. Disponível em: < <https://www.britannica.com/biography/Kwame-Nkrumah> >.

<sup>27</sup> MBEMBE, 2013, p. 36-56.

<sup>28</sup> MBEMBE, 2013, p. 35.

dentro do continente africano (ESEDEBE, 1994). Na maré de tais tensões, o movimento pan-africanista ganha dois grandes espaços para a circulação de suas ideias: a revista *Présence Africaine* e os I e II Congresso dos Escritores e Artistas Negros.

## 2.2. A revista *Présence Africaine*

A revista *Présence Africaine* – ainda em circulação – foi um dos, se não o maior, meios de circulação das ideias pan-africanistas. Criada em 1947, em Paris, sob o nome “*Présence Africaine: Revue Culturelle du Monde Noir*”<sup>29</sup>, por Alioune Diop (1910-1980), a revista *Présence Africaine* começou a postular o que seriam os debates que estavam no âmago da vida dos estudantes negros francófonos diretamente ligados a ela: a) o negro em uma visão diaspórica; b) o negro como protagonista; c) volta às raízes africanas. Junto de outros importantes nomes que viriam a se tornar a base do movimento em prol do reconhecimento do negro e do estabelecimento do que seria referenciado no futuro como negritude francófona, como Aimé Césaire (1913-2008) (de Martinica), Leopold Senghor (1906-2001) (do Senegal), Bernard Dadié (1916-2019) (de Costa do Marfim) e outros, a liderança e postura tomadas por Alioune Diop e sua esposa durante a direção da revista ganharam o reconhecimento de intelectuais de prestígio, como Jean-Paul Sartre<sup>30</sup>. Em 1949, o mesmo grupo forma uma editora e livraria, que até os dias de hoje continuam a fazer parte da vida intelectual parisiense. No 1º volume de *Présence Africaine*, Alioune Diop abre a revista com os dizeres:

Esta revisão não se coloca sob a obediência de nenhuma ideologia filosófica ou política. Ela quer abrir-se à colaboração de todos os homens de boa visão (branca, amarela ou preta), suscetíveis de nos ajudar a definir a originalidade africana e acelerar a sua inserção no mundo moderno<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Em tradução livre: “Presença africana: revista cultural do mundo negro”.

<sup>30</sup> Jean-Paul Sartre (1905-1980) publicou na revista *Les Temps Modernes*, no período de 1956 a 1962, seus posicionamentos sobre o sistema colonial francês na Argélia e o seu apoio à luta de libertação colonial. Temos também no 1º volume de *Présence Africaine* uma breve publicação acerca da presença negra na França e a forma como os franceses estão habituados a olhar para as produções do mundo negro (P. A. Vol. 1º, 1947, p. 28-29).

<sup>31</sup> P. A. Niam n'goura: ou les raisons d'être de *Présence Africaine*. Vol. 1º, 1947, p. 7. No original: “*Cette revue ne se place sous l'obédience d'aucune idéologie philosophique ou politique. Elle veut s'ouvrir à la*

Durante sua introdução, Alioune começa traçando considerações acerca de sua visão de si mesmo enquanto negro, senegalês por nascimento, que foi para França em busca de formação acadêmica e, com isso, acabou tornando-se um estrangeiro em ambas as culturas. Alioune busca introduzir o leitor neste dilema que parece ser vivido por ele e seus semelhantes, para poder também falar, mesmo que genericamente, sobre o que é realidade em seu país de origem. A religião, a coletividade e o sagrado são apontadas por Alioune como comuns a qualquer sociedade africana. Dialogando acerca dessa “essência do ser africano”, Alioune dedica o restante da introdução do 1º Volume da revista para falar sobre o futuro das nações, sobre o que o mundo pode esperar, ética e moralmente, dos intelectuais que ali estão envolvidos e sobre como a ação humana, independentemente da cor do indivíduo, acima de tudo foi a responsável pela construção da sociedade na qual vivemos, e portanto, temas como o colonialismo e o racismo deveriam de ser superados em prol da sociedade do futuro. Em suas palavras, podemos notar aquilo que configura um dos principais fios-lógicos do pensamento pan-africanista:

[...] Não somos mais que os elos de uma vasta cadeia: toda a humanidade. Essa humanidade hoje compreende dois grupos distintos: por um lado, uma minoria de seres atuantes, produtivos, criativos: a Europa. Em frente a ela, os homens de além-mar, muito mais numerosos. Eles são, em geral, menos ativos, pouco produtivos (ao menos sua produtividade não condiz com o ritmo dos tempos modernos). Eles são "o fardo do homem branco". Este último, criador de uma civilização militante, impõe ao resto do mundo suas maneiras de pensar, agir ou viver. Ele nega e pisa aos pés todo grupo humano que não reconhece o estilo de seu universo militante. Ninguém, aliás, tem o privilégio de ter dominado a História e o Progresso; são forças desencadeadas pela infatigável atividade do europeu — mas que muitas vezes escapam ao seu controle —<sup>32</sup>.

---

*collaboration de tous les hommes de bonne volonté (blancs, jaunes ou noirs), susceptibles de nous aider à définir l'originalité africaine et de hâter son insertion dans Le Monde Moderne”.*

<sup>32</sup> P. A. Vol. 1º, 1947, p. 8-9. No original: “Nous ne sommes que les maillons d'une vaste chaîne: l'humanité entière. Cette humanité aujourd'hui comprend deux groupes distincts: d'une part, une minorité d'êtres agissants, productifs, créateurs : l'Europe. En face d'elle, les hommes d'outre-mer beaucoup plus nombreux. Ils sont en général moins actifs, peu productifs (du moins leur productivité ne répond-elle pas

O 1º Vol. da revista *Présence Africaine* ainda conta com um prefácio escrito por André Gide (1869-1951), escritor francês e vencedor do Prêmio Nobel de Literatura de 1947, e contém, além das já mencionadas publicações de Alioune Diop e Jean-Paul Sartre, poemas como os de Aimé Césaire e Leopold S. Senghor, intitulados “O caderno de um retorno à terra natal<sup>33</sup>” e “Canção do Iniciado<sup>34</sup>”, respectivamente. Senghor escreve sobre as imagens comuns da África, comumente estereotipadas pelo ocidente, como os tambores, os ritmos, o extraordinário e os corpos sexualizados<sup>35</sup>. Já o poema de Césaire, publicado pela primeira vez no ano de 1939, como bem apresentam as notas que lhe acompanham, foi escrito em Paris enquanto Césaire deixava a Escola Normal Superior e voltava para Martinica, deparando-se com um cenário que descreveu como “*as Antilhas que têm fome, as Antilhas salpicadas de varíola, as Antilhas dinamitadas de álcool, encalhadas na lama desta baía, na poeira desta cidade, sinistramente encalhadas*<sup>36</sup>”. Também estão presentes nesse primeiro volume da *Présence Africaine* textos-crônicas, como “*A mensagem filosófica e poética de Malcolm de Chazal*”, de Aimé Patri (1904-1983)<sup>37</sup> e “*O Mal Branco*”, de Hughes Panassié (1912-1974)<sup>38</sup>, além de diversos outros textos, poemas, notas e comentários acerca de outros textos que compartilham dessas temáticas, ou seja, dos assuntos que têm como problemática o homem negro, as consequências da colonização e as preparações para o futuro dos tempos modernos.

O 2º Vol. da revista *Présence Africaine*, também publicado no ano de 1947, reuniu um conjunto diversificado de ensaios, poemas, crônicas e análises literárias que exploravam questões centrais demandadas pelos intelectuais envolvidos acerca da identidade africana, sobre o colonialismo e sobre o que esses autores chamavam de diáspora africana<sup>39</sup>. Novamente, o volume reflete o que poderíamos chamar de “espírito

---

*au rythme des temps modernes). Ils sont « le fardeau de l'homme blanc ». Celui-ci, créateur d'une civilisation militante, impose au reste du monde, ses modes de penser, d'agir ou de vivre. Il nie et foule à ses pieds tout groupe humain qui méconnaît le style de son univers militant. Personne, du reste, n'a le privilège d'avoir maîtrisé l'Histoire et le Progrès; ce sont là des forces déclenchées par l'infatigable activité de l'Européen — mais qui échappent souvent à son contrôle ” -.*

<sup>33</sup> No original: “*Cahier d'un retour au pays natal*”.

<sup>34</sup> No original: “*Chant de l'Inité*”.

<sup>35</sup> P. A. Vol. 1º, 1947, p. 56-59.

<sup>36</sup> P. A. Vol. 1º, 1947, p. 177-178. No original: “*Les Antilles qui ont faim, les Antilles grêlées de petite vérole, les Antilles dyna mitées d'alcool, échouées dans la boue de cette baie, dans la pous sière de cette ville, sinistrement échouées*”.

<sup>37</sup> Idem, p. 137-142.

<sup>38</sup> Idem, p. 146-148.

<sup>39</sup> Como temos um capítulo reservado aos conceitos, deixaremos para tratar deste mais tarde.

intelectual”, tanto da revista como daqueles que a escreviam, pois continua a promover um debate profundo sobre o lugar do africano e da cultura desses povos em um mundo dominado pelo que eles entendiam como “narrativas eurocêntricas”. Entre os colaboradores do volume, destacam-se nomes como Georges Mounin (1910-1913), Magdeleine Paz (1889-1973) e Aimé Patri, que trataram de questões filosóficas e raciais. Aimé Patri, por exemplo, dedicou-se a investigar se existia uma “filosofia bantu”, abrindo um debate sobre as bases filosóficas da tradição africana e contrastando-as com as concepções ocidentais. Em paralelo, Maurice Watteau analisou as ideias de Jean-Paul Sartre, particularmente como suas reflexões sobre a condição humana e as situações raciais poderiam ser aplicadas à experiência negra.

[...] De modo algum, portanto, que seja a experiência individual ou coletiva que gera a ideia que se tem do judeu; é, ao contrário, esta que motiva desde o início a perspectiva histórica que se adota e os julgamentos que se emitem. E essa representação se fundamenta, por sua vez, em um projeto de ódio passional que compromete totalmente o indivíduo, e que é mais e outra coisa além de uma simples opinião. Começamos a compreender agora o que é o antissemitismo: é uma má consciência. Trata-se de uma mentira perpétua para si mesmo, que Sartre chama de má-fé, sobre a ideia da qual convém insistir um pouco<sup>40</sup>.

Na seção de poesia, destacam-se os versos de David Diop (1927-1960), com “O Tempo do Martírio”, e Jacques Rabemananjara (1913-2005), que exploraram temas de resistência e sofrimento, além de continuarem nesta linha de celebração da resiliência cultural africana. A narrativa de Emile Dermenghem (1892-1971), em “A História do Macaco Fiel: Um Conto Cabília”<sup>41</sup>, trouxe elementos do folclore do Norte da África, reafirmando a diversidade cultural do continente a partir de narrativas de Zamzibar. Já

---

<sup>40</sup> P. A. Vol. 2º, 1947, p. 214. No original: “*Bien loin, par conséquent, que ce soit l'expérience in duelle ou collective qui fasse naître l'idée qu'on se fait du Juif, c'e au contraire, celle-ci qui motive au départ la perspective his rique que l'on adopte et les jugements qu'on énonce. Et cette représentation se fonde elle-même sur un projet de haine passion nelle engageant totalement l'individu, et qui est plus et autre chose qu'une simple opinion. Nous commençons à comprendre à présent ce qu'est l'anti sémitisme: c'est une mauvaise conscience. Il s'agit là d'un per pétuel mensonge à soi-même, que Sartre appelle mauvaise foi, sur l'idée de laquelle il convient d'insister quelque peu*”.

<sup>41</sup> Idem, p. 267-271. No original: “*L'histoire du singe fidèle: Conte kabyle*”.

Paulha, na seção de crônicas, questionou a relação entre colonos e línguas africanas, defendendo a necessidade de um diálogo linguístico mais equilibrado, salientando a importância da apreensão das línguas indígenas para que se tenha uma aproximação efetiva desses povos, enquanto René Maran (1887-1960), em uma revisão literária, destacou aspectos da literatura africana contemporânea, incluindo o romance *Manière de Blanc*, da escritora Marthe Arnaud, que, como o título enuncia, vai falar sobre “as maneiras dos brancos”, enquanto estes exploravam a África Austral. René Maran explica:

Fazer "Maneira de Branco", portanto, para os negros das colônias inglesas da África Austral, assim como, de resto, para todos os negros da África negra, é se entregar à orgia e à devassidão, por nada, por preguiça ou por prazer. É se comportar como faunos ou sátiros em relação às mulheres que se deseja. É, finalmente, embriagar-se como apenas os "brancos" podem e sabem fazer<sup>42</sup>.

O 3º Vol. da revista *Présence Africaine*, assim como os volumes que se seguem até a 7ª publicação da revista – totalizando, assim, os volumes publicados na década de 40 -, são maiores que os primeiros, contêm uma variedade mais diversa de temáticas, mas não perdem de linha a temática acerca do espírito inerente ao negro ou ao africano. Destacam-se no 3º Vol. a continuação do já comentado debate proposto por Maurice Watteu acerca das situações raciais e condições do homem na obra de J.-P Sartre<sup>43</sup> e o ensaio proposto por Jacques Howlett, intitulado “a Rússia soviética à procura do homem novo<sup>44</sup>”, que fala justamente sobre a forma como os governos, ou políticos, estão envolvidos nas construções sociais, em especial aquelas que envolvem a história (o passado), a moral e a personalidade nacional<sup>45</sup>. No 4º Vol., começam a se destacar temáticas que envolvem o negro nos Estados Unidos, como os comentários de Louis F. Achille, em “Ressonâncias espirituais, a alma do negro americano”<sup>46</sup>; os de Benjamin T.

---

<sup>42</sup> Idem, p. 343. No original: “Faire « Manière de Blanc », c'est donc, pour les noirs des colonies anglaises de l'Afrique australe, comme du reste pour tous les noirs de l'Afrique noire, se livrer à l'orgie et à la débauche, à propos de rien, par paresse ou par plaisir. C'est se conduire en faunes ou en satyres envers les femmes que l'on convoite. C'est enfin s'enivrer comme seuls les « Blancs » peuvent et savent le faire”.

<sup>43</sup> P. A. Vol. 3º, 1948, p. 405-417.

<sup>44</sup> No original: “a Russie soviétique a la recherche de l'homme nouveau”.

<sup>45</sup> Idem, p. 532.

<sup>46</sup> P. A. Vol. 4º, 1948, p. 728-729. No original: “Résonances spirituelles, l'âme du Noir Américain”.

Crawford, em “O esforço da Igreja para ajudar os negros na América”<sup>47</sup>; e os de John L. Yancey, em “A questão negra em face do ideal democrático-americano”<sup>48</sup>.

É no 4º Vol. que também aparecem as primeiras contribuições de Cheikh Anta Diop, na forma de duas publicações intituladas “Estudos de linguística Ouolof: origens da língua e da raça valaf”<sup>49</sup> e “Extrato do dicionário etimológico”<sup>50</sup>. Por mais que breve, o primeiro texto propõe-se a analisar variadas palavras do idioma Valaf que começam pela mesma letra e pertencem ao mesmo grupo. Com isso, Diop procurava concluir que:

Se antes, pronunciava-se “Valaf”, pelo menos no território do “Valaf Clássico” — entendendo-se por isso o Valaf apropriado para a poesia e a literatura em geral (como comprovam os fatos) —, agora se pronuncia “Wolof”. A pronúncia evoluiu ao longo do tempo, e a antiga forma “Valaf” foi preservada apenas pela ortografia francesa, que permaneceu imutável por quase um século, e pelos intelectuais que, inconscientemente influenciados por essa grafia, disseminaram-na entre a população cosmopolita das cidades<sup>51</sup>.

No segundo texto, Diop continua a proposta anterior acerca da relação entre as línguas Valaf, Sérère e Sarakollé, analisando suas características fonéticas e de vocabulário. O Valaf é descrito como uma língua suave, que evita sons e sílabas difíceis, enquanto o Sarakollé, diferente do sérère, é mencionado por sua abundância de vogais claras. Diop destaca que a evolução nas vogais e consoantes cria uma distinção entre as duas línguas, levantando a questão de se Valaf e Sérère têm uma origem comum ou se uma influenciou a outra. Exemplos são citados para ilustrar essa inter-relação, como as palavras valafs “hep” e “niai”, que derivam do Sérère. Diop também apresenta uma hipótese de que o Valaf poderia ter surgido quando grupos externos se estabeleceram no

---

<sup>47</sup> Idem, p. 729-730. No original: “*L'effort de l'Eglise pour aider les noirs en Amérique*”.

<sup>48</sup> Idem, p. 730-731.

<sup>49</sup> Idem, p. 672-679. No original: “*Etudes de linguistique Ouolove: origines de la langue et de la langue et de la race Valaf*”.

<sup>50</sup> Idem, p. 680-684. No original: “*Extrait du dictionnaire étymologique*”.

<sup>51</sup> Idem, p. 680. No original: “*Si autrefois on prononçait Valaf, en tous cas dans le pays du Valaf Classique, nous entendons par là du Valaf apte à la poésie et à la littérature en général (comme le justifient les faits) on prononce maintenant Valaf. La prononciation a évolué depuis et celle de Valaf n'est consacrée que par l'orthographe française restée immuable depuis près d'un siècle et par les intellectuels qui subissent inconsciemment cette influence et la répandent dans la masse cosmopolite des villes*”.

território dos Séreres. Segundo Diop, esses grupos, ao aprender a língua local, modificaram-na devido às suas próprias características vocais, levando ao desenvolvimento do Valaf ao longo do tempo<sup>52</sup>.

No 5º volume da revista *Présence Africaine*, Diop chega à conclusão do que debateu no volume anterior, propondo que o grupo valaf não é homogêneo, mas sim uma coletânea de diferentes grupos étnicos que se fundiram ao longo do tempo. Ele propõe que os valafs não constituem uma “raça”<sup>53</sup> única ou pura, mas uma construção social que reflete uma série de influências externas e processos históricos complexos, como a migração e a colonização. Diop também discute a importância da religião e da monarquia para a construção da identidade valaf. Ele observa que, enquanto os séreres resistiram mais à islamização, os valafs a adotaram de forma mais rápida, talvez como uma maneira de se distinguir e estabelecer uma identidade religiosa própria. Esse processo de diferenciação se reflete também na organização política, onde ele aponta para a clara separação entre o poder temporal e o poder religioso, algo que diferencia os valafs de outros grupos, como os séreres, onde o rei possui uma sacralidade associada ao seu cargo<sup>54</sup>.

Outro ponto importante tratado por Diop dentro deste volume e que pode ser destacado é a questão dos nomes. Para ele, a ausência de nomes totêmicos entre os valafs é um indicativo de que esse povo não tem uma identidade tribal ou étnica exclusiva, adotando frequentemente nomes de outras etnias. Essa falta de nomes próprios, que refletem uma conexão ancestral com uma terra ou linhagem específica, para ele também evidencia a natureza híbrida e mutável da identidade valaf. Por fim, Diop menciona os lébous, apontando que, apesar de muitas vezes serem associados aos valafs, apresentam uma identidade cultural mais próxima dos séreres, em razão, principalmente, dos seus nomes totêmicos, que são uma característica marcante entre os séreres e outros grupos africanos<sup>55</sup>. Assim, essas publicações ficam marcadas como as primeiras do gênero realizadas por Cheikh Anta Diop na revista *Présence Africaine*.

---

<sup>52</sup> Idem, p. 679.

<sup>53</sup> P. A. Vol. 5º, 1948, p. 848. Diop esclarece no início do capítulo que, quando se refere ao grupo valaf como “raça”, é de uma maneira toda relativa.

<sup>54</sup> Idem, p. 851.

<sup>55</sup> Idem, p. 851-853.



A década de 50 foi um tempo um tanto quanto efervescente para os pan-africanistas. Nessa década, houve o I e o II Congresso dos Escritores e Artistas Negros, realizados nos anos de 1956 e 1959, além de outros eventos de destaque<sup>56</sup>. Na década de 50, até o primeiro congresso, a revista *Présence Africaine* publicou 15 volumes, enquanto nos 3 anos seguintes até o próximo congresso, a revista publicou 14 volumes, aumentando, assim, consideravelmente o volume de publicações em comparação com a sua década de início. Chamam a atenção da reflexão que propusemos neste capítulo temáticas como as de: Abou-Siril, em “Civilizações africanas no plural<sup>57</sup>”, que destaca a dificuldade de se encontrar uma epistemologia capaz de englobar os detalhes históricos das sociedades do continente e a forma mistificada como as culturas negras eram encaradas pelos seus “benfeitores setentrionais”<sup>58</sup>, quando estes partiam nas suas pesquisas antropológicas:

Durante séculos, manuais, livros de divulgação e relatos de viagens sustentaram o mito, nefasto, de uma África sempre "simples" e sempre "selvagem", uniformemente povoada de "grandes crianças", esperando de seus benfeitores setentrionais os rudimentos da moral, da vida mental, lições de probidade e aplicação ao trabalho, enfim, uma civilização, digamos, a civilização, farol finalmente erguido sobre um oceano de trevas<sup>59</sup>.

De Alioune Diop, na sessão de revisão dos periódicos<sup>60</sup>, em “Por uma etnografia concreta” e “O despertar do homem de cor”, respectivamente:

---

<sup>56</sup> Entre eles, a Conferência de Bandung (1955), Gana como o primeiro país independente da África subsaariana (1957) e a formação da Federação dos Estudantes da África Negra na França (FEANF) (1950).

<sup>57</sup> P. A. Vol. Especial 8º-9º, 1950, p. 71-78. No original: “civilisations africaines au pluriel”.

<sup>58</sup> Idem, p. 71

<sup>59</sup> Idem, p. 72. No original: “Des siècles durant, les manuels, les livres de vulgarisation, les récits de voyage ont entretenu le mythe, néfaste, d'une Afrique partout « simple » et partout « sauvage », unifor mément peuplée de « grands enfants », attendant de leurs bienfaiteurs septentrionaux les rudiments de la morale, de la vie mentale, des leçons de probité et d'application au travail, bref une civilisation, disons, la civilisation, phare enfin dressé sur un océan de ténèbres”.

<sup>60</sup> P. A. Vol. 12º, 1951, p. 256-258.

Este povo (os Fang) mantém relações complexas com a poderosa sociedade que o colonizou, assim, o estudo de sua evolução deverá, para pretender ser exato, ser feito em função de uma certa « situação colonial », que ainda precisa ser definida. G. Balandier indica algumas implicações dessa situação colonial (situações de crise, relações dominantes-dominados) e mostra o destino de algumas estruturas sociais próprias dos Fang em função dessas situações de crise<sup>61</sup>.

Nota corajosa do Sr. A. Blanc-Dufour sobre o preconceito racial (*Cahiers du Sud*, n° 304), na qual, infelizmente, ele tende demais a fazer desse preconceito um fenômeno da psicologia individual, deixando deliberadamente de lado o aspecto econômico do problema. A propósito dos negros nos Estados Unidos, é justamente contra aqueles que, me parece, gostariam de transformar o preconceito racial em uma espécie de doença mental cujos remédios pertenceriam à psicologia e à psicopatologia, que Daniel Guérin faz um esclarecimento em *Contemporains* (n° 4), acompanhando passo a passo a história desse preconceito desde a época da escravidão até os dias atuais. Ao final de seu estudo, ele pode concluir: "A escravidão foi instituída, depois abolida por razões econômicas. Não foi fruto nem da 'inferioridade' dos negros nem da 'imoralidade' dos brancos. Floresceu enquanto foi lucrativa. O preconceito racial foi desenvolvido para justificar, a cada passo, a exploração da mão de obra de cor<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Idem, p. 257. No original: "ce peuple (les Fang) entretient des rapports complexes avec la puissante société qui l'a colonisé, l'étude de son évolution devra donc, pour prétendre à l'exactitude, être faite en fonction d'une certaine situation coloniale », qu'il reste à définir. G. Balandier indique quelques implications de cette situation coloniale (situations de crise, rapports dominants-dominés) et montre le devenir de certaines structures sociales propres aux Fang en fonction de ces situations de crise".

<sup>62</sup> Idem, p. 258. No original: "Note courageuse de M. A. Blanc-Dufour sur le préjugé racial (*Cahiers du Sud*, n° 304) dans laquelle malheureusement il tend trop à faire de ce préjugé un phénomène de psychologie individuelle en laissant délibérément de côté l'aspect économique du problème. A propos des Noirs aux États Unis, c'est justement contre ceux-là, me semble-t-il, qui voudraient faire du préjugé racial une sorte de maladie mentale dont les remèdes relèveraient de la psychologie et de la psycho-pathologie, que Daniel Guérin fait une mise au point dans *Contemporains* (n° 4) en suivant pas à pas l'histoire de ce préjugé depuis l'époque esclavagiste jusqu'à nos jours. Au terme de son étude, il peut conclure : « L'esclavage fut institué, puis aboli pour des raisons économiques. Il ne fut le fruit ni de l'« infériorité » des Noirs ni de l'« immoralité » des Blancs. Il fleurit tant qu'il fut profitable. Le préjugé racial fut développé pour justifier, à chaque étape, l'exploitation de la main-d'œuvre de couleur. »".

De Jacques Howlett, na sessão de revisão, em “O problema negro na América”:

[...] Um negro, um certo James Baldwin, escreveu em uma certa publicação: Relatórios França-Estados Unidos um artigo sobre o problema negro na América. [...] Trata-se de nada menos que de branquear os brancos, de exorcizar o grave problema racial dos Estados Unidos, de minimizar o mal, senão até de fazer dele um aspecto do bem, do Bem americano. [...] O europeu não sabe a verdade, o americano branco também não e por essa simples razão, que nos é apresentada sem pestanejar: "a quase impossibilidade que há para os negros e os brancos de terem contatos humanos válidos nos Estados Unidos"<sup>63</sup>.

De David Diop (1927-1960), na sessão de artigos, em “Estudante africano diante do fato colonial”:

[os estudantes] Eles sabem que, ao lado da questão, há aquela que engloba o trabalhador sul-nigeriano, os milhares de malgaxes, e o estudante africano não poderá mais estar em paz com sua consciência apenas pela razão, excelente mas insuficiente, de que está moralmente com seus irmãos oprimidos. Entendemos bem que não se trata de arrombar a qualquer provocação nem gritar até ficar rouco sem, por isso, questionar qualquer coisa. Trata-se de atacar com lucidez o mecanismo profundo do fato colonial, tendo cuidado de dissipar toda ambiguidade sobre o objetivo perseguido<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> P. A. Vol. 13º, 1952, p. 420-421. No original: “[...] Un Noir, un certain James Baldwin, a écrit dans une certaine publication: Rapports France-États-Unis 1 un article sur le problème noir en Amérique. [...] Il ne s'agit de rien moins que de blanchir les Blancs, d'exorciser le grave problème racial des États Unis, de minimiser le mal, voire d'en faire un aspect du bien, du Bien américain. [...] L'Européen ne sait pas la vérité, l'Américain blanc non plus et pour cette simple raison, que l'on nous avance sans sourciller: « la quasi impossibilité qu'il y a pour les Noirs et les Blancs d'avoir des contacts humains valables aux États Unis”.

<sup>64</sup> P. A. Vol. 14º, 1953, p. 117. No original: “Ils savent qu'à côté de la question y a celle qui englobe le travailleur du Niger, les milliers de Malgaches, fusi d'ant africain ne saurait désormais être en paix avec sa conscience pour la seule raison, excellente mais insuffisante, qu'il est moralement avec ses frères opprimés. Nous entendons bien qu'il ne s'agit pas de ruer dans les brancards à la moindre provocation ni hurler jusqu'à l'enrouement sans pour cela remettre quoi que ce soit en question. Il s'agit de s'attaquer avec lucidité au mécanisme profond du fait colonial en ayant soin de dissiper toute équivoque sur le but poursuivi”.

Da coletânea de volume especial em homenagem ao geógrafo francês Jacques Richard-Molard (1913-1951), composta por Paul Pélissier, em “Proposições pela África”:

Eu penso que o homem foi criado à imagem de Deus; e que ainda resta algo disso. Mas nós, brancos, convencidos de nossa superioridade, encontramos um meio de crer e fazer crer que a negritude da pele é uma mácula especialmente desejada por Deus para castigar Cão, que seria o pai dos negros; como uma recaída particular no mundo negro! No entanto, não encontrei nada disso na minha Bíblia. O negro é um dos múltiplos aspectos do homem, ou seja, da criatura Deus; nem mais, nem menos que o branco. Se Deus criou o homem à sua imagem, nós não lhe rendemos muito, nós, os grandes brancos. Não nos desagrada pensar que Deus pode ser mais rico e complicado do que pensávamos. E que o negro também, como nós, está à sua imagem<sup>65</sup>.

De S. Abessolo, na sessão de revisão, em “Empreendimento da Religião sobre o negro”:

A África, nos seus mosaicos de povos ou de populações, apresenta lotes culturais diversos, reclamando um denominador comum, mas até hoje bastante mal definido. Vivemos, além disso, uma época de osmose cultural inevitável: ninguém pode, em uma arrogância purista, gritar em voz alta a “virgindade” de seu patrimônio. [...] Pois aparece claramente que o centro de gravidade do negro é Deus; toda ideologia atea me parece, portanto, anti-africana: comunismo ateu, existencialismo ateu, laicidade das instituições nunca serão realidades do mundo negro. Essas fórmulas não passam de um imperialismo camuflado: rejeita-se, sem julgamento (ou mais exatamente após um julgamento apressado) uma composição essencial da alma negra, para impor-lhe de uma mão “suave”, vai sem dizer, um novo modelo, eu diria estrangeiro. Colonialismo verdadeiro, sob o véu de uma libertação. O negro só se realizará plenamente dentro da divindade. Ele será o Messias do mundo

---

<sup>65</sup> P. A. Vol. 15º, 1953, p. 382.

de hoje perdido no materialismo das técnicas, e nas técnicas do materialismo<sup>66</sup>.

De B. Davidson, em “Angola: Economia do Colonialismo”:

De maneira geral, os historiadores europeus forneceram apenas uma exposição insuficiente da situação desses países na chegada dos portugueses. Deficiência que se deve em parte, sem dúvida, à sua ignorância; em parte à sua participação e à sua crença supersticiosa no imperialismo. Embora agora seja possível, seguindo o método científico, reunir várias provas remanescentes, o evento dominante foi então a chegada do maior de todos os flagelos: o tráfico de escravos<sup>67</sup>.

A edição citada acima também contém as atas da Conferência de Bandung (Bandoeng), evento que virou referência internacional acerca de debates sobre os problemas deixados pelo modelo da colonização. Como bem serve a introdução, a Conferência de Bandung foi realizada na cidade de mesmo nome, na Indonésia, e foi composta por delegados e líderes de seis países africanos, estados independentes ou semi-independentes e outros vinte e três líderes e delegados asiáticos, de países ou estados em condições similares, que se reuniram para discutir juntos seu destino, fazendo um balanço de situação comum, além de tornar públicos os seus não-alinhamentos aos blocos de

---

<sup>66</sup> P. A. Vol. 1º-2º, 1955, p. 11-23. No original: “*Afrique, dans sa mosaïcité de peuples ou de peuplades, présente des lots cultu rels divers, se réclamant peut-être d'un dénominateur commun, mais jusqu'à ce jour assez mal défini. Nous vivons en outre une époque d'osmose culturelle inévitable: nul ne peut, en une arrogance puriste, crier tout haut la « virginité » de son patrimoine. [...] Car il apparaît nettement que le centre de gravité du nègre, c'est Dieu; toute idéologie athée me semble donc anti africaine: communisme athée, existentialisme athée, laïcité des institutions ne seront jamais des réalités du monde noir. Ces formules ne sont qu'un impérialisme camouflé: on rejette, sans procès (ou plus exactement après un procès hâtif) une composante é essentielle de l'âme nègre, pour lui imposer d'une main « douce », il va sans dire, un modèle nouveau, j'allais dire étranger. Colonialisme vrai, sous le voile d'une libération. Le noir ne se réalisera pleinement qu'au sein de la divinité. Il sera le Messie du monde d'aujourd'hui égaré dans le maté rialisme des techniques, et les techniques du matérialisme*”.

<sup>67</sup> P. A. Vol. 3º, 1955, p. 6. No original: “*De façon générale, les historiens européens n'ont fourni qu'un exposé insuffisant de la situation de ces pays à l'arrivée des Portugais. Défaut dû en partie, sans aucun doute, à leur ignorance; en partie à leur participation et à leur croyance supersti tieuse à l'impérialisme. Quoiqu'il soit maintenant possible en procédant selon la méthode scientifique, de réunir pas mal de preuves subsistantes, l'événement dominant fut alors l'arrivée du plus grand de tous les fléaux: la traite des esclaves*”.

poder liderados pelos Estados Unidos e pela União Soviética durante a Guerra Fria<sup>68</sup>. Nas atas escritas, temos as manifestações dos delegados de países como o Egito, o Sudão, a Líbia, a Etiópia, a Libéria e Costa do Ouro. Nas intervenções dos delegados africanos, destaca-se que:

Durante décadas, a Europa considerou como sendo sua propriedade o direito de contar a história de outros povos. Após a conferência de Bandoeng, deve meditar sobre este pensamento de Lavissee: «A capacidade de conduzir a história não é uma propriedade perpétua». Os delegados de vinte e nove países, representando os oprimidos de ontem e de hoje, após terem devolvido sua realidade e sua força à democracia, não se levantaram como justiceiros, a conscientização da opressão capitalista tem forjado, antes, construtores: todas as resoluções resultantes da Conferência expressam a firme vontade de participar ativamente da gestão dos assuntos do mundo. O que o imperialismo havia negado, a Ásia e a África acabaram de restituir à civilização<sup>69</sup>.

A Conferência de Bandung não foi a primeira de seu gênero, mas foi marcada pela escala, diversidade, independência de potências globais e caráter político explícito. Enquanto os eventos anteriores tinham um viés cultural ou regional, como os já mencionados Congressos Pan-africanos, Bandung colocou claramente o foco na descolonização, autodeterminação e combate ao imperialismo em escala global.

Até aqui, como mencionado no início do capítulo, objetivamos nos aproximar melhor dos assuntos discutidos nas primeiras décadas de existência da revista *Présence Africaine*. O intuito deste capítulo foi entender, por meio dessas publicações e de maneira minuciosa, o fio lógico que ora as conectam ora as sobrepõem. Podemos observar como as temáticas estão sobrepostas e como o contexto não é só uma força que molda ou

---

<sup>68</sup> Idem, p. 28.

<sup>69</sup> Idem, p. 38. No original: “Pendant des décades, l'Europe a considéré comme étant sa Propriété le droit de faire l'histoire des autres peuples. Après la conférence de Bandoeng, elle se doit de méditer cette pensée de Lavissee: « La faculté de conduire l'histoire n'est point une propriété perpétuelle ». Bandoeng, Avril 1955: les délégués de vingt-neuf pays, repré sentant les opprimés d'hier et d'aujourd'hui, après avoir redonné sa réalité et sa force à la démocratie, ne se sont pas dressés en justiciers, la prise de conscience de l'oppression capitaliste a Plutôt forgé des bâtisseurs : toutes les résolutions issues de la Conférence expriment la ferme volonté de participer activement à la gestion des affaires du monde. Ce que l'impérialisme avait nié, l'Asie et l'Afrique viennent de le restituer à la civilisation”.

justifica as suas ações ou abordagens. É perceptível como o contexto é exatamente o motivo pelo qual se movimentam. Como é observável, os primeiros volumes da revista *Présence Africaine* são publicados no pós-Segunda Guerra Mundial. A organização das potências mundiais e de suas extensões para além de suas fronteiras, ao menos pelo que podemos ver por meio dessas publicações, era percebida por estes intelectuais como algo que estava para se transformar. Temas como o colonialismo, guerras, migrações e escravidão, assim como as particularidades das culturas do continente africano pretendem colocar o negro no centro, não apenas como observador, senão como agente capaz de transformar o dado contexto. Os anos seguintes da última publicação mencionada são marcados pela realização do I e II Congresso dos Escritores e Artistas Negros. Continuaremos, portanto, com a lógica anterior.

### **2.3. I e II Congresso dos Escritores e Artistas Negros**

O I e o II Congressos dos Escritores e Artistas Negros, realizados em 1956 e 1959, foram os veículos que trouxeram os principais temas abordados pelos intelectuais pan-africanistas da época e um importante meio gerador dos debates que viriam a ser perseguidos ou criticados por seus participantes. Durante a exposição do primeiro congresso, debateu-se acerca da importância da cultura como força libertadora, entendida como a força pela qual cada raça ou indivíduo se expressa, e, com o enfoque na cultura desenvolvida por povos negros, os palestrantes expuseram suas primeiras teses sobre política, sobre a condição colonial de diversos territórios do continente africano e sobre a unidade cultural africana<sup>70</sup>.

O I Congresso de Escritores e Artistas Negros, realizado em Paris entre 19 e 22 de setembro de 1956, foi organizado pela *Société Africaine de Culture* (SAC), promovido pela revista *Présence Africaine*, e contou com a participação de figuras já mencionadas aqui, como Aimé Césaire, Léopold S. Senghor, Cheikh Anta Diop, Richard Wright e Frantz Fanon. As discussões, como mencionado, abordaram questões culturais, políticas e sociais, mas tiveram ênfase no tema da descolonização do pensamento e no reconhecimento das contribuições africanas para a civilização. Sobre o contexto, podemos apontar o avanço dos movimentos de independência que ocorriam no país. No

---

<sup>70</sup> Destacam-se os escritos de Leopold S. Senghor, “O espírito da civilização ou as leis da cultura negra africana”, e de Aimé Césaire, “Cultura e Colonização”.

ano, Sudão obteve a sua independência do Reino Unido e do Egito, enquanto o Marrocos, da França e da Espanha, e a Tunísia, da França. Como veremos nas atas deste congresso, a escolha de Paris como local do evento pretende colocar em evidência as conexões históricas entre a França e seus territórios coloniais.

Como veremos, as atas do I congresso nos mostram que os temas foram organizados em torno de questões como a arte e a literatura enquanto expressões de resistência, a revisão da história africana, o papel dos intelectuais na luta anticolonial e a educação como uma ferramenta de emancipação. Novamente, Alioune Diop apresenta o evento e o inicia com o seguinte texto:

Mas o que é comum à consciência de toda humanidade é a sensação de que certos problemas são gravemente urgentes e perigosamente interdependentes. Por isso, o poder atômico estabelece uma inimaginável nova ênfase sobre questões acerca da justiça social, soberania nacional e acordo internacional. [...] É importante que os problemas maiores possam ser acessíveis a toda consciência, e toda a originalidade cultural possa estar ao alcance de todos. Este é o mais grave problema político e moral dos nossos tempos, a face de que a Europa falhou, tornando-se assim doravante desqualificada para liderar o mundo<sup>71</sup>.

Por conseguinte, foram apresentados os textos de: Jacques Rabemananjara, intitulado “Europa e nós”<sup>72</sup>; Paul Hazoume (1890-1980), “A revolta dos padres”<sup>73</sup>; E. L. Lasebikan, “A estrutura tonal da poesia Yoruba”<sup>74</sup>; L. S. Senghor, “O espírito da civilização ou as leis da cultura dos negros africanos”<sup>75</sup>; Amadou Hampâté Bâ (1901-1991), “Cultura Fulah”<sup>76</sup>; E. Andriantsilaniarivo, “Madagascar no século XX”<sup>77</sup>; Davidson Nicol, “as palmeiras rosas macias”<sup>78</sup>; Frantz Fanon (1925-1961), “racismo e

---

<sup>71</sup> P. A. Vol. 8º-10º: I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, 1956, p. 5-6.

<sup>72</sup> Idem, p. 20-29.

<sup>73</sup> Idem, p. 29-43.

<sup>74</sup> Idem, p. 43-51.

<sup>75</sup> Idem, p. 51-65.

<sup>76</sup> Idem, p. 84-97.

<sup>77</sup> Idem, p. 97-107.

<sup>78</sup> Idem, p. 107-122.



cultura”<sup>79</sup>; Horace Mann Bond (1904-1972), “Reflexões comparativas sobre os movimentos nacionalistas do oeste africano”<sup>80</sup>; Emmanuel C. Paul, “Etnologia e cultura dos negros”<sup>81</sup>; Bem Enwonwu (1917-1994), “Problemas do artista africano hoje”<sup>82</sup>; Thomas Ekollo (1920-1996), “A importância da cultura para a assimilação da mensagem cristã no negro africano”<sup>83</sup>; Aimé Césaire (1913-2008), “Cultura e Colonização”<sup>84</sup>; M. James, “cristandade na África emergente”<sup>85</sup>; J. Alexis, “Do maravilhoso realismo dos haitianos”<sup>86</sup>; J. Price-Mars (1876-1969), “Sobreviventes africanos do transatlântico e o dinamismo da cultura do negro”<sup>87</sup>; C. Dover, “Cultura e Criatividade”<sup>88</sup>; A. Wade, “Deveria a África desenvolver a sua própria lei positiva?”<sup>89</sup>; G. Lamming, “O escritor negro e o seu mundo”<sup>90</sup>; R. P. Bissainthe, “Cristandade de face às aspirações culturais dos povos negros”<sup>91</sup>; James Ivy, “A N.A.A.C.P. como um instrumento de mudança social”<sup>92</sup>; Albert Mangonès (1917-2002), “Arte plástica no Haiti”<sup>93</sup>; Cheikh Anta Diop, “As contribuições culturais e perspectivas da África”<sup>94</sup>; R. Wright (1908-1960), “Tradição e industrialização: a situação trágica da elite em África”<sup>95</sup>. As seguintes páginas contam com a cerimônia de encerramento das apresentações, as atas acerca das discussões, as mensagens e a bibliografia.

Continuando a linha de raciocínio estabelecida nos capítulos anteriores, interessam a esta pesquisa as exposições como as de L. S. Senghor, Franz Fanon, Aimé Césaire e Cheikh Anta Diop. Começando por Senghor, seu texto, cujo título foi “O espírito da civilização ou as leis da cultura dos negros africanos”, procurou apresentar as características do “espírito africano”. Por “espírito”, entende-se aquilo que é comum aos

---

<sup>79</sup> Idem, p. 122-132.

<sup>80</sup> Idem, p. 132-143.

<sup>81</sup> Idem, p. 143-154.

<sup>82</sup> Idem, p. 177-182.

<sup>83</sup> Idem, p. 182-193.

<sup>84</sup> Idem, p. 193-230.

<sup>85</sup> Idem, p. 241-249.

<sup>86</sup> Idem, p. 249-276.

<sup>87</sup> Idem, p. 276-285.

<sup>88</sup> Idem, p. 285-307.

<sup>89</sup> Idem, p. 307-324.

<sup>90</sup> Idem, p. 324-333.

<sup>91</sup> Idem, p. 333-337.

<sup>92</sup> Idem, p. 337-344.

<sup>93</sup> Idem, p. 344-347.

<sup>94</sup> Idem, p. 347-355.

<sup>95</sup> Idem, p. 355-370.

diversos grupos do continente. Nele, Senghor abordou o que podemos entender por costumes relacionados à língua, às artes e à forma como o africano apreende o que está ao seu redor. Em um tom de constante contraste com o que o Senghor entende ser comum à Europa, o autor explica como as palavras e a capacidade de falar (comunicar) são comumente relacionadas a ideia de poder (força, magia, capacidade transformadora) no continente. Para muitos destes grupos, Deus criou o mundo (tudo) por meio da palavra<sup>96</sup>. Portanto, uma das características daquilo que Senghor chama de “espírito” está relacionada à complexidade das línguas do continente. Ele explica que:

Há dez, e às vezes vinte palavras para descrever um objeto, de acordo com a sua mudança de forma, peso, volume ou cor; quanto mais palavras para descrever uma ação, de acordo como ela é simples ou múltipla, forte ou fraca, final ou inicial. Na língua Fulah, os substantivos são divididos em vinte e um gêneros, todos neutros. [...] Na língua Jolof é possível, por meio de afixos, construir a partir da mesma raiz mais de vinte verbos com diferentes tons de significados ou sentido<sup>97</sup>.

Ao comparar os sentidos das ações no universo cultural do continente africano com os dos europeus, Senghor explica:

Isso significa que, na África negra, “arte pela arte” não existe; toda arte é social. [...] Será, aliás, visto por meio dos exemplos dados que cada manifestação de arte é coletiva, feita por todos, com a participação de todos. [...] Para o negro em África, como podemos ver, toda literatura e toda arte é poesia. [em África], elas são funcionais e coletivas e, por conta disso, a arte e a literatura negras são comprometidas. Essa é a sua terceira característica geral. Elas comprometem a pessoa – e não apenas o indivíduo – por e através da comunidade<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Idem, p. 57.

<sup>97</sup> Idem, p. 58.

<sup>98</sup> Idem, p. 57.

Assim, é comparando a forma como costuma-se apreender o mundo nesta cultura africana que se entende ser diferente daquela vista na Europa. Sobre isso, Senghor explica:

A imagem do negro africano, portanto, não é uma imagem-equação, mas uma imagem-analogia, uma imagem surrealista. O objeto não significa o que representa, mas o que sugere, o que ele cria. O elefante é força, a aranha é prudência, chifres são a lua e a lua é fertilidade. Cada representação é uma imagem, e a imagem, eu reitero, não é uma equação, mas um símbolo, um ideograma. [...] Mas, assim como você pode imaginar, o surrealismo do negro africano é diferente do europeu. O europeu é empírico, o africano é místico e metafísico. [...] A analogia surrealista do negro, na outra mão, pressupõe e manifesta a hierarquia universal das forças vitais<sup>99</sup>.

Com isso, conclui sua apresentação, fazendo um convite ao questionamento:

Tal é então o negro africano para quem o mundo existe pelo fato de seu reflexo sobre ele mesmo. Ele não percebe que ele pensa: ele sente que ele sente, ele sente a sua existência, ele sente a si mesmo; e porque ele sente o Outro, ele é desenhado de acordo com o outro, no ritmo do Outro, para ser renascido em conhecimento de e do mundo. [...] E se isso também diz que esta cultura do negro africano se assemelha a do Antigo Egito, e dos dravídicos e dos povos oceânicos como duas irmãs, eu responderia que o Antigo Egito era africano e que o sangue negro corre em correntes imperiosas nas veias dos dravídicos e dos oceânicos<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Idem, p. 59.

<sup>100</sup> Idem, p. 64.

Abordando outro lado da cultura e dos reflexos de sua aplicação, Frantz Fanon, em sua apresentação intitulada “Racismo e cultura”, aborda o racismo como um elemento cultural. Para explorar o assunto, a temática escolhida foi a do colonialismo, que é compreendida pelo autor como um empreendimento que pretende explorar, torturar, oprimir sistematicamente, entre outros meios de violência de diferentes ordens, para transformar o colonizado em um tipo de bem para aqueles que ocupam o poder. Ele também explica que é imprescindível que o colonizador despreze e inferiorize a cultura do colonizado, uma vez que é preciso que o colonizado duvide de si mesmo para que efetivamente possa servir ao colonizador. Ao falar diretamente do racismo como essa ferramenta que auxilia no trabalho do colonizador, Fanon explica:

Racismo nunca é um elemento super-adicionado descoberto sob perigo por uma pesquisa dentro das fundações culturais de um grupo. [...] Nós repetimos, racismo não é uma descoberta acidental. Ele também não é um elemento escondido ou dissimulado. Nenhuma ação super-humana é necessária para trazer isso à luz. Racismo salta aos olhos precisamente, pois ele cai em um todo característico – a vergonhosa exploração de um grupo por outro que alcançou um estágio mais avançado de desenvolvimento técnico. É por isso que opressão militar e econômica frequentemente precedem, tornam possível e legitimam o racismo. [...] Não é possível escravizar o homem sem que logicamente o inferiorize por completo. E o racismo é meramente o emotivo, emocional e às vezes intelectual desdobramento desta inferiorização<sup>101</sup>.

Na mesma linha de abordagem e questionamento, Aimé Césaire apresenta “Cultura e colonização”, que pretende trazer à tona a questão de diversas culturas da África estarem se desenvolvendo sob a influência das dinâmicas coloniais, semicoloniais ou paracoloniais. A questão central colocada por Césaire é a forma por meio da qual os africanos são retratados pelos europeus, como se desconhecêssem ou não tivessem alcançado o estágio da civilização (sendo lidos como bárbaros). Nesta apresentação, Césaire busca compreender o significado dos conceitos cultura e civilização para averiguar se os europeus alcançaram isso que eles cobram dos africanos. Em suas fontes,

---

<sup>101</sup> Idem, p. 127-128.

Césaire apresenta ideias marxistas que influem na direção da questão da dominação: “*É sempre nas relações imediatas entre os mestres dos meios de produção e os produtores diretos que descobrimos o segredo íntimo, a fundação escondida de toda estrutura social*”<sup>102</sup>.

E no mesmo tom de comparação com as questões da Europa, Césaire dialoga com alguns pensadores europeus, tomando como ponto de reflexão a questão da colonização. Hegel e Nietzsche são apresentados como ponto de partida para pensar os pormenores da dinâmica da colonização. Nesse sentido, respectivamente:

Quando uma sociedade é tomada, ela é tomada à posse. Age, e não sofre a ação. “Ao tomar posse do objeto, o processo mecânico se torna um processo interior no qual o indivíduo toma a posse do objeto de uma maneira que o remove e o separa de sua identidade, o transforma em um meio e transmite-lhe a substância de sua própria identidade”. [...] Cultura é acima de tudo uma unidade de estilo artístico em toda manifestação vital de um povo. Para aprender muitas coisas e ter aprendido muito não são um passo essencial para a cultura nem um sinal de cultura e podem, de fato, andar de mãos dadas com o oposto da cultura, a saber, a barbárie, que implica uma falta de estilo ou uma mistura caótica de todos os estilos<sup>103</sup>.

Césaire conclui a sua apresentação apontando que, em cada país colonizado, é notável que a antiga cultura dos que já existiam no território foi destruída e substituída por uma mistura heterogênea de características de diferentes culturas, sobrepondo-se sem harmonia. Expõe que a colonização é um fenômeno que, entre outras desastrosas consequências psicológicas, envolve levantar dúvidas acerca dos conceitos que o colonizado poderia escolher para construir ou reconstruir o seu mundo. Usando novamente as palavras de Nietzsche, Césaire utiliza-o para explicar um pouco sobre o sentimento que lhe parece perdurar:

---

<sup>102</sup> Idem, p. 195.

<sup>103</sup> Idem, p. 203.

“tal como os terremotos devastam as cidades, de modo que os homens constroem as suas habitações em solo vulcânico com receios, também a própria vida entra em colapso, torna-se mais fraca, perde a coragem quando a derrubada das suas crenças rouba ao homem a base da sua segurança, da sua paz de espírito, da sua fé no que é duradouro e eterno”<sup>104</sup>.

E completa, tecendo novamente paralelos com a Europa e trazendo considerações acerca do que fazer mediante a questão colonial, ao situar o intelectual negro no cenário que prevê:

Assim, a posição cultural em países coloniais é trágica. Onde a colonização ocorre, a cultura nativa começa a murchar. E das ruínas desabrocha, não uma cultura, mas um tipo de subcultura que, porque está condenada a permanecer marginal da cultura europeia e ser província de um pequeno grupo, uma “elite”, vivendo em condições artificiais e privada do contato da vida com as massas e da cultura popular, assim prevenida de desabrochar em uma verdadeira cultura. [...] Essa é a situação que nós homens pretos de cultura devemos ter a coragem de enfrentar diretamente. [...] Eu me recuso a acreditar que o futuro da cultura africana pode totalmente e brutalmente rejeitar a cultura africana formadora. E eu pergunto, é a renúncia do passado e da cultura de nosso povo que esperam de nós?<sup>105</sup>

Por fim, a penúltima apresentação do evento e a última a ser comentada aqui foi a de Cheikh Anta Diop, intitulada “As contribuições culturais e perspectivas da África”. Nela, Diop buscou, além de apresentar o que está bem definido no título, refletir acerca da natureza da cultura africana. Sem muitas delongas, Diop apresenta algumas das evidências que apontam para o Antigo Egito ser uma civilização de negros, mas sua

---

<sup>104</sup> Idem, p. 205.

<sup>105</sup> Idem, p. 205-206.

intenção reside em denunciar a forma como a cultura europeia constrói a sua própria memória. Nesse sentido, Diop explica:

Continua não menos verdade que o experimento egípcio foi essencialmente negro, e que todos os africanos podem traçar a mesma vantagem moral disso como os ocidentais traçam as suas da civilização greco-latina. [...] Os especialistas estão contentes em meramente olhar para uma origem não-africana ou branca da civilização egípcia. [...] Ao redescobrirmos nosso passado deste modo, nós o inventamos para recriar a consciência histórica sem a qual não se pode haver grande nação. [...] Na mesma linha de pensamento, se nós queremos educar o africano médio, nós devemos ser obrigados a recorrer a uma forma nativa de expressão. [...] Portanto, é dever dos intelectuais africanos dedicarem-se à solução dos problemas que terão de ser resolvidos para que esta revolução seja alcançada no momento desejável<sup>106</sup>.

Para além, Diop traça perspectivas para o futuro e comenta acerca da capacidade de produção de riquezas e energia do continente, apontando que estas são usadas no desenvolvimento das sociedades europeias, e não das africanas. Procura salientar que o continente africano, no plano industrial, pode ser considerado o centro de energia do mundo e projeta ideias sobre um futuro no qual falaremos de uma sociedade planetária. Porém, a conclusão de sua apresentação parece residir no começo das suas falas, quando o autor aponta para uma epistemologia na qual o problema do passado pode ser assimilado:

Como o problema deveria ser colocado? Parece-nos mais criterioso fazer o esforço de redescobrir a história geral do mundo negro e do mundo africano em particular. Começando por este conhecimento acerca do nosso passado, é possível acessar a contribuição africana para o progresso do mundo por um simples processo de comparação, começando pelas características fundamentais da cultura africana e levando a cronologia em consideração. Embarcando nestas pesquisas,

---

<sup>106</sup> Idem, p. 248-252.

seremos levados à descoberta, além de qualquer dúvida, de que o Egito e a civilização faraônica eram uma civilização negra<sup>107</sup>.

As Atas referentes às comunicações do II Congresso não foram completamente publicadas, porém podemos encontrar referências ao evento em alguns dos volumes da *Présence Africaine*. O que percebesse é que, sem mudar os temas, a fórmula da abordagem muda, mantendo as exposições, mas sem abrir para as falas dos ouvintes. Analisando as atas do I Congresso, percebesse que o evento foi dividido em quatro dias, nos quais se apresentavam as comunicações seguidas dos debates públicos, o que gerou um grande volume de debates e desvios acerca da questão que estava sendo proposta. No entanto, como mencionado, os temas tratados continuaram os mesmos, e alguns ganharam notoriedade após o evento, como “A unidade cultural africana”, de Cheikh Anta Diop; “As fundações da nossa unidade surgindo da época colonial”, de J. Rabemananjara; e “As bases recíprocas da nação e as lutas por liberação”, de Frantz Fanon<sup>108</sup>.

O que também se percebe ao analisar as atas disponíveis acerca das comunicações do II Congresso é a intensificação da problematização da postura que os palestrantes entendiam que deveria ser adotada pelos intelectuais negros. Expõem-se questões que envolvem as responsabilidades e os deveres deste grupo: Modilim Achufusi, em “Deveres e responsabilidades dos historiadores africanos”; Saburi Biobaku (1918-2001), em “As responsabilidades do historiador africano em relação à história e à África”; Taita Towet, em “O papel de um filósofo africano”; P. Rémy Ralibera, em “Teólogo-sacerdote africano e o desenvolvimento da cultura negro-africana”; Vincent Mulago (1924-2012), em “Teologia e suas responsabilidades”; N’Sougan Agblémagnon, em “As responsabilidades do sociólogo africano”; Emmanuel C. Paul, em “Tarefas e responsabilidades da etnologia”; Mamoudou Touré (1928-2017), em “Responsabilidades do economista africano”; Gérard Sekoto (1913-1993), em “Responsabilidade e solidariedade na cultura africana”; Paulin Vieyra (1925-1987), em “As responsabilidades do cinema na formação de uma consciência nacional africana”; V. da Cruz, em “As responsabilidades do intelectual negro”; e Aimé Césaire, em “O homem de cultura e suas responsabilidades”<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Idem, p. 252.

<sup>108</sup> P. A. Vol. 24º-25º: II Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, 1959.

<sup>109</sup> P. A. Vol. 27º-28º: II Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, 1959.



Com esse objetivo, a direção do congresso também elaborou um projeto para auxiliar na determinação dessas responsabilidades, da seguinte maneira:

#### PROJETO DE PLANO UNIDADE E RESPONSABILIDADES DA CULTURA NEGRO-AFRICANA A. Unidade.

1. Fundamentos tirados do passado. (Dados paleontológicos, pré-históricos, históricos, culturais, espirituais etc.)
2. Fundamentos tirados da época colonial. (Unidade na diversidade das formas de colonização: escravidão, racismo, colonialismo.)
3. Consciência e nacionalismo. Fundamentos tirados dos imperativos da vida moderna. (A era dos grandes conjuntos: Europa, grupo Atlântico, grupo do Leste, grupo afro-asiático etc.)
4. Imperativos modernos de nosso agrupamento: fatores técnicos, econômicos e político-culturais. (Condições, leis e técnicas da expansão da cultura em benefício de uns, em detrimento de outros. Funções culturais dos líderes políticos e dos movimentos de juventude etc.)

Conclusão. 5) Elementos construtivos de uma civilização negro-africana.

B. Responsabilidades (de cada disciplina: história, linguística, poesia, teologia, sociologia etc.).

1. Que alterações ou falsificações o poder do colonialismo ou do racismo infligiu à sua disciplina ou à sua arte?
2. Que inspirações sua arte ou sua disciplina podem legitimamente esperar das aspirações atuais dos povos negros?

Tarefas e novas leis para uma objetividade mais rigorosa ou uma universalidade mais autêntica, a partir da situação concreta de seus povos.

Resolução final do Congresso sobre

NOSSA POLÍTICA DA CULTURA<sup>110</sup>

## 2.4. Conceitos

O pan-africanismo, enquanto movimento político, filosófico e intelectual, desenvolveu um conjunto de conceitos fundamentais que estruturam sua compreensão da história, da identidade e da luta dos povos africanos e daqueles que entendiam estar em diáspora pelo mundo. Entre esses conceitos, destacam-se a "afrocentricidade", a "negritude" e a "diáspora africana". Esses termos expressam aspectos relativos à interpretação da realidade por parte do movimento que se demonstraram essenciais à sua compreensão.

A afrocentricidade, enquanto conceito estruturado, foi formalizada por Molefi Kete Asante nos anos 1980. No entanto, suas raízes podem ser encontradas nas produções intelectuais pan-africanistas anteriores, incluindo as discussões promovidas pela *Présence Africaine*. O princípio afrocentrista defende que a narrativa histórica da África deve ser construída a partir da centralidade africana, e não a partir da perspectiva eurocêntrica, que por séculos interpretou as culturas africanas sob uma ótica exógena e subordinada (ASANTE, 2014). Essa perspectiva encontra paralelo no trabalho de Cheikh Anta Diop, que, como pudemos observar por meio da análise da *Présence Africaine*, décadas antes de Asante, já defendia a africanidade do Egito Antigo e o papel central da África na civilização mundial. Como observamos, o próprio Diop apresentou essa visão no I Congresso de Escritores e Artistas Negros, no qual argumentou que a reconstrução cultural da África deveria estar ligada à formação de um Estado multinacional africano.

Já a negritude é um pouco anterior e surgiu nos anos 1930 como uma resposta intelectual e cultural ao racismo e à dominação colonial, sendo articulada principalmente por Aimé Césaire, Léopold S. Senghor e Léon Damas. O termo apareceu pela primeira

---

<sup>110</sup> P. A. Vol. 24º-25º: II Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, 1959, p. 13.

vez no jornal *L'Étudiant Noir*, em 1935, e procurava tornar-se uma ferramenta de valorização da identidade negra e da herança cultural africana. Ademais, como pudemos observar, foi amplamente promovido pela *Présence Africaine* (ALFIERI, 2021).

A negritude não apenas visava reafirmar a identidade africana como também reivindicava a produção intelectual e cultural dos povos negros como legítima e digna de reconhecimento. Senghor, por exemplo, interpretava a negritude como uma estética e um modo de pensar essencialmente africanos, contrapostos à racionalidade cartesiana ocidental. Aimé Césaire, por sua vez, influenciado pelo pensamento marxista, via a negritude como uma ferramenta revolucionária para a libertação dos povos africanos e afrodescendentes, o que pode ser visto em seu *Discurso sobre o Colonialismo* (1950), no qual denuncia a Europa, sua violência colonial, assim como nos outros textos do autor que aqui trazemos também o faz<sup>111</sup>.

Como discutido, foi observado que, durante o I Congresso de Escritores e Artistas Negros, o conceito negritude foi amplamente discutido, tanto em sua dimensão cultural quanto em suas implicações políticas. Alioune Diop, fundador da revista, enfatizou a importância deste fator como forma de resistência ao colonialismo europeu. No entanto, também observamos como houve tensões em relação a esse aspecto. Frantz Fanon, por exemplo, argumentava que a negritude, ao tratar a identidade negra de uma maneira essencialista, poderia reforçar as mesmas categorias raciais impostas pelo colonialismo<sup>112</sup>.

Por fim, podemos destacar que o conceito de diáspora africana está intimamente ligado ao pan-africanismo e à luta contra o colonialismo. Ele se refere à dispersão dos povos africanos pelo mundo, seja por meio da escravidão transatlântica, do colonialismo ou de migrações contemporâneas. Como observamos, a *Présence Africaine* desempenhou um papel crucial conectando intelectuais africanos, afrodescendentes e negros pelo

---

<sup>111</sup> Encontramos alguns exemplos da discussão gerada pelo assunto negritude. No primeiro texto, intitulado “La << Négritude >>, vue par un Afro-Américain”, W. A. Jeanpierre discute, como o título anuncia, as questões levantadas pela negritude do ponto de vista de um americano negro. No geral, o autor também discute a maneira violenta como o termo foi combatido por alguns círculos dentro do próprio movimento pan-africano, fazendo referência às diferentes formas como Césaire e Senghor teorizaram acerca do conceito. No mesmo volume, Lylyan Lagneau, no texto “La Négritude de Léopold Sédar Senghor” também discute um pouco da forma como o Senghor propõe os sentidos e aplicações do termo negritude, assim como as fontes nas quais o autor se debruçou para chegar a tais conclusões. Entre as problemáticas discutidas, destaca-se a referente à “mestiçagem” de muitas identidades africanas da qual a negritude resulta (P. A. 39, 1961, p. 102-117; 166-181).

<sup>112</sup> P. A. Vol. 8º-10º: I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, 1956, p. 122-131.

mundo, promovendo um diálogo entre diferentes experiências vividas por pessoas que têm a cor de pele preta.

Voltando à *Présence Africaine*, encontramos o texto de Ambroise Kom, intitulado “Diaspora africaine et utopie du retour L’exemple de l’Université des Montagnes comme site captatoire d’un rêve”, no qual o autor discute como poderia se explicar a diáspora africana em comparação com a diáspora russa ao fim da URSS. Na mesma edição, o texto de Ndioro Ndiaye, “Diaspora africaine et nouvelles solidarités”, aborda a diáspora africana como um fenômeno, e não apenas um conceito<sup>113</sup>.

Já no volume 149º-150º da *Présence Africaine*, publicado em homenagem à Cheikh Anta Diop, em 1989, Bernard Moitt discute as principais ideias de Diop acerca da teorização do conceito da diáspora, e a forma como o que ele chamou de “africanistas da velha guarda” hostilmente o atacaram, buscando destacar como os estudos de Diop acerca das relações raciais dos povos egípcios são essenciais para a ratificação do termo diáspora africana<sup>114</sup>.

O artigo de Alfieri (2021) ressalta que a teorização do termo diáspora africana foi fundamental para a circulação de ideias pan-africanistas e negritudinistas no século XX. A conexão entre África e Caribe, por exemplo, foi mediada por intelectuais como C.L.R. James e Frantz Fanon, que contribuíram para uma compreensão mais ampla da luta anticolonial e da identidade negra global. Além disso, o conceito de diáspora africana tem sido crucial para o desenvolvimento não só de novas perspectivas sobre a identidade negra no mundo contemporâneo, como também das contribuições trazidas por estes africanos ou descendentes de africanos que são entendidos como em diáspora por esses intelectuais, o que pode ser compreendido como um alicerce em prol dos estudos pós-coloniais e das discussões sobre racismo e pertencimento.

Como exemplo, podemos destacar o artigo de Alain Pascal Kaly, intitulado *A presença-ausência dos Árabes e de Muçulmanos nos processos de modernização brasileira: a readequação dos mapas coloniais* (2016), no qual o autor discute como, no século VII, através do Mar Mediterrâneo e do Mar Vermelho, a cultura islâmica introduziu na Europa Ibérica novos produtos alimentares, como animais, aves e plantas,

---

<sup>113</sup> P. A. Vol. 175º-177º. Cinquantenaire du 1er Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs, 2008, p. 661-674; 675-679.

<sup>114</sup> P. A. Vol. 149º-150º. Hommage à Cheikh Anta Diop, 1989, p. 661-674; 675-679.

reformulando a forma como o segundo grupo se relacionava com os alimentos à disposição. Por fim, o autor traz os mesmos tipos de considerações acerca de como os escravizados transplantados – nas palavras do autor<sup>115</sup> –, no empreendimento colonial, fizeram o mesmo, ao introduzir o plantio do café e da cana-de-açúcar. Tal artigo busca evidenciar como muitas das dimensões da vida cotidiana são eclipsadas pelos teóricos que tomam como fator mais importante as ações dos grandes navegadores, em detrimento daquilo que foi feito pelos escravos transplantados em prol da sobrevivência em um local inóspito.

## 2.5. Conclusão parcial

Até o presente momento da pesquisa feita nas fontes adquiridas por meio da revista *Présence Africaine*, tivemos a oportunidade de nos aproximar do universo simbólico pan-africanista. Também tivemos a oportunidade de observar as questões referentes ao seu contexto, da sua gênese até a realização dos seus principais eventos, que foram o I e II Congresso dos Escritores e Artistas Negros, além de adentrar, por meio dos recortes escolhidos, ainda que superficialmente, os seus principais debates e acompanhar as suas respectivas evoluções. O que se mostrou uma verdadeira constante foi a preocupação referente à urgente necessidade da problematização da temática colonial, que, de diferentes maneiras, estava enraizada em todo o continente.

Outro ponto que se demonstrou central na problematização apresentada por esses intelectuais é a posição dos intelectuais europeus e os seus costumes em contraste com aquilo que é comumente costumeiro no continente africano. O intenso fluxo de idas e vindas, no sentido da comparação destas duas culturas, fez com que refletíssemos sobre como a existência de tais intelectuais é marcada por esse contraste. Tal contraste é o que relega sentido as suas ações, assim como os recortes escolhidos já propuseram. Demonstra-se essencialmente importante perceber que muitos dos textos analisados propõem que não há mais – e nunca houve – a possibilidade de um retorno, seja pela saída voluntária do colonizador ou por outros meios. As sociedades da qual estes intelectuais fazem parte, assim como eles mesmos, são percebidos por eles como eternamente modificados, tanto pelos costumes quanto por aquilo que foi ensinado pelo colonizador.

---

<sup>115</sup> KALY, Alain Pascal. *A presença-ausência dos Árabes e de Muçulmanos nos processos de modernização brasileira: a readequação dos mapas coloniais*. Revista Dossiê, 2016, p. 147.

Como bem observado por Frantz Fanon, as sociedades podem ter um “ecossistema” extremamente frágil. A introdução de uma atividade nova a esse ecossistema, como a da busca pelo lucro e pela alienação da força de trabalho alheia, pode levá-lo por completo à morte, uma vez que cada indivíduo tem o seu papel, ocupação ou responsabilidade.

Acreditamos que os exemplos apresentados por esses intelectuais nos ajudaram a compreender as diversas dimensões e profundidade na qual o assunto está para eles inserido. No caso específico do continente africano, onde a palavra escrita é escassa, guardar um determinado conhecimento muita das vezes significa interagir com outras pessoas, desenvolver rituais e formas de transmissão para que esse determinado conhecimento não seja perdido. É também preciso salientar que qualquer conhecimento pode ser preservado dessa maneira. Estes autores não estão falando da simples preservação da história de seus antepassados próximos, ou dos mitos formadores de suas culturas tribais, eles estão falando de conhecimentos complexos, como aqueles referentes à metalurgia, ao cultivo dos alimentos, à linguagem, entre outros, conhecimentos que sabemos ser indispensáveis ao desenvolvimento das sociedades. Portanto, é perceptível como os impactos causados pela chegada da força colonizadora vão muito além de um simples avanço tecnológico forçado ou de uma mudança de paradigma inevitável. Quando esses intelectuais tomaram consciência de si e do contexto no qual estavam inseridos, essas forças não só existiam como já determinavam a forma como as relações interpessoais ocorreriam, ou seja, já fabricavam hierarquias baseadas na segregação racial, além de ter o racismo como uma das suas principais ferramentas de ação. O que se demonstrou realmente difícil foi ponderar acerca de quais outros caminhos poderiam ser tomados por esses intelectuais se os problemas permanecessem os mesmos.

Com isso, acreditamos que seja proveitoso retomar alguns dos pensamentos já tratados aqui. Em todos os recortes trazidos, em algum momento, seja direta ou indiretamente, esses intelectuais se perguntaram: “o que esperam que façamos?”. Com esta indagação, estão fazendo referência não somente aos europeus, mas àqueles que entendem como seus algozes, que os escravizaram no passado e continuam a fazê-lo no presente, porém, de maneira mais sofisticada. O que se percebe é que todos os intelectuais, escritores e artistas que tiveram recortes de suas obras trazidos aqui tiveram também suas educações e processos formativos marcados pelo pensamento europeu. Os autores da revista *Présence Africaine*, por exemplo, em sua maioria estudaram nas universidades da França. Sentimo-nos tranquilos em assumir que parece provável que

esta mesma educação permitiu que esses intelectuais olhassem para as relações de poder existentes no continente africano, principalmente aquelas marcadas pela presença do não-negro, e trouxessem todas essas questões à tona, da maneira como o fizeram. A educação, portanto, torna-se central no que propõe. Foi somente por meio dela que a libertação da qual falam foi alcançada, e não poderia ser outra a ferramenta para dar continuidade ao processo de libertação de outras pessoas.

Também acreditamos que as palavras escolhidas na proposição das abstrações foram muito assertivas. Por mais que estes intelectuais estivessem mais voltados para uma visão essencialista e considerada ultrapassada pelos seus críticos, o que propõe, como o faz Fanon, ao dizer “não é possível escravizar o homem sem que logicamente o inferiorize por completo”<sup>116</sup>, ou Césaire, ao dizer “e eu pergunto, é a renúncia do passado e da cultura de nosso povo que esperam de nós?”<sup>117</sup>, mostram como a questão pode ser percebida por meio desses novos óculos, por assim dizer, que a educação lhes entregou. A “renúncia do passado”, algo que *a priori* parece impossível, uma vez que o passado não é um objeto que carregamos, passível de abandono, torna-se palpável por meio da ótica adquirida junto à educação. A questão é bem colocada por Fanon, quando este diz “mas o homem que é alvo do racismo, o grupo social que é escravizado, explorado, privado da substância, como deveriam agir? Quais são os seus mecanismos de defesa?”<sup>118</sup>.

É, portanto, necessário ter sensibilidade para reconhecer que os problemas que foram observados por esses intelectuais e compreendidos como consequências das ações do sistema colonial europeu não dizem respeito a tempos longínquos, e sim aos últimos 70 anos. O que sentimos é estar diante das ações de pessoas, que nesse caso são intelectuais de diversas áreas das ciências humanas, os quais tiveram a capacidade de perceber que, apesar do desaparecimento das amarras e dos chicotes, ou seja, daquele modelo de exploração truculento, os “planos”, por assim dizer, não mudaram muito. A ideia ainda consistia em usar todo um grupo em prol da existência de outro e, para a obtenção desse objetivo, diversos foram os meios observados. Fanon aponta para o entendimento do racismo enquanto ferramenta de violência essencial para a manutenção da ordem colonial, enquanto Césaire vai debruçar-se nas entrelinhas deste racismo, que

---

<sup>116</sup> P. A. Vol. 8º-10º: I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros, 1956, p. 127.

<sup>117</sup> Idem, p. 206.

<sup>118</sup> Idem, p. 127.

encontrou um forte meio de agir, ao levantar dúvidas sobre se as civilizações dos povos do continente africano podem realmente ser chamadas de “civilizações”<sup>119</sup>. Portanto, torna-se um pouco mais fácil de compreender por que o Egito Faraônico se tornou peça-chave pela luta deste “passado perdido”. Esses intelectuais entendem que o mundo ocidental só apresenta essa visão, ou seja, a de um continente africano inferiorizado, incivilizado e atrasado, pois o sistema colonial lhe impôs essa realidade e agora cobra amostras daquilo que eles mesmos tiraram, que em outras palavras são entendidas por esses intelectuais como a própria história – no sentido da memória coletiva, compartilhada regionalmente -, tecnologia e integralização com o mundo globalizado.

Como mencionado, as formas de alienação mudaram e permitiram que o problema colonial se enraizasse de uma maneira menos destrutiva na vida dos colonizados, seja colocando-os em cargos de prestígio ou usando a influência de líderes locais em prol da alienação geral. Essas formas de inferiorização, portanto, como menciona Fanon, também podem fazer com que os indivíduos aos quais se dirigem sintam-se reconhecidos e prestigiados, levados, assim, a defender o sistema que o beneficia em meio àquele caos. O que Fanon tenta trazer à luz da compreensão é que talvez compreender que o caos é causado pela presença do sistema colonial não seja algo assim tão natural. É por isso que sugerem um direcionamento planejado, como o oferecido pela educação, para superar tais problemas.

Retornando ao conceito “diáspora africana”, vimos como o termo é central para os pan-africanistas, porque representa a dispersão da população africana em todo o mundo como resultado da escravidão, do colonialismo e de outras formas de opressão. Para os pan-africanistas, a diáspora africana é vista como uma unidade histórica e cultural, conectada pela herança africana comum e pela luta compartilhada contra a injustiça e a opressão. A utilização do termo “diáspora africana” pelos pan-africanistas, portanto, está intrinsecamente ligada à busca por uma reconexão com as origens africanas, à valorização da herança cultural e ao fortalecimento da solidariedade entre os povos africanos e afrodescendentes. Ao destacar a diáspora africana como um elemento unificador e mobilizador, esses intelectuais buscavam superar as divisões impostas pelo colonialismo e pela escravidão, promovendo uma narrativa histórica e identitária, com a pretensão de transcender as fronteiras geográficas e temporais do continente.

---

<sup>119</sup> Idem, p. 202.



No entanto, também somos capazes de identificar que os usos desse termo e seus significados podem ser complicados no contexto do pensamento historiográfico ocidental. Para esses intelectuais, a historiografia ocidental muitas vezes negligenciou ou minimizou a contribuição e a experiência da diáspora africana, focando-se mais nas narrativas da história mundial que tinham o homem europeu como protagonista, o que levou à falta de reconhecimento da história e da cultura africanas fora do continente africano, bem como à subestimação das lutas e realizações da diáspora africana.

Tratando-se de origem, podemos apontar duas comuns ao termo. A primeira origem remonta à diáspora judaica na Antiguidade, enquanto a segunda remonta à Grécia Antiga, onde "diáspora" significava originalmente "dispersão" ou "espalhamento", porém seu uso contemporâneo ganhou destaque a partir do século XX, especialmente no contexto do movimento pan-africanista e dos estudos sobre a diáspora africana<sup>120</sup>. Os pan-africanistas adotaram e adaptaram esse conceito para ressaltar a conexão transnacional e transcultural dos povos africanos e afrodescendentes, enfatizando a importância da diáspora como um elemento central na construção de identidades coletivas e na luta por justiça social e igualdade.

Em termos de impactos textuais e interpretativos, o uso do conceito de diáspora na argumentação pan-africanista pode enriquecer e complexificar a compreensão da história africana e mundial. Ele permite uma análise mais ampla e inclusiva das experiências e da diáspora africanas, reconhecendo a diversidade e a complexidade dessas experiências, bem como destacando suas interconexões e interações ao longo do tempo. No entanto, também é importante reconhecer o seu teor controverso, especialmente em relação às questões de identidade, representação e poder na historiografia. O uso do termo "diáspora" para descrever o movimento dos diversos grupos africanos pode influenciar a forma como os historiadores interpretam e narram essa história. Enquanto o termo "diáspora" implica uma dispersão voluntária e uma unidade cultural ou identitária entre os membros do grupo, a realidade do comércio transatlântico de escravos envolveu o sequestro e a coerção de milhões de africanos, que foram transportados à força para as Américas. Portanto, ao usar o conceito de diáspora para descrever o movimento dos

---

<sup>120</sup> SANTOS, Henrique P. A. *O Pan-africanismo organizado em rede e o papel da diáspora africana em proposição político-filosófica: o exemplo da afrocentricidade internacional*. Boletim Campineiro de Geografia v.10 n.1 (2020).

escravizados africanos, os historiadores precisam ser sensíveis às nuances dessa experiência.

Alguns historiadores questionam a utilidade ou validade do conceito de diáspora em certos contextos, especialmente quando aplicado de forma indiscriminada a grupos ou experiências muito diversas. Os argumentos mais comuns entendem que o termo “diáspora” pode obscurecer as diferenças internas e as complexidades das experiências individuais dentro desses grupos, além de implicar uma unidade cultural ou identitária que pode não refletir a realidade. Brent Hayes Edwards, em seu livro *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (2003), questiona o uso do termo “diáspora” para descrever a experiência dos africanos e seus descendentes, argumentando que ele pode simplificar demais essa experiência e obscurecer diferenças importantes entre grupos e indivíduos, enquanto Paul Gilroy, em seu livro *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993), critica a tendência de alguns acadêmicos em aplicar o conceito de diáspora de forma ampla e indiscriminada, argumentando que isso pode levar a uma homogeneização das experiências africanas e a uma falta de atenção às diferenças internas e às interações complexas entre esses grupos. Esses são apenas alguns exemplos de historiadores que levantaram questões sobre o uso do conceito de diáspora e suas implicações historiográficas. Suas obras são importantes contribuições para o debate em torno dessas questões e oferecem *insights* valiosos sobre como abordar a história e a experiência dos africanos e seus descendentes na diáspora de maneira mais crítica e reflexiva.

Em última análise, podemos concluir que o uso do conceito de diáspora na historiografia pan-africanista reflete as complexidades e nuances da história africana e das experiências da diáspora africana, bem como os esforços contínuos para compreendê-las e representá-las de maneira justa e precisa. Exploraremos aqui a dificuldade de se trabalhar partindo dessas problemáticas e como elas podem interferir na mobilidade da reconstrução do passado gerado.

É também necessário admitir que, por mais que todas essas posturas sejam muito bem teorizadas, acreditamos que elas só foram possíveis ou estão carregadas das tensões originadas no contexto geopolítico global em que viviam esses intelectuais. Os primeiros volumes da revista *Présence Africaine* foram publicados no pós-Segunda Guerra Mundial, e é possível perceber o calor deste período, profundamente marcado por essas transformações geopolíticas. O período em questão assistiu à formação de novos blocos

de poder, como a União Soviética (URSS), que emergiu como uma superpotência liderando um grupo de nações que compartilhavam não apenas ideologias políticas, mas também uma diversidade de línguas, culturas e histórias de resistência. A URSS, por meio do Pacto de Varsóvia (1955), uniu países como Polônia, Hungria, Tchecoslováquia, Romênia, Bulgária, Alemanha Oriental e Albânia, consolidando uma esfera de influência que enfatizava a centralização econômica e o controle político em nome do socialismo, mesmo que tais nações apresentassem profundas diferenças culturais e históricas, que variavam desde a língua a tradições religiosas distintas.

É claro que não somos ingênuos o suficiente para desconsiderar que talvez a adesão ao bloco soviético por parte de muitos desses países não tenha sido assim tão voluntária, porém a URSS conseguiu atrair esses países, prometendo-lhes segurança e apoio econômico em um momento marcado pelas tensões do pós-Segunda guerra, que, por sua vez, era marcado pelo intenso medo da expansão capitalista ocidental. Enquanto isso, do outro lado do globo, os EUA. consolidavam a sua posição como superpotência emergente, impulsionados por sua vasta extensão territorial, sua capacidade industrial e econômica incomparável e uma visão centrada na expansão do capitalismo e na contenção do comunismo. A ascensão americana, assim como a europeia, simbolizava para muitos desses intelectuais a continuidade de formas sutis de imperialismo cultural e econômico, que, embora distintas das estruturas coloniais europeias, também perpetuavam desigualdades globais.

Portanto, é perceptível como essas experiências tinham a capacidade de moldar diretamente as perspectivas desses intelectuais. Eles observaram o processo formador das superpotências, pesaram as suas contradições e teorizaram o mesmo acerca da possível superpotência africana, com tamanho continental e capaz de abarcar grande número de grupos.

## CAPÍTULO III

### O EGITO, BERÇO CULTURAL DA ANTIGUIDADE

No capítulo anterior, foi possível observar mais de perto os passos dados por alguns dos autores aqui tratados quanto a suas trajetórias intelectual e acadêmica, assim como se pôde conhecer um pouco do caminho lógico que estes autores percorreram até chegarem à temática do Egito Antigo. Neste capítulo, objetivamos introduzir o leitor nas questões, métodos e teorias de alguns destes intelectuais acerca das origens da cultura egípcia. Por cultura egípcia, veremos que tais intelectuais se referiam majoritariamente a dois traços desses povos, que são a sua relação com o que hoje chamamos de “religião” e “ciência”. São, portanto, a relação com o sagrado e a perspicuidade com as questões do cotidiano às quais estão se referindo estes autores ao falarem da cultura do Egito Antigo.

Para tanto, neste capítulo, tomaremos como fontes algumas das principais obras dos autores já comentados sobre o tema, como *A origem africana da civilização: mito ou realidade*; *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica: Egito, Grécia e a escola de Alexandria: História intercultural na antiguidade*; *As fontes egípcias da filosofia grega*; *Legado Roubado*; e *Os africanos que escreveram a Bíblia*. Objetivamos, com isso, trazer novamente luz à as relações e compreendê-las segundo o pensamento de seus autores. Portanto, o capítulo em questão, assim como seu predecessor, também apresenta natureza expositiva. As críticas e os comentários relacionados às fontes tratadas aqui estão reservados à sua conclusão parcial e aos capítulos subsequentes.

#### 3.1. Uma breve contextualização

Com exceção de Diop e Obenga, que já foram apresentados nos capítulos anteriores, trouxemos ao debate os intelectuais George Granville Monah James (1893-1956) e Nana Banchie Darkwah. O primeiro foi um historiador e autor guianense-americano, que ganhou amplo reconhecimento no meio pan-africanista por seu livro *Legado Roubado* (1954), no qual argumenta que a filosofia e a religião gregas têm suas origens no Egito Antigo, sendo essa a obra escolhida para ser tratada aqui. George G. M. James obteve o título de bacharel e mestre pela Universidade de Durham, na Inglaterra, e

posteriormente o doutorado na Universidade de Columbia, em Nova York. Atuou como professor de Lógica e Grego no Livingstone College, em Salisbury, Carolina do Norte, e posteriormente lecionou no Arkansas AM&N College (atualmente Universidade do Arkansas), em Pine Bluff, Arkansas.

Já o segundo é um historiador, linguista e autor ganês, reconhecido também pela obra que escolhemos tratar aqui, chamada *Os Africanos que escreveram a Bíblia*. Em um tom provocador, Darkwah argumenta que as raízes da Bíblia e da civilização judaico-cristã podem ser encontradas na África, mais especificamente entre os povos *Akan*, além de argumentar que foram estes mesmos grupos os responsáveis por desempenhar um papel fundamental na formação das narrativas bíblicas, em especial as narrativas relacionadas a Abraão, a Moisés e aos patriarcas. Assim como Diop e Obenga, Darkwah busca por uma abordagem linguística, procurando identificar por meio dos diversos idiomas falados pelos grupos analisados por ele as suas respectivas origens egípcias. De mesma maneira, Darkwah procurou identificar e correlacionar a origem dos nomes e palavras do universo judaico-cristão às suas tribos de origem, em um trabalho minucioso que poderemos observar de perto.

Publicada em 1974, *A origem africana da civilização: mito ou realidade* é uma das obras mais importantes de Diop e, como mencionado, pode ser considerada o resultado de toda a sua trajetória intelectual, tendo como objeto de pesquisa o Egito Antigo e as suas relações com o restante do continente africano. Nela, além de buscar reavaliar o que ele entende por “narrativa eurocêntrica” da história do Egito Antigo, Diop integra saberes linguísticos, históricos, antropológicos e arqueológicos na busca pelo que podemos chamar de africanidade do Egito Antigo, assim como na busca pelo que era egípcio nos povos que estudou, como podemos observar ao analisarmos seu livro *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*.

### **3.2. Cheikh Anta Diop e a origem africana da civilização**

Neste capítulo, utilizaremos como fonte primária a obra *A Origem Africana da Civilização: Mito ou Realidade*, de Cheikh Anta Diop. Para recapitular o que já foi introduzido, publicada originalmente em 1974, essa obra é uma tentativa ousada de situar a África, e em especial o Egito Antigo, como o eixo central das contribuições culturais,

científicas e filosóficas para a humanidade. Diop não apenas apresenta argumentos em defesa de uma conexão profunda entre o Egito e o restante do continente africano, mas também confronta diretamente as interpretações que entende por eurocêtricas, as quais buscaram desassociar o Egito da sua matriz africana.

O livro está organizado em treze capítulos, que transitam entre a desconstrução de mitos históricos, a apresentação de evidências arqueológicas e antropológicas, assim como a análise da continuidade cultural entre o Egito e outras sociedades africanas. No primeiro capítulo, intitulado “Quem eram os egípcios?”, Diop questiona a identidade dos antigos egípcios, lançando a base para sua argumentação em favor de uma origem africana. Já no segundo capítulo, “Nascimento do mito negro”, ele analisa as raízes das narrativas raciais que moldaram o discurso histórico ocidental. Em capítulos como “Pode a civilização egípcia ser de origem asiática?” e “Pode a civilização egípcia ter se originado no Delta?”, Diop explora criticamente hipóteses alternativas, buscando desmontar teorias que tentam localizar a origem egípcia fora do continente africano.

Além disso, capítulos como “Argumentos a favor da origem negra” e “Argumentos contra a origem negra” sintetizam o núcleo do debate, enquanto “Evolução social e política do Egito Antigo” reflete sobre a dinâmica histórica e estrutural da civilização egípcia. Em sua conclusão, ele conecta essas discussões ao legado mais amplo da África, argumentando pela centralidade do Vale do Nilo como ponto de partida para compreender o povoamento e o desenvolvimento cultural do continente. Portanto, a análise deste capítulo buscará compreender as estratégias metodológicas de Diop, avaliando a utilização de disciplinas, como a Antropologia, a Arqueologia e a Linguística.

Nesse contexto, Diop apresenta recortes da tradução de George Rawlison (1812-1902) da obra *A história de Heródoto* para iniciar o diálogo sobre aquilo que propõe:

[...] É certo que os nativos do país são negros com o calor...

[...] os Egípcios disseram que consideram os Cólquidas sendo descendentes do exército de Sesostri. Minhas próprias conjecturas foram fundadas, em primeiro lugar, sobre o fato de que eles são de pele preta e tem cabelo lanoso.

[sobre os indianos] todos eles também têm o mesmo tom de pele, que se aproxima do Etíopes.<sup>121</sup>

Na mesma linha, Diop continua apresentando outras citações de importantes escritores da antiguidade quanto à etnia dos egípcios, como os comentários de Diodora da Sicília e de Estrabão acerca da natureza dos povos a que estes autores chamavam de “Etíopes”<sup>122</sup>. Um dos objetivos de Diop, portanto, torna-se entender por que os escritores gregos utilizavam o termo *melanos* para se referirem aos povos negros, assim como o termo etíope, e não faziam o mesmo com outros grupos, como os árabes. Apoiando-se em fontes como a Bíblia, Diop retoma a genealogia de Noé para explorar mais fontes de peso da Antiguidade que de alguma maneira possam remontar à etnia dos egípcios. Em suas palavras, Diop explica:

Segundo a Bíblia, o Egito foi povoado por descendentes de Cam, ancestral dos Pretos: “Os descendentes de Cam são Chus, Mesraim, Phut e Canaã. Os descendentes de Chus são Saba, Hevila, Sabatha, Regma, e Sabathacha... Chus foi o pai de Nemrod, ele foi o primeiro a ser conquistador sobre a terra... Mesraim tornou-se o pai de Ludim, Ananim, Laabim, Nephthuhum, Phethrusim, Chasluhim... Canaã tornou-se o pai de Sid, seu primogênito, e Heth... (Gênesis 10:6-16)<sup>123</sup>.

O exercício inicial proposto por Diop consiste, pois, na avaliação dessas evidências como fatos historiográficos. Na mesma medida, tais evidências são apresentadas como apontamentos para parte de sua tese de que os gregos capturaram a essência da cultura egípcia. A busca se repete na apresentação de outras fontes que corroboram os escritos de Heródoto:

Estes três exemplos revelam que Heródoto não era um passivo repórter de contos incríveis e bagatelas, “um mentiroso”. Pelo contrário, ele foi

---

<sup>121</sup> DIOP, 1989, p. 1-3.

<sup>122</sup> Idem, p. 1-2.

<sup>123</sup> Idem, p. 3.

bastante escrupuloso, objetivo, científico para a sua época. [...] Sem dúvidas, a razão básica para isso é que Heródoto, após relatar seu testemunho ocular nos informando que os egípcios eram pretos, então, demonstrou, com honestidade rara (para um grego), que a Grécia tomou emprestado do Egito, todos os elementos de sua civilização, mesmo o culto dos deuses, e que o Egito foi o berço da civilização<sup>124</sup>.

A sequência de perguntas acerca das evidências de Heródoto termina comentando que a sociedade egípcia era muito anterior à experiência de Heródoto, e que durante muito tempo o território egípcio foi invadido, o que fez o seu povo miscigenar:

Pode-se objetar que, no século V a. C. quando Heródoto visitou o Egito, a sua civilização já tinha de mais de 10.000 anos de idade e que a raça que a havia criado não era necessariamente a raça Negra que Heródoto encontrou lá. [...] Após a conquista do Egito por Alexandre, sob os Ptolemaicos, o cruzamento entre Gregos brancos e Egípcios pretos floresceu, graças a uma política de assimilação. [...] Estes fatos provam que, se o povo Egípcio tinha sido originalmente branco, ele poderia muito bem ter permanecido assim. Se Heródoto o encontrou ainda Preto depois de tanto cruzamento, ele deve ter sido basicamente Preto no início<sup>125</sup>.

Outro ponto que Diop apresenta como relevante e de especial destaque para nós é o uso da Bíblia como fonte historiográfica. Para tal, o autor compreende que o valor da evidência bíblica pode ser determinado pelo exame da gênese do povo judeu, que, por sua vez, pode servir para entender como foi possível o Egito ser a incubadora do monoteísmo professado por este grupo após sua saída desse território. Quanto à origem empírica, porém, baseada na narrativa bíblica, Diop diz:

---

<sup>124</sup> Idem, p. 4.

<sup>125</sup> Idem, p. 5.



O que então era o povo judeu? Como ele nasceu? Como foi que ele criou a Bíblia, na qual os descendentes de Ham, ancestrais dos Negros e Egípcios, seriam assim malditos; O que pode ser a razão histórica para essa maldição? Aqueles que se tornariam os judeus entraram no Egito contando 70 rudes, pastores medrosos, afugentados da Palestina pela fome e atraídos por esse paraíso terrestre, o Vale do Nilo<sup>126</sup>.

E quanto aos costumes típicos da fé monoteísta, ele alega:

Moisés viveu na época de Tell el Amarna (cidade construída 190 milhas acima do Cairo em 1396, como a nova capital do império de Akhnaton), quando Amenófis IV (Akhnaton, cerca de 1400) estava tentando reviver o primitivo monoteísmo que tinha até então sido desacreditado pela ostentação sacerdotal e a corruptividade dos sacerdotes. [...] Moisés foi provavelmente influenciado por esta reforma. Daquele momento em diante, ele defendeu o monoteísmo entre os judeus. Monoteísmo, com toda a sua abstração, já existia no Egito, que o havia tomado emprestado do Sudão Meroítico, a Etiópia dos Antigos<sup>127</sup>.

E em defesa da sua posição quanto ao monoteísmo não ter origem no povo hebreu, ele diz:

Ao contrário daqueles que o creditam como o inventor do monoteísmo, [...] os Israelitas, no entanto, rapidamente se cansaram dessa religião e apenas gradualmente voltaram ao monoteísmo (ver a passagem que fala sobre o bezerro de ouro de Aarão no sopé do Monte Sinai)<sup>128</sup>.

Na discussão do capítulo seguinte, Diop vai tratar do que entendeu como “o nascimento do mito negro”, ou seja, a gênese por trás das ideias que inferiorizavam os

---

<sup>126</sup> Idem, p. 6.

<sup>127</sup> Idem, p. 7.

<sup>128</sup> Idem, p. 8.

povos negros. Diop entende que a descontinuação das relações entre o Egito e o continente africano por parte da literatura europeia é uma das formas de minar as capacidades intelectuais dos povos africanos. Neste processo, Diop destaca que a falsificação da história do Egito começou com o advento do colonialismo e da escravidão, quando era necessário justificar a exploração dos povos africanos por meio da desumanização. Ele acusa historiadores europeus de terem deliberadamente alterado os registros históricos para apresentar os egípcios como um povo de origem mediterrânea ou semítica, negando sua identidade africana. Como mencionado, para Diop, a prática em questão não é meramente um erro acadêmico, mas parte de um projeto ideológico para desconectar os africanos de seu passado glorioso e justificar a dominação colonial. Neste trecho, Diop aponta que termos como “hamítico” foram manipulados para criar uma divisão artificial entre os povos negros e os egípcios. Originalmente associado à linhagem dos filhos de Ham, o termo foi reinterpretado para incluir povos considerados “civilizados” e excluir aqueles descritos como “primitivos”. Diop argumenta que essa distinção carece de qualquer base histórica ou linguística e reflete apenas o racismo das ciências sociais da época. Em suas palavras, podemos constatar:

A partir de então, “Negro” tornou-se sinônimo de ser primitivo, “inferior”, dotado de uma mentalidade pré-lógica. Como o ser humano está sempre ansioso para justificar sua conduta, eles foram ainda mais longe. O desejo de legitimar a colonização e o tráfico de escravos – em outras palavras, a condição social do Negro no mundo moderno – engendrou toda uma literatura para descrever os então chamados traços inferiores do Negro. A mente de várias gerações de europeus seria, assim, gradualmente doutrinação, a opinião ocidental seria cristalizada e, instintivamente, aceita como verdade revelada a equação: negro = humanidade inferior<sup>129</sup>.

E o trabalho continua a seguir, agora trazendo à tona escritos ou comentários de intelectuais europeus acerca do seu conhecimento prévio da natureza étnica dos egípcios, assim como considerações acerca hierarquia social daquele tempo:

---

<sup>129</sup> Idem, p. 25.

Mas voltando ao Egito, a lição que ela ensina para a história contém muitas reflexões para a filosofia. Mas que assunto para meditação! Ver a atual barbárie e ignorância dos Coptas, descendentes da aliança entre o profundo gênio dos Egípcios e a mente brilhando dos Gregos! Só de pensar que essa raça de homens pretos, hoje nossos escravos e o objeto de nosso desprezo, é a própria raça à qual devemos as nossas artes, ciências e até mesmo o uso da fala! (C. F. Volney em *Voyages em Syrie et em Egypte*, Paris, 1787)<sup>130</sup>.

O capítulo subsequente continua a tratar o que Diop chama de falsificação da história moderna. O objetivo de Diop, nesta parte do trabalho, é apresentar um número considerável de afirmações de autores europeus do ramo da egiptologia que apontem para essas falsificações. Comentando considerações de Champollion contrárias a um Egito de origem negra, destaca-se a seguinte fala:

O advento da Egiptologia, através da interpretação de erudição científica, é, assim, marcado pelas brutas, falsificações conscientes que acabamos de indicar. É por isso que os Egiptólogos tão cuidadosamente evitam discutir a origem da raça Egípcia<sup>131</sup>.

Com isso, Diop passa o restante do capítulo dialogando com as afirmações de importantes egiptólogos acerca da origem étnica egípcia, apresentando relações culturais e semelhanças linguísticas entre povos subsaarianos negros e o Egito. Ele aponta, por exemplo, que as correspondências linguísticas demonstram que as línguas do Egito antigo têm uma raiz comum com as de outras partes da África<sup>132</sup>. Outro aspecto significativo explorado por Diop é a relação entre arte e cultura. Ele aponta que as práticas artísticas egípcias, como a escultura e a pintura, refletem não apenas as características físicas dos egípcios, mas também suas crenças e valores profundamente enraizados em contextos

---

<sup>130</sup> Idem, p. 27-28.

<sup>131</sup> Idem, p. 51-52.

<sup>132</sup> Idem, p. 55-56.

africanos. Diop sugere que o uso simbólico das cores nas pinturas e murais é mostra como os artistas egípcios consistentemente representavam os homens com tons marrons ou negros, e as mulheres com tons mais claros, um estilo que não apenas reflete diferenças étnicas, mas também papéis sociais e gêneros. Estas são algumas das evidências apresentadas por Diop:

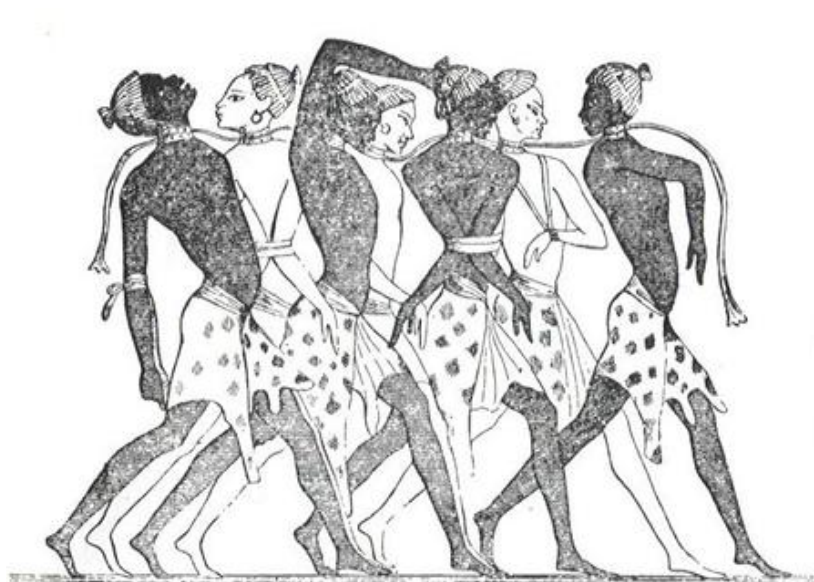


Figura 1<sup>133</sup>.

Na imagem em questão, *Os prisioneiros de Abu Simbel*, Diop aponta que os egípcios não pintavam a si mesmos de maneira diferente dos negros e que a cena em questão, de Abu Simbel, transmite que nenhuma diferença pode ser detectada entre o Faraó e os outros negros<sup>134</sup>. Já na imagem abaixo, Diop aponta que a tonalidade avermelhada da tinta que pinta as estátuas é o motor de muitos dos debates que tentam relacionar o Egito aos árabes, mas que tal coloração não poderia ser outra para referenciar o negro africano<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> Idem, p. 60.

<sup>134</sup> Idem, p. 60.

<sup>135</sup> Idem, p. 44-45.



Figura 2<sup>136</sup>

No capítulo subsequente Diop traz ao debate as principais correntes que discutem a origem étnica egípcia, abordando as quatro hipóteses acerca de qual região vieram os povos que ocuparam o Delta do Nilo<sup>137</sup>. Do ponto de vista de Diop, as hipóteses que tomam o Delta como origem têm como principal objetivo afastar essa origem do interior do continente africano. Em defesa de sua tese, ele alega:

Na realidade, é impossível, não só para demonstrar aquela teoria, mas mesmo para encontrar registros históricos válidos para apoiá-la.

---

<sup>136</sup> Idem, p. 44.

<sup>137</sup> Essas quatro hipóteses, segundo Diop, utilizam os pontos cardeais da bússola para tentar definir de onde se originou a civilização egípcia, ou seja, se ela veio do Sul – interior da África – ou do Norte – próximo ao mediterrâneo.

Nenhum documento sugere aquela prioridade. É no Alto Egito, desde o Paleolítico até o presente, que provas materiais têm sido encontradas para atestar as sucessivas fases da civilização: Tasiana, Badariana (cerca de 7471 a.C.), Amratiana (cerca de 6500 a.C.), Protodinástica. Em contraste com o Alto Egito, nenhum traço de evolução contínua existe no Delta<sup>138</sup>.

E como forma de acesso à tradição egípcia, Diop apresenta “O Livro dos Mortos”, entendido por ele como uma “doutrina anterior a qualquer história escrita do Egito” e que “ensina-nos que Ísis é uma mulher negra; Osiris, um homem negro, um Anu”<sup>139</sup>. Já no capítulo subsequente, Diop trata de a possibilidade da civilização egípcia ser de origem asiática, abordando questões que conectam traços da cultura egípcia à babilônica. Entre suas apresentações, Diop diz que a narrativa bíblica (retomando a genealogia de Noé) sugere que os babilônios são os kushitas da narrativa bíblica, os quais, por sua vez, foram registradas no Épico de Gilgamesh. Ao falar diretamente dos indícios da etnia kushita descrita no épico, Diop enfatiza:

“Pai Enlil, pastor dos negros...”

Neste épico, Anu, o deus primitivo, pai de Ishtar, tem o mesmo nome negro que Osiris o Onian: “A deusa Ishtar tomou a palavra e falou assim ao deus Anu, o pai dela...” (versos 92-93). Já vimos que, de acordo com Amélineau, os Anu foram os primeiros pretos a habitar o Egito. Um número deles permaneceu na Arábia Pétria ao longo da história Egípcia. O negro Anu é, portanto, um fato histórico, e não um conceito mental ou uma hipótese de trabalho. Nós também podemos relatar a existência, ainda hoje, de um povo Ani (Agni) na Costa do Marfim, os nomes de seus reis são precedidos pelo título Amon, como já foi observado anteriormente<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> Idem, p. 85-86.

<sup>139</sup> Idem, p. 89.

<sup>140</sup> Idem, p. 104.

Além dessas sugestões, Diop conecta os kushitas aos fenícios seguindo a mesma linha genealógica. Na discussão seguinte, o autor argumenta que muitos critérios usados pelos antropólogos eram altamente subjetivos. As características físicas, como o índice nasal ou o índice cefálico, foram interpretadas de maneira que frequentemente excluía a possibilidade de uma identidade negra para os egípcios antigos. Ele destaca que, mesmo dentro da comunidade antropológica, as evidências frequentemente apontavam para uma conexão com populações negras africanas. Por exemplo, ele cita estudos que reconhecem semelhanças entre os crânios de naqadas e características negroides, mas também se observam traços compartilhados com outras populações, como germânicos. Esses resultados são usados para questionar a validade das classificações raciais rígidas em um diálogo indireto com os seus críticos<sup>141</sup>.

Nesse sentido, Diop fala da identificação de uma tendência nas interpretações de seu tempo de "embranquecer" a civilização egípcia, seja ignorando evidências ou reinterpretando-as para favorecer uma origem não-africana. Ele critica abertamente a recusa de alguns estudiosos de não aceitar o caráter negro dos antigos egípcios e toma algumas dessas alegações como exemplo, como as de Émile Massoulard (1912-1980)<sup>142</sup>. Para respondê-las, apresenta estudos de antropólogos, como Thomson (1858-1935) e Randall MacIver (1873-1945)<sup>143</sup>, Falkenburger (1890-1965)<sup>144</sup> e Petrie (1853-1942)<sup>145</sup>, apontando que essa resistência não se baseava em dados sólidos, mas em preconceitos culturais e acadêmicos da época. Retomando estudos antropológicos de craniometria, Diop propõe:

Inversamente, pode-se dizer que, se o mesmo critério fosse aplicado aos 140 milhões de negros na África preta, hoje, um mínimo de 100 milhões de pretos iriam sair “embranquecidos” por essa medição. Além disso, a distinção entre negroides, não-negroides, e os intermediários não é

---

<sup>141</sup> Idem, p. 129-130.

<sup>142</sup> Antropólogo francês com quem Diop dialoga durante alguns momentos da obra.

<sup>143</sup> Arthur Thomson foi um anatomista e antropólogo, e David Randall-MacIver foi um antropólogo e arqueólogo, ambos britânicos, que escreveram juntos o livro *As antigas raças dos Thebaid*. No original: *The Ancient Races of the Thebaid*.

<sup>144</sup> Frédéric Falkenburger foi um antropólogo e cientista alemão que estudou crânios datados do início pré-dinástico.

<sup>145</sup> Sir William Mattheu Flinders Petrie foi um renomado egiptólogo, em cujos estudos falou de evidências sobre sete tipos raciais diferentes no Egito durante as épocas consideradas em obras como *A construção do Egito*. No original: *The Making of Egypt* (1939).

clara. Na realidade, “não-negroide” não é o equivalente de branco, e “intermediário”, ainda menos<sup>146</sup>.

E conclui a reflexão do capítulo com os dizeres:

O epíteto “marrom” aqui se refere à cor da pele e é apenas um eufemismo para negro. Assim, é claro que a inteira raça egípcia era negra, com uma infiltração de brancos nômades durante o período Amratiano<sup>147</sup>.

Nos próximos dois capítulos, Diop detalha os argumentos a favor e contra a origem negra dos antigos egípcios e explora as implicações culturais e históricas do povoamento da África a partir do vale do Nilo. Entre os argumentos a favor, Diop apresenta o totemismo como uma cultura egípcia que continua presente em culturas subsaarianas, as ascendências reais e a cultura de preservá-las, além da prática da circuncisão, que é tratada por Diop do ponto de vista religioso para as culturas que a praticam<sup>148</sup>. Também são discutidas as semelhanças das estruturas matriarcais para a organização social e as conexões entre a cosmogonia egípcia e a percepção de outros grupos, como os bantu. Sobre estas similaridades, Diop destaca:

Esta similaridade de maneiras, costumes, tradições e pensamento já foi suficientemente sublinhada por diversas autoridades. Talvez seria necessário mais do que uma vida inteira para relatar todas as analogias entre o Egito e o mundo preto, tanto é verdade que eles são um e o mesmo<sup>149</sup>.

Dessa maneira, Diop volta a explorar a origem egípcia, mas de modo mais pontual, agora apontando a Núbia como uma das origens desses povos. Diop explica que “a Núbia

---

<sup>146</sup> Idem, p. 131.

<sup>147</sup> Idem, p. 131.

<sup>148</sup> Idem, p. 134-138.

<sup>149</sup> Idem, 139.



aparece ao mesmo tempo próximo do Egito e do restante da África. Ela parece ser o ponto inicial de ambas as civilizações”<sup>150</sup>. Ele destaca que muitos objetos sagrados usados no culto egípcio tinham origem Núbia, como o símbolo *ankh*, que remete à vida, além do uso de coroas que remontam às práticas núbias.

Para além disso, Diop explica que as descobertas arqueológicas em Kerma<sup>151</sup> e outros sítios núbios indicam a existência de uma civilização avançada antes do surgimento das dinastias egípcias. Diop sugere que os túmulos e templos núbios mostram semelhanças estilísticas e funcionais com as primeiras estruturas egípcias, o que apontaria para essa continuidade cultural. A adoração de divindades como Amon, associadas tanto ao Egito quanto à Núbia, são vistas por Diop como a influência religiosa núbia na tradição egípcia. Entre seus argumentos, está a constatação de que os egípcios frequentemente consideravam a terra de Punt, identificada com a Núbia, como a “terra dos deuses”<sup>152</sup>. Neste ponto, destacam-se as já comentadas relações entre o Wolof e a língua egípcia. No que diz respeito às possíveis relações entre o som e escrita, Diop explica:

O Egípcio expressa o pretérito pelo mesmo morfema “n” como o Wolof; ele tem uma conjugação sufixal que reaparece na íntegra em Wolof; a maioria dos pronomes são idênticos àqueles em Wolof. Nós encontramos os dois pronomes sufixos egípcios, *ef* e *es*, com o mesmo significado em Wolof; os demonstrativos são os mesmos em ambas as línguas; a voz passiva é expressa pelo mesmo morfema, *u* ou *w*, em ambas as línguas... É o suficiente substituir o *n* em Egípcio pelo *l* em Wolof para transformar uma palavra egípcia em uma palavra Wolof com o mesmo significado:

Egípcio/Wolof

Nad/Lad: perguntar

Nah/Lah: proteger, esconder

Nebt/Let: trança, trançar

---

<sup>150</sup> Idem, p. 147.

<sup>151</sup> Kerma foi a capital do Reino de Cuxe, e acredita-se que tenha florescido junto ao Egito, enquanto o segundo consolidava a sua estrutura estatal (HAFSAAS-TSAKOS, 2009).

<sup>152</sup> DIOP, 1989, 147.

Ben-bem/Bel-bel: fonte, nascente

Funa/Fula: certo, regular, autêntico<sup>153</sup>

Quanto aos argumentos opondo-se à origem negra, Diop apresenta novamente o Livro dos Mortos como uma maneira de conhecer os costumes egípcios, destacando que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo tomaram os dogmas dos povos egípcios, como “eu não pequei, não matei” e entre outros normalmente relegados aos Dez Mandamentos. Diop entende que, devido a uma provável superpopulação do vale e de convulsões sociais, os negros do Nilo penetraram mais profundamente no interior do continente, o que fez com que as técnicas que eram necessárias à vida no deserto se perdessem na vida costeira<sup>154</sup>. Em resumo, o que o autor apresenta nesta parte do trabalho são mais considerações acerca da possibilidade da origem negra, levantando dados que apontam a existência das características culturais egípcias, como monumentos de pedras, obeliscos, templos e pirâmides em outras regiões subsaarianas. Para tal, ele cita o Sudão Meroítico, o Zimbábue, a região de Pedrals em Gana e a região do Lago Debo no Níger como locais onde a profusão desses monumentos é encontrada. Nesse sentido, o autor finaliza o assunto apresentando relatos de viajantes portugueses e árabes, como os de Ibn Battuta, que mencionam a grandiosidade dos reinos africanos antes do tempo da colonização<sup>155</sup>.

Quanto à proposição inicial, Diop apresenta três argumentos, opondo-se à origem negra, sendo eles a reinterpretação dos clássicos, a coloração utilizada na representação dos egípcios nos hieróglifos e a inscrição na Estela de Philae, que, segundo o autor, trouxe problemas em algumas considerações acerca de uma suposta divisão entre egípcios e negros (núbios). Neste ponto, torna-se interessante trazer uma fala direta do autor:

Se a civilização moderna desaparecesse hoje, mas deixasse bibliotecas intocadas, os sobreviventes poderiam abrir praticamente qualquer livro e perceber imediatamente que as pessoas que vivem ao sul do Saara são chamadas de “pretos” ou “negros”. O termo “África Preta” ou “África Negra” seria suficiente para indicar o habitat da raça preta. Nada

---

<sup>153</sup> Idem, p. 155.

<sup>154</sup> Idem, p. 159.

<sup>155</sup> Idem, p. 62.

semelhante é encontrado em textos egípcios, sempre que os egípcios usam o termo “pretos” (khem), é para designar a si mesmos ou seu país: *kemit*, terra dos pretos<sup>156</sup>.

Na discussão seguinte, Diop apresenta a rota de povoamento da região, sugerindo que o movimento começa no coração da África, no interior do rio, e irradia para as demais regiões seguindo os rios até a Mesopotâmia. Para tal, são novamente evocadas narrativas bíblicas, mitos de grupos próximos às regiões estudadas e relatos ou testemunhos de escritores antigos, como os que vimos até aqui. Neste ponto, Diop parece retomar o exercício anterior, traçando conexões linguísticas entre as pronúncias da língua do povo kara-karé e a língua egípcia, assim como os costumes e língua Iorubá com a dos povos egípcios. Para embasar a sua argumentação, Diop cita o trabalho de J. Olumide Lucas (1908-1984)<sup>157</sup> e comenta:

Rá sobrevive entre os iorubás com seu nome egípcio: Rara; Lucas cita a palavra I-Ra-Wo, que designa a estrela que acompanha o sol nascente. Esta palavra começa com um prefixo vogal, típico do Iorubá, e línguas essencialmente fonéticas segundo o autor (diríamos, como todas as línguas africanas). [...] Da mesma forma, o nome do deus lunar, Khonsu é encontrado entre os iorubás como Osu (a lua). [...] Amon existe em Iorubá com o mesmo significado que tem no Egípcio antigo: oculto<sup>158</sup>.

Novamente, o trabalho segue com Diop repetindo o mesmo exercício, trazendo mais relações entre estes grupos subsaarianos e o Egito, como a origem do povo laobé e do povo fula, do povo tuculor, dos serer, dos agni, dos fang e dos bamum. A lógica apresentada segue a mesma que a da língua Wolof, ou seja, aproximações entre as pronúncias e escritas de vocábulos egípcios. Neste ponto, destacam-se as considerações acerca da origem dos mouros, sugerindo que este grupo é desconsiderado e

---

<sup>156</sup> Idem, p. 168.

<sup>157</sup> Antropólogo nigeriano que estudou o sistema político Yoruba (LUCAS, 1995).

<sup>158</sup> Idem, p. 185-186.

embranquecido, mesmo quando os próprios relatos de sua origem apontam para o continente africano<sup>159</sup>.

Na discussão seguinte, Diop apresenta o que entende por evolução social e política do Egito Antigo, dividido em três ciclos<sup>160</sup>, que vão desde a unificação egípcia à vigésima sexta dinastia, ou seja, o reinado de Psammetichus (663-525 a.C.). Apresentando um misto de evidências arqueológicas, escritas e testemunhos de antigos escritores, conforme o faz no decorrer da obra, Diop recria a linha cronológica dos reinados egípcios após a unificação, buscando trazer luz aos momentos em que estas dinastias estavam ligadas, o que ele chama de África Negra, assim como explicar como ocorreu, durante esta linha cronológica, a mudança étnica dos povos egípcios, que são marcados por invasões e guerras. Porém, no decorrer da discussão, Diop procura trazer à tona relatos que comprovem a persistência da etnia negra frente a essas invasões. Podemos ver em:

Embora os escravos brancos fossem bastante numerosos, a população egípcia poderia facilmente absorvê-los. Os 30.000 escravos adquiridos durante a expedição asiática de Ramsés III, representavam uma pequena minoria quando consideramos a densidade da população indígena nacional. Podemos facilmente compreender como a população indígena foi capaz de permanecer etnicamente preta durante toda a antiguidade, apesar do afluxo de brancos<sup>161</sup>.

Os últimos capítulos do livro são reservados às contribuições da Etiópia-Núbia e Egito para as sociedades vizinhas. Novamente, Diop vai fazer muitas referências à cultura grega e pontuar que todo o seu sistema filosófico advém dos sistemas egípcios. Aponta que importantes autores gregos, como Sólon, Tales, Platão, Licurgo, Pitágoras, Arquimedes e Erastóstenes foram treinados no Egito, apenas enfatizando que o gênio mundano dos gregos, baseado na sua indiferença religiosa, favoreceu a existência de uma

---

<sup>159</sup> Idem, p. 201.

<sup>160</sup> Os ciclos utilizados por Diop são: o império antigo, o reino médio e a evolução posterior, simbolizada por uma maior fragmentação do poder egípcio em relação aos momentos anteriores.

<sup>161</sup> Idem, p. 217.

ciência secular e mundana<sup>162</sup>. Como uma de suas últimas apresentações de fontes, Diop cita novamente Heródoto:

Quase todos os nomes dos deuses vieram para a Grécia do Egito. Minhas investigações provam que todos eles foram derivados de uma fonte externa, e minha opinião é que o Egito forneceu o maior número (Heródoto, p. 99)<sup>163</sup>.

### 3.3. Nana Banchie Darkwah e os africanos que escreveram a Bíblia

Como já mencionado, a temática em questão é tratada por Darkwah em seu livro *Os africanos que escreveram a Bíblia*. Nesta obra, Darkwah apresenta a questão como o maior segredo nunca revelado pela África ou, em suas próprias palavras, “*a lendária narrativa mentirosa*”<sup>164</sup> acerca da origem dos documentos que se tornaram as fundações da Cristandade na Europa, assim como a origem dos conceitos, doutrinas e práticas sagradas religiosas que hoje fazem parte do que chamamos de universo simbólico judaico-cristão. Para tal, Darkwah utiliza-se das narrativas bíblicas a fim de identificar as regiões e povos que estavam envolvidos no que foi comentado pelas narrativas. O livro é dividido em 7 (sete) grandes capítulos, que, em suma, tratam: 1) da herança tribal africana dos povos da Bíblia, em especial daqueles relacionados à gênese do povo hebreu, como Abraão, Jacó e Moisés; 2) das concepções de vida, morte, ressurreição, céu e inferno dos povos egípcios; 3) do contexto histórico da criação da Bíblia e da origem dos documentos que a compuseram; 4) das relações entre a Igreja Católica e a Cristandade Europeia e o aumento dos problemas raciais do mundo moderno/contemporâneo; 5) da origem destas narrativas, dos nomes de seus personagens, assim como das suas respectivas origens étnico/raciais. É perceptível também que o livro é dividido em duas partes, sendo a primeira a apresentação das ideias e o resultado de suas aplicações, enquanto a segunda fala, aos moldes pan-africanistas que pudemos conhecer no último capítulo, das relações entre os problemas vividos pela África e o seu passado colonial. A obra é, portanto, um convite ao diálogo com várias frentes de debate. Do início, temos:

---

<sup>162</sup> Idem, p. 230-232.

<sup>163</sup> Idem, p. 234.

<sup>164</sup> Dispensamos a referenciação da citação em questão, pois o termo é utilizado por Darkwah incontáveis vezes no decorrer do livro.

Estudando o povo Judeu, descobrimos que eles não são europeus, e sim que vieram para a Europa de algum outro lugar. A Bíblia afirma que este povo se originou em Ur dos Caldeus, na Mesopotâmia, e depois foi para a Europa. [...] A questão é se o povo Judeu não é europeu ou inglês como os autores do Novo Testamento podem ser chamados pelos nomes ingleses Matheus, Marcos, Lucas e João, que não são nomes judaicos?<sup>165</sup>

Escolhemos este recorte para iniciar a discussão proposta por Darkwah, pois esse tipo de indagação parece nortear o caminho por muitos dos problemas enfrentados por Darkwah em seu livro, introduzindo-nos bem ao teor das perguntas que são feitas por este intelectual em relação às fontes sobre as quais se debruça. De fato, uma questão que, *a priori*, pode apresentar-se como um simples problema de tradução, pode também induzir o historiador, na sua persistência, a sentir estranheza. Como observado por Darkwah, a Bíblia é, seja na forma de um livro capaz de ser lido pelas pessoas ou apenas ouvido, um livro ou depósito de narrativas que exerceu e exerce um papel central na organização das civilizações humanas ocidentais. Tais incongruências, compreendidas por Darkwah como não convencionais, levaram-no a reconhecer a importância dos nomes e das palavras para a identificação dessas origens. Nesse sentido, comentando algumas das afirmações da Bíblia, temos:

Uma questão maior é se o povo Judeu não se originou de tribos negras africanas que compunham o Egito Antigo, como eles chegaram a ter e continuaram carregando os nomes culturais e tribais destes antigos egípcios?<sup>166</sup>

A primeira e mais importante pergunta que devemos fazer aqui é porque Jesus na época de criança foi levado para ser escondido no Antigo Egito e não em nenhum outro lugar em toda a região geográfica de Canaã?<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> DARKWAH, 1999, p. 1.

<sup>166</sup> Idem, p. 15.

<sup>167</sup> Idem, p. 18.

A questão que foi deixada para eu responder foi quem foram estas pessoas antes de irem para a Europa e se tornarem os Judeus e Hebreus?<sup>168</sup>

Seguindo questões levantadas pela narrativa bíblica, como os recortes acima, Darkwah sugere que os nomes e palavras que foram preservados por esses textos podem explicar o que, *a priori*, foge à compreensão dessas raízes. Nesse sentido, Darkwah propõe que, ao se transporem os nomes que fazem parte do livro bíblico Êxodo e aqueles aos quais está relegada a autoria dos livros do Antigo Testamento, é possível encontrar o grupo *Akan* como seu denominador comum, que, nos dias de hoje, encontra-se em Gana e Costa do Marfim, na África ocidental<sup>169</sup>. Para alcançar este objetivo, é perceptível durante a obra como Darkwah propõe duas metodologias, sendo a primeira, como já mencionado, a transposição dos nomes; e a segunda, o debruçar-se sobre as narrativas bíblicas. Entendemos, na verdade, que as duas metodologias têm o objetivo de se complementarem, uma vez que as narrativas bíblicas sugerem localidades geográficas reais, e que, portanto, servem de apoio às teses de Darkwah. É observável como, de outra maneira, não seria possível escapar da arbitrariedade na identificação dessas relações tribais. Nos subcapítulos seguintes, trataremos, portanto, da aplicação das metodologias assinaladas e de seus resultados.

Para validar a utilização da metodologia proposta em sua tese, ou seja, de que os nomes dos personagens e grupos apresentados pelas narrativas bíblicas precisam ser transpostos para que se alcance o entendimento de sua africanidade, Darkwah sugere que, devido ao fato de o mundo antigo ter vindo a conhecer detalhes da cultura egípcia por meio da escrita grega, como as de Homero e Heródoto, as características fonéticas tipicamente africanas dos nomes egípcios foram helenizadas, dificultando, assim, a identificação dessas origens tribais<sup>170</sup>. Do mesmo modo, Darkwah sugere que a mesma corrupção aconteceu na tradução dos documentos que se tornaram a primeira Bíblia organizada da qual se tem registro, a Septuaginta<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> Idem, p. 26.

<sup>169</sup> Idem, p. 25.

<sup>170</sup> Idem, p. 120.

<sup>171</sup> Idem, p. 102. A Septuaginta é a tradução grega do *Tanakh* hebraico, realizada entre os séculos III e I a.C. na cidade de Alexandria, no Egito. Seu nome deriva do termo latino "setenta" (septuaginta), em referência à tradição que afirma que setenta (ou setenta e dois) eruditos judeus participaram de sua tradução.

É também preciso assinalar que, na obra em questão, três tipos de fontes são recorrentes. A primeira, já mencionada, é a própria Bíblia, sendo as últimas a Enciclopédia Britânica e autores de renome à época, como James Henry Breasted (1895-1935) e E. A. Wallis Budge (1857-1934). Desse modo, é também perceptível como as duas primeiras, a Bíblia e a Enciclopédia Britânica, são compreendidas como autoridades, ou seja, irrevogáveis. A primeira é encarada dessa maneira pela sua longa historicidade e pela capacidade de preservar relatos muito antigos, mesmo que tenham sofrido corrupção. Já a segunda é encarada como uma autoridade, pois Darkwah entende que, para uma informação ser exposta na Enciclopédia Britânica, ela passou por um número considerável de validadores e que, ao nível popular, tal enciclopédia é comumente encarada como um depósito de verdades. Concluídas estas considerações, podemos ir às primeiras aplicações da metodologia proposta por Darkwah, que giram em torno do nome pelo qual as pessoas que viemos a chamar “hebreus” se reconheciam no tempo do Êxodo. O recorte seguinte permite a consideração:

Em contato com estrangeiros, eles [o povo do Êxodo] chamaram a si mesmos de *Ivrim* (povo do outro lado do rio), de onde veio a palavra em latim *Hebraeus*, o antigo francês *Hebreu* ou *Ebreu*, e o inglês *Hebrew* usado como uma alternativa para Judeu<sup>172</sup>.

Durante os textos da Bíblia, o termo *Ivrim* (ou *Ivri* e no original עִבְרִי) de fato é frequentemente traduzido como “hebreu”, sendo as primeiras ocorrências no livro Gênesis:

[...] um sobrevivente veio informar Abraão, o hebreu, que habitava no Carvalho do amorreu Mambré, irmão de Escol e de Aner; eles eram os aliados de Abraão<sup>173</sup>.

[...] ela chamou seus domésticos e lhes disse: “Vede! Ele nos trouxe um hebreu para nos insultar<sup>174</sup>.”

---

<sup>172</sup> Enciclopédia Britânica, 1996, p. 71.

<sup>173</sup> B. J., 2002, Gênesis 14:13.

<sup>174</sup> Idem, Gênesis 39:14.



[...] Então ela lhe disse as mesmas palavras: “O escravo hebreu que nos trouxeste aproximou-se para me insultar<sup>175</sup>.

[...] Havia ali conosco um jovem hebreu, um escravo do comandante dos guardas<sup>176</sup>.

No livro Êxodo, o termo é mais recorrente e pode ser encontrado em Êxodo 1:15-16, 2:6, 2:11, 3:18 e 7:16. Também encontramos o termo em 1 Samuel 4:6, 13:7, 14:11 e Jonas 1:9. De acordo com a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), que é uma das edições mais amplamente utilizadas do texto hebraico da Bíblia e baseada no texto massorético, que é o texto tradicional mais aceito do Antigo Testamento, o termo עֶבְרִי é utilizado para referenciar-se aos hebreus, aparecendo nas variações עֶבְרִיִּים e הָעֶבְרִיִּים, em que o plural ou formas possessivas são necessárias, porém, sempre se preservando a raiz básica ע-ב-ר, o que reforça a continuidade do termo para se referir à identidade hebraica. Podemos, portanto, observar em:

Original	Tradução literal	Condição
וַיָּבֹא הַפְּלִיט וַיִּגְדַּל לְאַבְרָם הָעֶבְרִי	E veio o que escapou e contou a Abrão, o hebreu.	Aqui, a palavra הָעֶבְרִי ( <i>ha-Ivri</i> ) aparece com o prefixo הָ ( <i>ha-</i> ), que é o artigo definido "o".
רְאוּ הֵבִיאוּ לָנוּ אִישׁ עֶבְרִי לְצַחֵק בָּנוּ.	Vejam! Trouxeram-nos um homem hebreu para zombar de nós!	Aqui, a palavra é עֶבְרִי ( <i>Ivri</i> ), sem artigo, no masculino singular.
וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִלְכֹּת הָעֶבְרִיִּים	E disse o rei do Egito às parteiras hebreias...	Aqui, aparece o feminino plural הָעֶבְרִיִּים ( <i>ha-Ivriyot</i> ), indicando que se trata de mulheres hebreias.

Tabela 1

<sup>175</sup> Idem, Gênesis 39:17.

<sup>176</sup> Idem, Gênesis 41:12.

Em contrapartida, Darkwah propõe que o significado indicado pela Enciclopédia Britânica para o termo *Ivrim*, “além do rio”, não encontra apoio na literatura hebraica. Ele sugere que o termo *Ivrim* é uma corrupção do termo *Afrim*, que na língua *Akan* significa “aquele que se separou do seu grupo tribal”<sup>177</sup>. Darkwah explica que, na língua *Akan*, sair de alguma coisa é expresso como “*Fri mu*”, enquanto sair de um local é expresso por “*Fri ha*”. A palavra *Afrim*, seria, pois, a contração da expressão “*Fri mu*”, somada ao prefixo “*A*”, que indica aquele que fez a ação. “*Frim*”, a ação, somada ao prefixo “*A*”, o sujeito, temos “*Afrim*”, ou seja, aquele que saiu do grupo. Nesta linha, Darkwah também entende que o antigo nome de Israel do Norte, Ephraim - que seria a mesma palavra e teria passado por este processo de corrupção -, é um indicador da importância dessa palavra para o grupo que saiu do Egito durante o evento do Êxodo e se instalou em Canaã.

Outra passagem utilizada por Darkwah para sustentar suas alegações faz referência a Juízes, nos seguintes dizeres:

Então Jefté reuniu todos os homens de Gileade e lutou contra Efraim. Os homens de Gileade feriram os efraimitas, porque estes diziam: “Vocês, gileaditas, são desertores de Efraim e de Manassés.” Os gileaditas tomaram os vaus do Jordão que levavam a Efraim. Quando um fugitivo de Efraim dizia: “Deixem-me passar”, os homens de Gileade perguntavam: “Você é efraimita?” Se ele respondesse: “Não”, diziam-lhe: “Então diga Shibolet.” E ele dizia Sibolete, porque não conseguia pronunciar corretamente. Então o capturavam e o matavam junto aos vaus do Jordão. Naquela ocasião, caíram quarenta e dois mil homens de Efraim<sup>178</sup>.

Segundo Darkwah, a palavra Sibolete (*Siboleth*) é uma corrupção linguística da expressão “*Ashi gbe le*”, que faz parte da língua *Ga Adangme* e significa “*Ashi* o matou”, sendo *Ashi* um nome *Ga* masculino. Ele explica que os Efraimitas falham na pronúncia da palavra devido à sua origem *Akan*, que por sua vez não apresenta na sua língua a combinação das consoantes “sh” como na língua *Ga*. Darkwah também destaca que o

---

<sup>177</sup> DARKWAH, 1999, p. 28.

<sup>178</sup> B. J., 2002, Juízes 12:4-6.

recorte é capaz de mostrar que, no seio desses grupos, havia muitas diferenças culturais. O fato de os efraimitas serem obrigados a pronunciar a palavra Shibolet para que pudessem ser diferenciados pela pronuncia correta mostra que muito possivelmente não era possível distinguir-se quem era gileadita e quem era efraimita, a não ser pelo fato de que os efraimitas chamavam os gileaditas de desertores de Efraim e Manassés, ou seja, deslegitimando a sua conexão com essas tribos maiores. Por fim, ressalta que ambas as tribos *akan* e *ga adangme* vivem hoje juntas em Gana e não têm distinções físicas entre si, a não ser a diferenciação na fala<sup>179</sup>.

Por exemplo, quando o povo Judeu diz: *Yeshua Ashi mi*, que significa “Eu Sou o Senhor”, eles estão falando *Ga*, a língua dos gileaditas bíblicos. O povo *Ga* diz *Yeshua dzi mi*, que também significa “Eu Sou o Senhor”<sup>180</sup>.

Tais aproximações são possíveis, pois, como já mencionado, Darkwah identifica as características fonéticas dos nomes do Antigo e Novo Testamento nos nomes que encontrou nas suas experiências com os povos do grupo étnico *akan* e seus vizinhos. O grupo *akan* é o maior grupo étnico de Gana e representa aproximadamente metade da população. Este grupo também compreende os bono, asante, adanse, twifo, akuapem, akwamu, kwahu, nzima, ahanta e outros<sup>181</sup>. Até o fim da obra, Darkwah apresenta as seguintes relações quanto a alguns dos principais personagens das narrativas bíblicas:

Profetas do Antigo Testamento	Original	Origem
<i>Amos</i>	<i>Amo</i>	<i>akan</i>
<i>Isaiah</i>	<i>Asa</i>	<i>akuapem</i>
<i>Jeremiah</i>	<i>Kyereme</i>	<i>akan</i>
<i>Zechariah</i>	<i>Sekyere</i>	<i>akan</i>
<i>Obadiah</i>	<i>Oboadee</i>	<i>akan</i>

<sup>179</sup> DARKWAH, 1999, p. 31.

<sup>180</sup> Idem, p. 33.

<sup>181</sup> KISSI, Seth. VAN ECK, Ernest. *Reading Hebrews through Akan ethnicity and social identity*. Revista: Herv. teol. stud., 2017, vol.73, n.3, p. 2.

<i>Joshua</i>	<i>Gyasi</i>	<i>akan</i>
<i>Haggai</i>	<i>Agvei</i>	<i>akan</i>
<i>Hosea</i>	<i>Osee</i>	<i>asante</i>
<i>Samuel</i>	<i>Asamoa</i>	<i>akan</i>
<i>Daniel</i>	<i>Daani</i>	<i>akan</i>
<i>Jonah</i>	<i>Ajena</i>	<i>akan</i>
<i>Ezekiel</i>	<i>Ezeke</i>	<i>nzima</i>
<i>Ezra</i>	<i>Azra</i>	<i>nzima</i>
<i>Habakkuk</i>	<i>Baako</i>	<i>akan</i>
<i>Nahum</i>	<i>Nana [Naa] Afum</i>	<i>akan</i>
<i>Nehemiah</i>	<i>Nahemi</i>	<i>ga-andagme</i>
<i>Zephaniah</i>	<i>Sapanin</i>	<i>akan</i>
<i>Malachi</i>	<i>Malachi</i>	<i>akan</i>
<b>Profetas do Novo Testamento</b>	<b>Original</b>	<b>Origem</b>
<i>Paulo (em inglês, Paul)</i>	<i>Apau</i>	<i>akan</i>
<i>Tiago (em inglês, James)</i>	<i>Gyemi</i>	<i>akan</i>
<i>Pedro (em inglês, Peter)</i>	<i>Apete</i>	<i>ga-andagme</i>
<i>Judas (em inglês, Jude)</i>	<i>Gyadu</i>	<i>akan</i>
<i>Jesus</i>	<i>Ayesu</i>	<i>akan</i>
<i>Azarias (em inglês, Azariah)</i>	<i>Asare</i>	<i>hausa</i>
<i>Sirach</i>	<i>Saara</i>	<i>akan</i>
<i>Manassés (em inglês, Manasseh)</i>	<i>Nana Sei (Nanasseh)</i>	<i>akan</i>
<i>Macabeus (em inglês, Maccabees)</i>	<i>Maka Bi</i>	<i>akan</i>

Tabela 2

Em cada uma dessas relações, Darkwah explica como se deu a corrupção linguística. Como exemplo:

#### De *Ayesu* para Jesus

*Assin* era o nome que foi transposto para Essênio na história do povo judeu e pronunciado como *Essen* sobre as línguas europeias. A direção da transposição do nome indígena *Akan* “*Ayesu*” na ortografia e

fonologia começa com a queda da inicial “A”. O nome foi transposto em grego como *Yesu* e recebeu o sufixo ornamental “s” até se tornar *Yesus*. [...] No início do desenvolvimento de alfabeto inglês, não havia “Y”. A letra “j” era escrita com um pequeno “v” no seu topo e pronunciada como “y” (veja Um acompanhante à Baugh e Cable em História da língua inglesa, 2nd ed., p. 2)<sup>182</sup>.

Uma notória atenção também é dada ao personagem Abraão e aos outros Patriarcas. Segundo a narrativa bíblica, Abraão sai de Harã ou Ur à procura de Canaã devido a ordens diretas de Deus. Não tendo conseguido fazer de Canaã sua moradia devido à presença dos canaanitas, Abraão vai viver em uma montanha entre Bethel e Hai. Nas montanhas, devido à fome que aplacou a região, é descrito que Abraão viaja para o sul do Egito, e assim começa a narrativa com o Faraó. No Egito, a narrativa bíblica nos apresenta o drama vivido entre Abraão, sua esposa Sarah e o Faraó. Quando estava chegando ao Egito, Abraão diz à Sarai que o Faraó lhe mataria se descobrisse que Sarah era sua mulher e que ele era um homem casado. Por isso, ela deveria se apresentar como sua irmã, e assim as coisas sairiam como planejado. O Faraó acredita na história e se interessa por Sarah, que, por sua vez, é descrita como uma linda mulher. Abraão permite que o Faraó despose de Sarah e, em troca, recebe servos, jumentos, ovelhas, camelos e outras coisas do tipo. Por tomar a mulher de Abraão, Deus castiga o Faraó, e este expulsa Abraão do Egito algum tempo depois. O relato seguinte conta que Abraão voltou para a região de Bethel e Hai “muito rico de rebanhos, de prata e de ouro”<sup>183</sup>.

Para Darkwah, destacam-se três aspectos importantes sobre as passagens de Abraão, que são: 1) a falta de explicações sobre como Abraão conseguiu se comunicar com o Faraó; 2) por que Abraão sabia que o Faraó o mataria se soubesse que ele era um homem casado; 3) por que o Faraó faria de um estrangeiro um homem rico. Para Darkwah, esses “furos” da narrativa sugerem que Abraão já conhecia os costumes do Egito antes da sua ida, o que explicaria o seu conhecimento prévio da moral egípcia. Ele explica que, segundo os costumes egípcios, apenas homens não casados podem se tornar sacerdotes da religião egípcia, sugerindo que Abraão não estava à procura de alimento no

---

<sup>182</sup> DARKWAH, 1999, p. 315.

<sup>183</sup> B. J., 2002, Gênesis 13.

Egito, mas atrás de conhecimento, e por isso tinha medo da reação do Faraó quando este descobrisse que Sarah era sua esposa<sup>184</sup>.

Para dar respostas às perguntas anteriores, no mesmo tipo de exercício, Darkwah conecta o nome de Abraão (*Abraham*) ao povo kwahu para explicar o seu conhecimento dos costumes egípcios. Segundo ele, no passado, o povo kwahu, que hoje se encontra no oriente das montanhas de Gana, encontrava-se na região do Vale do Rio Tigre e Eufrates. Na língua do povo kwahu, *Abraham* é escrito como *Abre Ham* e significa “o andarilho” ou “casando de caminhar”<sup>185</sup>. Ele constata também que todos os nomes dos parentes diretos de Abraão originam-se do mesmo grupo e explica a lógica por trás da corrupção de seus nomes ou da preservação de seus significados. Como exemplo:

O jovem gêmeo filho de Isaque (*Isaac*) era Jacó (*Jacob*). Esse nome também é uma derivação da palavra *Akan* “*Gyakobo*” (Jakobo). Na língua *Akan*, a palavra *Gyakobo* não é um nome real; é um apelido para alguém preguiçoso e que nunca faz nada direito; alguém que não faz nada, mas está sempre presente como as rochas do chão. A Bíblia revela o significado deste nome em Genesis 25:27, quando diz: “e os garotos cresceram: e Esau era um caçador ardiloso, um homem do campo; e Jacó era um homem das planícies, morando em tendas”<sup>186</sup>.

Voltando à atenção dada por Darkwah aos Patriarcas e seguindo a cronologia bíblica para que possamos entender a sua linha de pensamento, podemos apontar que o arco de Abraão termina em Gênesis 25, com uma passagem que narra sua morte e abre o arco de Isaque, seu filho com Sarah. É relatado que Isaque, assim como seu pai, passa por momentos de fome em suas terras. Porém, dessa vez Deus interfere diretamente na resolução do problema, aparecendo para Isaque e dizendo-lhe para não ir ao Egito, enquanto reforça que “é a ti e à tua raça que eu darei todas estas terras e manterei o juramento que fiz a teu pai Abraão”<sup>187</sup>. Uma geração se passa e o filho mais novo de Isaque, Jacó, toma a primogenitura de seu irmão, Esaú, que é cortado da história patriarcal

---

<sup>184</sup> DARKWAH, 1999, p. 71-74.

<sup>185</sup> Idem, p. 261.

<sup>186</sup> Idem, p. 263.

<sup>187</sup> B. J., 2002, Gênesis 25-26.

após este embate, fazendo de Jacó o herdeiro de Isaque e o próximo Patriarca da fé judaica. A jornada de Jacó e de sua família é relatada até Gênesis 37.

A partir de Gênesis 37, temos o relato da história de José, filho de Israel, que é filho de Jacó com Raquel. Segundo o relato, José era o filho mais amado de seu pai, o que gerava inveja entre seus irmãos. Um dia, durante a pastagem dos animais, José se perde dos seus irmãos e só volta a encontrá-los em Dotain. Ao verem José, seus irmãos tramam contra a sua vida, mas, com medo de matá-lo, removem suas roupas adornadas e o vendem para comerciantes ismaelitas, que o levam para o Egito e o vendem para Putifar, eunuco do Faraó e comandante da guarda. No Egito, como Putifar “via que Iahweh o assistia e fazia prosperar, em suas mãos, tudo o que empreendia, José encontrou graça a seus olhos: foi posto a serviço do senhor, que o instituiu seu mordomo e lhe confiou tudo o que lhe pertencia”<sup>188</sup>.

Seguindo o relato, é narrado que José vive bons tempos, até que a esposa de Putifar pede que José se deite com ela. Em uma das tentativas, a mulher se irrita, agarra sua roupa e conta a Putifar que José tentou agarrá-la, o que faz Putifar jogá-lo na prisão. Já preso, José interpreta o sonho de outros dois encarcerados, que acontecem conforme sua interpretação, tornando-se, assim, conhecido pelo Faraó. Este, por sua vez, tendo tido um sonho que nenhum de seus magos e sacerdotes foi capaz de interpretar, requisita a interpretação de José, que agrada muito o Faraó. Segundo o recorte:

‘Encontraremos um homem como este, em quem esteja o espírito de Deus?’ Então o Faraó disse a José: ‘Visto que Deus te fez saber tudo isso, não há ninguém tão inteligente e sábio como tu. Tu serás o administrador do meu palácio e todo o meu povo se conformará às tuas ordens, só no trono te precederei’. O Faraó disse a José: ‘Vê: eu te estabeleço sobre toda a terra do Egito,’ e o Faraó tirou o anel de sua mão e o colocou na mão de José, e o revestiu com vestes de linho fino e lhe pôs no pescoço o colar de ouro<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> Idem, Gênesis 39.

<sup>189</sup> Idem, Gênesis 41:38-42.

Novamente, Darkwah sugere que os “furos” da narrativa podem ser preenchidos por meio do mesmo exercício anterior, chamando a atenção para algumas questões: 1) Como Putifar conhecia Iahweh e sabia que ele intervia por José, sendo que as características de Iahweh só foram apresentadas ao povo hebreu por Moisés?; 2) Como o Faraó conhecia este mesmo Deus, aparentemente nos mesmos termos que José e por que ele credibilizaria o “espírito” deste Deus, que supostamente vive em José?; 3) Novamente, como este hebreu conseguiu superar a barreira linguística entre a sua língua e a egípcia?<sup>190</sup>.

Em Gênesis 46, a narrativa retorna a Jacó, relatando a sua saída para o Egito. Jacó e sua família, composta segundo a narrativa de setenta homens, viajam para o Egito e lá permanecem por 430 anos (Êxodo 12-13), até que a narrativa chega a Moisés. Nesse tempo, sua família, de setenta homens, foi para “Gessen, aí eles adquiriram propriedades, foram fecundos e se tornaram muito numerosos”<sup>191</sup>.

O episódio acima é descrito por Darkwah e encarado por muitas comunidades judaicas como “o grande despertar” do povo judeu, pois seria também consenso que as informações referentes a Abraão e seus descendentes não podem ser distinguidas dos mitos que lhe acompanham durante a narrativa<sup>192</sup>. Já os eventos relacionados ao personagem Jacó, por sua vez, são apresentados por Darkwah como um *background* mais aceitável sobre o surgimento do povo hebreu e sobre a possibilidade destas pessoas se reconhecerem como tal, ou seja, que reconheçam como seus antepassados Jacó, Isaque e Abraão. É por meio da família de Jacó que essas pessoas deixam de ser apenas uma família e se tornam uma tribo, podendo, assim, transformar-se em um povo que reconhece a diferença entre “nós” e “eles”. Sozinhos, Abraão e sua família não eram um povo, pois um povo não é constituído por apenas uma família.

Em contrapartida, Darkwah sugere que os estudos historiográficos ocidentais deram pouca atenção ao fato de que a narrativa, além de novamente se passar no Egito, fala sobre a chegada de uma família composta por apenas setenta homens, que não apresentam grandes desenvolvimentos culturais relatados pelas narrativas e que permaneceram por 430 anos em meio a uma cultura descrita como abençoada pelos

---

<sup>190</sup> DARKWAH, 1999, p. 122.

<sup>191</sup> B. J., 2002, Gênesis 47.

<sup>192</sup> DARKWAH, 1999, p. 77-79.



deuses e grandiosa em sabedoria<sup>193</sup>. Com isso, Darkwah chama atenção para o ensaio de Sigmund Freud, *Moisés e o Monoteísmo*, no qual o psicanalista, por intermédio das narrativas acerca do Êxodo bíblico, tem como um de seus objetivos entender se Moisés pode ser encarado como um hebreu, uma vez que a narrativa sobre o seu nascimento relata um episódio<sup>194</sup> de assassinatos em massa de recém-nascidos, e que ele foi colocado em um cesto no rio para sobreviver, sendo então encontrado pela filha do Faraó e sendo criado desde os seus primeiros dias como um membro da corte<sup>195</sup>.

Com este gancho, a discussão é levada para Moisés, que é apresentado por Darkwah como “a pedra angular” da religião judaica, por ter sido o responsável pela libertação do povo hebreu do trabalho escravo no Egito, por ter revelado os Dez Mandamentos e por ter sido o organizador da economia e dos costumes que foram praticados após a saída do Egito. Ao iniciar a discussão, Darkwah propõe o seguinte recorte da Enciclopédia Britânica:

A figura central do Êxodo (13º séc. A. C.) e da peregrinação no deserto é Moisés, cujo a história de vida é relatada pela Bíblia como um épico. Na consciência dos judeus e hebreus de todos os tempos, Moisés é o grande libertador, líder, legislador, homem de Deus, e “pai dos profetas”. Embora não haja nenhuma evidência que prove que um homem destes viveu, a história subsequente de Israel não pode ser concebida sem Moisés, e sua existência deve ser tomada como um fato<sup>196</sup>.

Retomando a narrativa bíblica como sugere Darkwah, Moisés nos é apresentado no livro Êxodo, como já mencionado, por meio da epopeia de seu nascimento, em que se relata que, devido à alta fecundidade das mulheres dos hebreus, o Faraó, temendo que estes, em algum momento, tornassem-se seus inimigos, pediu para as parteiras das mulheres dos hebreus que matassem os meninos e permitissem que vivessem apenas as meninas. As parteiras não seguiram as ordens, e então o faraó ordenou que todos os

---

<sup>193</sup> Idem, p. 80.

<sup>194</sup> B. J., 2002, Êxodo 1-2.

<sup>195</sup> DARKWAH, 128-130.

<sup>196</sup> Enciclopédia Britânica, 1996, p. 72.

meninos nascidos fossem jogados no rio. Nesse contexto, Moisés é concebido e entregue ao rio dentro de uma cesta. Seu cesto é arrastado pela correnteza até que, como mencionado, uma das filhas do Faraó o resgata e o cria em meio à realeza.

Seguindo imediatamente este desfecho, a narrativa nos transporta para um ponto em que Moisés já é adulto, e nada fala sobre sua infância e sua criação, porém, acrescenta-se nas notas de rodapé que, em At 7,22, é explicado que Moisés, durante a infância, foi instruído “em toda a sabedoria dos Egípcios” (Êxodo 1-2). De Êxodo 3 em diante, temos o relato do assassinato cometido por Moisés e sua fuga do Egito, seguida do primeiro aparecimento de Deus para Moisés, que se manifesta no relato da sarça ardente, revela a missão de Moisés, apresentando-se como “Eu sou aquele que é” e dizendo a Moisés para que diga aos israelitas que “EU SOU me enviou até vós” (Êxodo 3). De Êxodo 4 em diante, temos o início da saída do Egito, com o relato das pragas (Êxodo 7-13), a efetiva saída do Egito (Êxodo 13-15), a peregrinação no deserto (Êxodo 15-18), a aliança no Sinai, onde acontece a entrega dos Dez Mandamentos (Êxodo 19-24), a determinação dos costumes do santuário a *Iahweh* (Êxodo 25-31), o evento da adoração a um bezerro de ouro (Êxodo 32-35), finalizando com a determinação dos costumes que envolvem a construção do santuário e os costumes da vida cotidiana dos fiéis (Êxodo 35-40).

Como mencionado, o ensaio de Sigmund Freud é retomado por Darkwah, não apenas pelos seus questionamentos acerca da identidade de Moisés, mas por permitir pensar a forma como cientistas reconhecidos pensaram a temática do território egípcio ter sido a incubadora do povo hebreu. No ensaio em questão, Freud faz algumas perguntas que se destacam na sua problematização do tema, sendo a principal a possibilidade de a cultura monoteísta hebraica ter “nascido” da cultura politeísta egípcia. Desse modo, Freud explica:

Algo se opõe, contudo, à adoção desta solução? A efectiva e enorme oposição entre a religião judaica atribuída a Moisés e a egípcia. A primeira é um grandioso e rígido monoteísmo: existe apenas um deus, o qual é único, todo-poderoso, inacessível; não é possível suportar a sua contemplação, não é permitido fazer imagens dele, nem mesmo pronunciar o seu nome. Na religião egípcia, encontra-se uma multidão dificilmente enumerável de divindades, diferentes nos seus graus de dignidade e proveniência, algumas personificações de grandes poderes

da Natureza, como o Céu e a Terra, o Sol e a Lua, e uma abstracção como Maat (a verdade, a justiça)<sup>197</sup>.

Na busca por essas respostas, uma das sugestões de Freud gira em torno dos feitos do faraó Amenófis IV, que também é conhecido como Akhenaton, o faraó apagado da história. Segundo Freud, uma possível justificativa para o desenvolvimento do monoteísmo entre os hebreus seria a possibilidade de Moisés ter tido contato com as ações de Akhenaton, que rompeu com o culto de Amon e instaurou durante o seu reinado o culto ao disco solar, que seria uma referência a este deus que agora iria sobrepor-se aos demais: “Num dos seus hinos, diz-se expressamente: << Ó tu, deus único, junto do qual não há outro >>”<sup>198</sup>. Também comenta que outras possíveis aproximações podem ser feitas:

Toda a novidade há de ter uma preparação no passado e nele se assentar. As origens do monoteísmo egípcio podem investigar-se durante certo período com relativa segurança. Na escola sacerdotal do templo do Sol, em On (Heliópolis), encontravam-se ativas já há algum tempo certas tendências para a formação da imagem de um deus universal e o sublinhar da faceta ética do seu ser. Maat, a deusa da verdade, da ordem e da justiça, era uma filha do deus do Sol Re. Já no tempo de Amenófis III, pai e predecessor do reformador, o culto ao deus do Sol teve um novo incremento, talvez em oposição ao Amon de Thebas, que se havia tornado demasiado poderoso. Foi retomado um nome antiquíssimo do deus do Sol, Atob, ou Atum, e nesta religião de Aton, o jovem rei encontrou um movimento que não necessitou de suscitar previamente e ao qual pôde ligar-se<sup>199</sup>.

Na esteira de discussões como as propostas por Freud, Darkwah apresenta algumas referências de autores de renome no meio da egiptologia e aplica a sua abordagem à segunda parte do seu estudo, que gira em torno de compreender quais são

---

<sup>197</sup> FREUD, 1996, p. 44-45.

<sup>198</sup> Idem, p. 50.

<sup>199</sup> Idem, p. 48.

as características fundamentais das concepções relativas ao religioso e ao sagrado na cultura egípcia. Para iniciar essa discussão, Darkwah traz os seguintes recortes:

[Jâmblico] representou os egípcios como adoradores de um único Deus, incriado, único, onipotente e universal. Ele começa com isso como seu ponto inicial, e afirma que todos os outros deuses do panteão não são nada além dos vários poderes e atributos do Supremo Personificado. Em resumo, ele fez do monoteísmo a fundação ao invés do pico da religião egípcia. [...] Algumas palavras são o suficiente para dar uma verdadeira e completa ideia da religião egípcia. Ela era puramente monoteísta, e manifestava a si mesma por meio de um politeísmo simbólico (Gerald Massey, *Natural Genesis*, Book 1, Section 1, p. 1)<sup>200</sup>.

Darkwah separa grande parte de seu livro para discutir, como mencionado, os fundamentos das crenças sagradas destes povos. É justamente identificando as bases dessas concepções que Darkwah pode fazer as devidas comparações entre aquilo que é comum, tanto ao Egito como ao universo judaico-cristão. O pontapé inicial rumo a essas observações vem de uma feita pelo arqueólogo E. A. Wallis Budge (1934):

[epítetos egípcios de períodos antigos] E disso nós poderemos ver que as ideias e crenças dos egípcios sobre Deus eram quase idênticas àquelas dos hebreus e muçulmanos em períodos posteriores (na história) (Wallis Budge, *Egyptian Religion*, p.37)<sup>201</sup>.

Para Darkwah, o recorte acima revela que o assunto já era conhecido por aqueles que estudavam o Egito Antigo, além de esclarecer de onde os conceitos sobre Deus das três maiores religiões do mundo se originaram, e comenta que o Egito Antigo, Canaã e o Oriente Médio, que são locais onde a religião muçulmana se desenvolveu, estão todos na mesma vizinhança geográfica. Darkwah continua a embasar a sua argumentação, retomando diretamente os epítetos mencionados por E. A. Wallis Budge, que sugerem

---

<sup>200</sup> DARKWAH, 1999, p. 130.

<sup>201</sup> Idem, p. 130.

estas relações entre as crenças egípcias e as concepções monoteístas sobre Deus. Dentre algumas delas, estão:

Quando classificados, estes epítetos do Egito Antigo são lidos assim:

Deus é Um e sozinho, e nenhum outro existe com Ele.

Deus é o Primeiro, o Primeiro que tem feito todas as coisas.

Deus é o Oculto, e nenhum homem pode conhecer sua forma.

Deus é o pai dos deuses, e o pai do pai de todas as ideias. Ele fez Sua voz soar, e as deidades vieram à ser, e os deuses vieram à existência depois que Ele falou com a sua boca (Wallis Budge, *Egyptian Religion*, p. 96-99)<sup>202</sup>.

Portanto, para Darkwah, muito dos conceitos teosóficos e percepções sobre Deus e sobre a religião do universo judaico-cristão já eram conhecidos pelos egípcios. Além de comentários sobre a origem da descoberta dos documentos da Bíblia estarem relacionadas à Alexandria e ao Egito<sup>203</sup>, Darkwah aborda as principais características das religiões visitadas. Novamente, a aproximação com as evidências é feita por intermédio das ideias de E. A. Wallis Budge, no mesmo livro acima, e a ênfase em questão é colocada no texto pelo próprio Darkwah:

A fonte principal de nossas informações sobre as doutrinas da ressurreição e da vida futura, conforme sustentada pelos egípcios, é, naturalmente, a grande coleção de textos religiosos geralmente conhecida pelo nome de “Livro dos Mortos”. As várias recensões dessas composições maravilhosas cobrem um período de mais de cinco mil anos e refletem fielmente não apenas as crenças sublimes, os altos ideais e as nobres aspirações dos educados egípcios, mas também as várias superstições e reverências infantis por amuletos, ritos mágicos e

---

<sup>202</sup> Idem, p. 131.

<sup>203</sup> Como já mencionado, uma fonte importante da Bíblia é a versão grega chamada Septuaginta. Muito dos argumentos de Darkwah giram em torno da ideia de que não havia documentos organizados das religiões em questão antes de eles serem encontrados no Egito, em Alexandria (DARKWAH, 1999, p. 92-96).

encantos, que eles provavelmente herdaram de seus ancestrais pré-dinásticos e consideravam essenciais para sua salvação (Wallis Budge, *Egyptian Religion*, p. 11)<sup>204</sup>.

É na coletânea de E. A. Wallis Budge, portanto, em que Darkwah não só apoia o peso de suas afirmações como tem as suas principais fontes acerca do monoteísmo egípcio. Voltando à sua metodologia, Darkwah amplia as constatações acima apresentando que o conceito de Deus entendido como um homem que vive no céu é um conceito Akan, que se expressou na religião egípcia por meio dos deuses Osíris e Ísis, e que seus nomes em Akan antes do processo de helenização ainda são utilizados por esse povo, mas são pronunciados como Osoro e Asaase<sup>205</sup>. Também explica que, para esse grupo akan, o responsável pela criação de todas as coisas é chamado pelo nome Onyame, que teria sofrido o mesmo tipo de corrupção linguística até chegar à pronúncia Yahweh<sup>206</sup>.

Da mesma maneira como o último conceito, Darkwah apresenta que a origem do céu, do inferno, dos anjos, da hierarquia celeste, dos Dez Mandamentos e de toda a sorte de conceitos e ideias judaico-cristãs estão diretamente conectadas às concepções egípcias sobre a existência e podem ser compreendidas por meio da compilação já mencionada chamada “o Livro dos Mortos”, porém, diverge um pouco de suas fontes, ao apontar que estes conceitos eram percebidos e expressos pelos antigos egípcios por meio de um monoteísmo piramidal. Darkwah explica que “este politeísmo piramidal começa com deuses menores (seres incorpóreos) na terra até um Deus supremo nos céus. Este é o significado original da pirâmide na religião do Antigo Egito antes de ela se tornar um feito arquitetônico insuperável”<sup>207</sup>.

Por fim, podemos também destacar que o exercício anterior é aplicado por Darkwah a diversos outros personagens ou seres que estão presentes nestes relatos. Tomando alguns como exemplo, podemos destacar as seguintes sugestões:

Pronúncia conhecido	Pronúncia original	Quem foi
---------------------	--------------------	----------

---

<sup>204</sup> Idem, p. 131.

<sup>205</sup> Idem, p. 48.

<sup>206</sup> Idem, p. 52.

<sup>207</sup> Idem, p. 64.

Maneto ( <i>Manethon</i> )	<i>Omane Anto</i>	Escreveu “Aegyptiaca”, livro que não sobreviveu integralmente, embora desempenhe papel fundamental na compreensão moderna da história egípcia.
Flávio José ( <i>Flavius Josephus</i> )	<i>Osafo</i>	Historiador, escritor e militar judeu-romano, amplamente conhecido por suas obras que documentam a história dos judeus.
<i>Djesekaraseneb</i>	<i>Gyasi Kraseneboo</i>	Escriba/sacerdote egípcio.
<i>Osiris Khentimentiu</i>	<i>Osoro Kantamanto</i>	Deus egípcio.
Quéops ( <i>Kuffu</i> )	<i>Akuffu</i>	Faraó da 4ª Dinastia do Egito Antigo.
<i>Tutankhamun</i>	<i>Tutu Ankoma</i>	Faraó da 18ª Dinastia do Egito Antigo.
<i>Djedefra</i>	<i>Dade Afre</i>	Localidade no Egito.
Quéfren ( <i>Chephren</i> )	<i>Okyere Afre</i>	Localidade no Egito.
Mênfis ( <i>Memphis</i> )	<i>Manfe</i>	Localidade no Egito.

Tabela 3

Conforme a lógica anterior, Darkwah aplica a mesma metodologia a esses nomes, comentando a lógica por detrás da corrupção da pronúncia e apresentando as particularidades que explicam as suas afirmações. Ele explica que, no tempo de sua produção, o grupo akan compartilhava todo tipo de nome, mas que, dentro das tradições culturais do grupo e entre si próprios, eles conhecem a origem específica de um nome, como Akuffu ter origem na tribo akuapem, enquanto nomes como Osei e Tutu terem origem asante<sup>208</sup>.

<sup>208</sup> Idem, p. 106.

### 3.4. Conclusão parcial

As questões levantadas por Darkwah são muito interessantes e, no geral, sempre pertinentes e abordadas conforme faziam outros historiadores de seu tempo. Acompanhar as ideias apresentadas na fonte em questão é um verdadeiro desafio, tendo em vista que muitas fontes são utilizadas por Darkwah por diferentes abordagens. Acreditamos também que a proposta de se conhecerem os pormenores das concepções sobre a religião egípcia, a fim de compará-las ao universo simbólico judaico-cristão, é uma proposta assertiva. Somadas ao resultado das experiências de seus estudos de campo com o grupo *Akan*, com as diversas tribos que o compõem e com os seus idiomas, as ideias apresentadas por Darkwah podem ser encaradas, no mínimo, como inovadoras e, provavelmente, as primeiras de seu gênero, motivo este que também se somou à dificuldade de lidar com estas fontes.

Como mencionado, o objetivo maior de Darkwah com seu estudo está alinhado às principais premissas pan-africanistas, o que faz com que grande parte do seu trabalho argumentativo apresente como suporte para as suas ideias os problemas causados pela implementação da lógica colonial. Darkwah, porém, vai ainda mais além e propõe que as desavenças raciais entre europeus e africanos são muito anteriores às primeiras capturas de escravos no período precedente à época das Grandes Navegações. Estas tensões teriam sido, portanto, interpretadas pelos judeus e hebreus ao longo dos últimos séculos, fazendo com que estes deslocassem o mapa de suas origens para fora do continente africano. Darkwah nos apresenta, então, uma linha cronológica que pretende pontuar os principais marcos que desenvolveram as diferenças raciais entre europeus e africanos, como as diversas conquistas do território egípcio, a perseguição dos judeus, hebreus e cristãos por parte dos romanos, a fundação do sistema escravocrata por parte dos portugueses na Costa do Ouro e a postulação da Bula Papal de 1452, chamada “Dum Diversas”, que dava plenos direitos aos brancos (europeus) para capturarem e escravizarem indiscriminadamente povos não-brancos, ao propor que os seres humanos descendiam de diferentes filhos do personagem mítico Noé<sup>209</sup>.

Também se destaca de maneira positiva o acompanhamento das narrativas bíblicas em prol de entender a origem étnica dos patriarcas e dos tantos outros personagens que abordou, e que tivemos a oportunidade de conhecer brevemente aqui. Voltando-nos à

---

<sup>209</sup> Idem, p. 147-174.



narrativa, assim como Darkwah também aponta, é possível encontrar momentos em que esta sugere que o povo que saiu do Egito por meio do Êxodo não estava acostumado - ou não estava assim tão preso - às doutrinas monoteístas, como pode ser visto nos trechos que relatam o evento de adoração a um bezerro de ouro e que leva Moisés a quebrar as tábuas nas quais escreveu os Dez Mandamentos ditados por Deus (Êxodo 32-35). Entender os compreendidos por ele como “furos” da narrativa lhe trouxeram questões interessantes, sendo uma de destaque a narrativa que se segue quanto ao desaparecimento de dez das doze tribos de Israel. Em suas palavras:

Por volta do tempo em que as supostas dez tribos desapareceram, a erudição histórica dos literatos judeus já estava suficientemente avançada para que alguém tivesse registrado o que aconteceu com essas tribos; no entanto, não há registro nem mesmo de sua existência. Isso é possível, e o que está sendo ocultado aqui? Gostaria de reiterar que, onde há doze tribos, as duas tribos que se separam são as que se perderam, não as dez que permaneceram juntas. As dez tribos não foram perdidas; são as duas tribos que se separaram e se encontraram na Europa que foram perdidas. O restante das tribos está na África, e elas estão no centro da revelação deste trabalho<sup>210</sup>.

Por fim, também destacamos o trabalho com um conceito inestimável a historiografia contemporânea, que é a noção de anacronismo. Reiterando o que já foi previamente abordado, o trabalho de Darkwah em questão nos sugere que as narrativas bíblicas trabalham com significados e conceitos de maneira anacrônica quando lidam com os nomes pelos quais os hebreus são conhecidos. Sua abordagem propõe que os hebreus só se tornaram hebreus quando saíram do Egito, sob o comando de Moisés, ao chamarem a si mesmos de *afrim*, como já apresentado, fazendo referência à Abraão como um hebreu, uma sentença anacrônica. Em resumo, temos uma gama de problemas tipicamente historiográficos, que vão do agora mencionado anacronismo, aos problemas que

---

<sup>210</sup> Idem, p. 99.

envolvem as traduções e aos problemas advindos dos textos escritos – como aqueles escritos por Heródoto acerca do Egito Antigo – e às questões sobre aculturação, sincretismo e intercâmbio cultural.

Mas também é necessário que façamos o papel de advogado do Diabo. A primeira questão que se tornou clara durante o exercício de cruzar as bibliografias e pressupostos de Darkwah a outros estudos do gênero foi a percepção de que, por mais que estejamos partindo de boas traduções dos textos da Bíblia, que têm a capacidade de nos dar um bom entendimento quanto a algumas das questões mais pertinentes àquele determinado texto, é equivocado presumir que podemos olhar para ela como um registro do passado da cultura judaico-cristã, mesmo que sejamos capazes de enxergar o seu fundo mítico, como presumiu Darkwah. Não há critério para separar aquilo que pertence à dimensão mítica daquilo que pertence à real. Fundamentalmente, a Bíblia nos parece um livro que não pretende dar respostas à pergunta “quem somos nós?”, e sim à pergunta “para onde nós iremos?”. Como Darkwah também afirma, os documentos que compuseram a primeira Bíblia da qual se tem registro, a versão chamada Septuaginta, começaram a ser compilados no século III a.C., em um momento em que o grupo judaico que se viu reunido neste trabalho estava, muito provavelmente, mais preocupado com a utilidade de trazer coesão à religião que praticavam por meio desta compilação do que se esforçar para velar ou esconder a origem egípcia de sua própria etnia (usando os conceitos de Darkwah).

É, portanto, necessário ressaltar que a Bíblia é um artefato histórico muito valioso, porém, ao menos no que diz respeito à existência dos Patriarcas da religião judaica, ela incapaz de distinguir o fato da ficção. Infelizmente, a Bíblia de Jerusalém, que é a principal fonte que estamos utilizando para conhecer essas passagens, não traz mais considerações sobre Abraão ser chamado de hebreu, mesmo que este povo ainda não existisse. Desse modo, presumimos que Abraão é chamado de “hebreu” pela narrativa, mesmo que este povo ainda não tenha surgido como resultado de suas peregrinações, pois ela o aborda do ponto de vista de uma promessa ou profecia, ou seja, daquele que se tornará o homem reconhecido como o primeiro Patriarca.

Se tomarmos como exemplo o trecho já mencionado de Abraão no Egito, em Gênesis 12, a narrativa diz que, após o Faraó ter desposado a mulher de Abraão, “Iahweh feriu Faraó e sua casa com grandes pragas por causa de Sarai, a mulher de Abraão”<sup>211</sup>.

---

<sup>211</sup> B. J., 2002, Gênesis 12:17.

Neste ponto, Darkwah sugere que Abraão foi capaz de enganar Faraó, porque era também um egípcio, conhecedor dos costumes, e ressalta que “a moralidade de um povo não é algo que se pode descobrir abertamente sem qualquer conhecimento próximo. A moralidade é algo que se pode descobrir apenas por meio do conhecimento íntimo de um povo ou pessoa”<sup>212</sup>. Porém, se olharmos pelo ponto de vista da promessa, podemos notar que essas pessoas estão falando dos mesmos deuses e forças. Deus castiga Faraó porque o mesmo Deus que auxilia Abraão é também o Deus que outrora esteve ao lado do Faraó. A narrativa parece entender que Deus espera, tanto de Abraão quanto do Faraó, a obediência de suas leis. Como Faraó desposou a mulher de outro homem, transgredindo assim a lei, Deus o puniu e passou a abençoar Abraão, aquele que preservou as leis de Deus. A narrativa nos sugere, portanto, uma passagem de poder, na qual Faraó e os egípcios estavam perdendo o posto de povo escolhido e abençoado por Deus para os hebreus, que estão simbolizados na pessoa de Abraão.

Novamente, olhando pelo lado da promessa, ou seja, dessa passagem de poder e de santidade dos egípcios para o povo hebreu, podemos observar que o Deus hebreu sempre agiu conforme as características dos deuses egípcios. Em Êxodo 4:1-5, temos a passagem em que Deus dá a Moisés a capacidade de provar que fala por Ele ao mostrar sua vara, a qual se transforma em uma serpente. Para Darkwah, tal passagem reforça que a narrativa precisa usar o símbolo ofídico, pois aqueles que saíram do Egito só eram capazes de reconhecer os símbolos egípcios. Do ponto de vista da promessa, o símbolo permanece justamente por ser um símbolo egípcio, que simboliza a passagem dessa e poder.

Nos relatos que narram a sequência de eventos relacionados às dez pragas enviadas ao Egito por Deus, de Êxodo 7 a 13, percebemos que o Deus dos hebreus envia pragas que estão relacionadas diretamente às capacidades e aos atributos dos deuses egípcios. A primeira praga, a água transformada em sangue, pode ser relacionada a Hapi, o deus do Nilo, significando que essa força está do lado dos hebreus. A segunda praga, as rãs, pode ser relacionada a Heket, a deusa da fertilidade e do parto. A terceira, as moscas, a Khepri, o deus da ressurreição. A quarta, a pestilência, a Hathor, comumente associado aos animais. A sexta, as úlceras, a Sekhmet, deusa da cura e das epidemias. A sétima, a chuva de pedras (granizo), a Nut, a deusa do céu. A oitava, os gafanhotos, a Seth, o deus

---

<sup>212</sup> DARKWAH, 1999, p. 74.

da destruição. A nona, as trevas, a Rá, o deus do Sol. A décima, a morte dos primogênitos, a Osíris, o deus da morte e do renascimento<sup>213</sup>. Em todos os casos, é possível fazer tais aproximações entre as pragas e os deuses egípcios, o que alimenta a nossa concepção de que a Bíblia deve ser vista como um livro folclórico, que pretende relatar a gênese de um povo, o qual supostamente foi escravo de outro, mas que conseguiu dar a volta por cima, tomando de seus captores o que era necessário para tal fim.

Também devemos tecer algumas considerações sobre as proposições feitas por Darkwah. Começando pela origem e significado dos termos hebraicos “Ivrim” (עֲבְרִיִּים) e “Ephraim” (אֶפְרַיִם), que o autor encara como corrupções do termo Akan “Afrim” e que, por sua vez, significa “aquele que se separou de um grupo”. Os termos trazidos ao debate por Darkwah, apesar de estarem relacionados à identidade e história do povo hebreu, têm raízes linguísticas e significados diferentes. O termo “Ivrim”, plural do termo “Ivri”, tem como sua raiz básica de escrita os caracteres ע-ב-ר, e é geralmente associado nos estudos da língua hebraica ao termo “ever” (עֶבֶר), que, por sua vez, significa “além” ou “do outro lado”. Já o termo “Ephraim” deriva da raiz hebraica “parah” (פָּרָה), que significa “ser frutífero”<sup>214</sup>.

Darkwah nos sugere também que os significados dados ao termo pelos eruditos judaicos, como o significado “aquele que veio de além-rio”, não têm respaldo na narrativa, porém, seguindo a gramática hebraica, a interpretação de que “Ivri” significa “aquele que veio de além-rio” é baseada na etimologia semítica da raiz ע-ב-ר (A-B-R), que implica o ato de “atravessar” ou “cruzar”. No contexto de Abraão, isso seria uma referência ao fato de que ele veio da região da Mesopotâmia, além do Eufrates, e iniciou uma jornada em direção à terra de Canaã, se configurando uma forma simbólica de descrever sua origem e a migração de seu povo. Novamente, o que pretendemos destacar

---

<sup>213</sup> John D. Currid, em seu livro *Ancient Egypt and the Old Testament*, argumenta que cada praga representa uma derrota de uma divindade ou sistema egípcio, demonstrando que Yahweh era superior às divindades egípcias. Essa, porém, é uma afirmação que acreditamos também extrapolar os limites daquilo que é aceitável quanto ao que podemos tirar dessas fontes. Presumir que tais eventos representam as “derrotas” das divindades egípcias é também presumir que as pessoas imaginavam estes seres como gladiadores, o que nenhuma das fontes também é capaz de assegurar. Por isso, pensamos que uma melhor maneira de enxergar essas questões é através da ótica de que a Bíblia fala de uma promessa de passagem de poder, e não de tomada. Os símbolos deste poder, portanto, não haveriam porque se tornar outros. Se no Egito, enquanto escravos, o símbolo do poder do Faraó era a serpente, agora, enquanto livres, deter o poder deveria também significar ser capaz de possuir a mesma serpente.

<sup>214</sup> Em Gênesis 41:52, o nome é dado ao filho de José, fazendo referência à prosperidade de José no Egito.

é o valor simbólico destes termos para a narrativa, reforçando que ela pretende explicar uma origem profética, e não real, da religião da qual ela fala.

Também podemos destacar que, durante a narrativa, o termo em questão é frequentemente usado por povos estrangeiros para identificar Abraão e seus descendentes como um grupo étnico ou cultural distinto. Como mencionado, o termo aparece pela primeira vez em Gênesis 14:13, sendo traduzido para “hebreu”, porém ele, posteriormente, aparece em contextos que destacam a distinção étnica das pessoas às quais ele faz referência, como também já tivemos a oportunidade de perceber nos capítulos anteriores. Do livro Êxodo em diante, após a formação do reino de Israel, o termo mais comumente utilizado pela narrativa é “*Bnei Yisrael*” (filhos de Israel). Portanto, por mais que Darkwah reconheça que a Bíblia é composta por, no mínimo, quatro tradições de escrita diferentes<sup>215</sup>, ele parece se ater muito à ideia de que essas divergências quanto à forma do texto original podem comprovar que a origem egípcia do povo hebreu foi propositalmente velada. O que para nós parece mais plausível é que essa falta de concordância seja resultado das complexas relações sociais que o povo hebreu desenvolveu com as sociedades com que se relacionaram, uma vez que são historicamente conhecidos por serem um povo nômade.

É também possível destacar que o nome de Abraão é formado pelas palavras hebraicas אב (Av), que significa "pai", e רם (Ram), que significa "exaltado" ou "alto". Em Gênesis 17:5, o relato narra o acontecimento da mudança<sup>216</sup> de nome Abraão, que primeiramente se chamava Abrão, pela ação do próprio Deus. O nome original de Abraão, “Abrão”, é geralmente interpretado como significando “pai exaltado”, enquanto Abraão significa “pai de uma multidão” ou “pai de muitas nações”. A mudança do nome introduz uma conexão com o termo hebraico חַמּוֹן (hamon), que significa “multidão” ou “muitas”. Na narrativa, a mudança do nome simboliza a aliança entre Deus e Abraão, bem como a

---

<sup>215</sup> A Bíblia de Jerusalém relata a presença de pelo menos quatro tradições de escrita, sendo elas: a tradição Javista (J), que se refere ao uso predominante do nome YHWH (Javé) para Deus, com um estilo narrativo vívido e antropomórfico, e foco nas promessas divinas a Abraão e seus descendentes; a tradição Eloísta (L), caracterizada pelo uso do nome Elohim para Deus, com ênfase em sonhos, revelações e moralidade; a tradição Sacerdotal (P), focada em rituais, genealogias, leis e o culto no templo, em que se prevalece uma visão sistemática e teológica; a tradição Deuteronomista, principalmente associada ao Livro do Deuterônomo, com ênfase nas leis, na aliança entre Deus e Israel e na ideia de recompensa e punição conforme a fidelidade do povo à aliança (B. J., 2002, Introdução ao Pentateuco, p. 22).

<sup>216</sup> Isso também reflete um padrão na Bíblia, em que nomes são alterados para marcar um novo propósito ou uma nova identidade em relação ao plano de Deus (ex.: Jacó para Israel, Simão para Pedro). Essa mudança no nome reflete a promessa divina e o papel de Abraão como patriarca de uma grande descendência, tanto física (os israelitas) quanto espiritual.

promessa divina de que ele seria o ancestral de uma grande descendência, abrangendo muitas nações e povos. Portanto, por mais que Darkwah nos sugira uma conexão entre o nome de Abraão ao nome *Abre Ham*, originário da tribo akan, que significa “aquele cansado de caminhar”, este sentido do nome também não encontra respaldo na literatura, sendo originário de interpretações culturais, linguísticas e filosóficas<sup>217</sup> posteriores associadas à figura de Abraão, normalmente devido às já discutidas raízes do termo “Ivri”.

Quanto às questões levantadas por Darkwah acerca do ensaio de Freud, também entendemos, assim como Freud, que as ideias presentes ali estão longe de estarem completas e, por isso, o autor apresenta-o como um ensaio<sup>218</sup>. Objetificar a “nacionalidade” de Moisés aos termos de Freud é assumir que essas pessoas enxergavam as barreiras entre suas culturas como nós enxergamos as nossas. Por mais que o nome “Moisés”<sup>219</sup> seja egípcio, assim como sua criação e língua materna, entender estes fatores como legitimadores da identidade de Moisés é algo que pertence ao nosso tempo, não ao da Bíblia.

A outra questão proposta por Darkwah, ainda embasada em Freud sobre o faraó *Akhenaton*, também apresenta complicações, uma vez que Darkwah pressupõe que esta pode comprovar as relações já existentes entre o povo egípcio e os princípios da religião monoteísta. Por mais que seja inegável que Akhenaton tenha posto em prática um culto a um único deus, tudo o que é documentado quanto a este episódio foi apagado da história egípcia, justamente por conta das complicações geradas entre este movimento e os outros cultos mais tradicionais<sup>220</sup>.

Quanto às questões levantadas por Darkwah acerca das conexões entre os preceitos da religião egípcia com os do universo simbólico judaico-cristão, o principal problema que nos chama a atenção é o embasamento em “O Livro dos Mortos”, de E. A. Wallis Budge. Por mais que não tenhamos problemas quanto as traduções, a compilação destes é de autoria de Budge, e não algo natural à antiguidade egípcia. Além de nunca terem existido na forma de compilado, novamente, Darkwah presume que todas as dimensões da vida dos antigos egípcios eram preenchidas pelas temáticas referentes ao

---

<sup>217</sup> No judaísmo midráshico, por exemplo, há uma rica literatura que explora as histórias de Abraão e o simbolismo de sua vida. Algumas dessas tradições enfatizam o aspecto de sua jornada física e espiritual, interpretando seu nome ou vida como representativos de um andarilho ou viajante.

<sup>218</sup> FREUD, 1996, p. 87-88.

<sup>219</sup> Essa é uma das primeiras questões levantadas por Freud no ensaio em questão (FREUD, 1996, p. 30).

<sup>220</sup> Idem, p. 51-52.

sagrado devido a essa impressão causada por textos como os de Budge. No tempo em que Budge escreveu o livro em questão, muitos egiptólogos e arqueólogos que tinham o Egito como tema escreveram textos similares, e isso influenciou a percepção contemporânea de que o Egito era um lugar onde todas as pessoas estavam profundamente ligadas ao sagrado e ao religioso.

Quanto às proximidades entre as concepções religiosas da cultura egípcia e da cultura judaico-cristã, como acabamos de comentar, é também importante ter em mente que as barreiras que acreditamos existir entre as pessoas e o conhecimento que as rodeava podem não ser como nos tempos de hoje. Tomando como exemplo a coletânea de livros intitulada *Corpus Hermeticum*, de autoria relegada ao personagem mítico Hermes Trismegisto, na versão que utilizamos como fonte, de autoria de Américo Sommerman, o autor apresenta um mapa dos momentos em que alguns dos principais autores da corrente neoplatônica descreveram a relação entre os seus trabalhos e os conhecimentos egípcios. Clemente de Alexandria (ca. 150-210), Jâmblico (245-325), Plotino (204-270) Eusebio de Cesareia (265-339) e Proclo (412-485) são alguns destes nomes<sup>221</sup>. Entre as considerações traçadas por Sommerman, ele destaca que grande parte desses textos foram encontrados em bibliotecas cristãs ou foram traduzidos por cristãos das primeiras eras, o que demonstra assim o interesse deste grupo nesse tipo de documentos<sup>222</sup>.

Alguns desses nomes destacam-se no que diz respeito às bases documentais do universo judaico-cristão. Dionísio Pseudo-Areopagita, autor do século V ou VI, foi um teólogo e filósofo influenciado por correntes neoplatônicas e cristãs. Suas obras tiveram grande impacto na teologia mística, especialmente no pensamento da Igreja Oriental e na escolástica medieval ocidental. Entre suas obras, destacam-se *A Hierarquia Celeste*, que explora a estrutura e função dos anjos e sua relação com Deus e o mundo, a *Hierarquia Eclesiástica*, que trata da organização hierárquica da Igreja, a obra *Os Nomes Divinos*, que aborda os atributos do nome de Deus, e a obra *A Teologia Mística*, que foca no caminho do conhecimento místico de Deus por meio da via negativa (apofática)<sup>223</sup>. Em

---

<sup>221</sup> Jâmblico, por exemplo, em “Sobre os mistérios egípcios”, diz: “aqueles (escritos) que circulam sob o nome de Hermes contêm opiniões herméticas, ainda que muitas vezes se expressem na linguagem dos filósofos, pois foram traduzidos do egípcio por homens que conheciam a filosofia” (SOMMERMAN, 2019, p. 39-44.).

<sup>222</sup> SOMMERMAN, 2019, p. 33.

<sup>223</sup> A via negativa ou teologia apofática é um método de conhecer Deus por meio da negação de todas as características atribuídas a Ele. Em vez de descrever o que Deus é, afirma-se o que Ele não é, pois Sua natureza transcende qualquer conceito humano (SOMMERMAN, 2015, p. 37).

todas as obras em questão, encontramos fortes influências das obras de Plotino, Porfírio e Proclo, assim como traços da tradição mística judaica e cristã. Outro nome relevante à reflexão que estamos propondo aqui, mas já no período medieval, é o de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), filósofo renascentista italiano e o primeiro a estabelecer relações entre a cabala judaica, o hermetismo e o platonismo, defendendo em suas obras a existência de uma filosofia perene<sup>224</sup>, como em sua obra mais conhecida “*Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae*”, traduzida para o nome “As 900 Teses”.

Dessa maneira, por mais que Darkwah sugira que o movimento neoplatônico tenha levado popularidade à coletânea *Corpus Hermeticum* e reintroduzido a adoração de divindades do Antigo Egito no pensamento judaico-cristão, não podemos presumir que este seja um ato pensado em prol de desapropriar o Egito Antigo de sua própria cultura, por meio da nova nomenclatura “neoplatonismo”, como assim nos sugere o autor<sup>225</sup>. Assim como pudemos perceber no recorte de Jâmblico, quando este explica a presença de termos gregos nos escritos de egípcios acerca de sua própria cultura, o inverso também nos parece plenamente aceitável. Ou seja, os neoplatônicos estavam falando de questões verdadeiramente gregas, porém, com termos e ideias provenientes do universo egípcio. Portanto, o que se mostrou evidente durante a leitura desses autores foi a maneira fluida como veem os seus limites culturais. Por mais que estes entendam que determinadas ideias não têm origem na sua cultura natal, isso não os impede de utilizá-las em seus propostos.

Por fim, gostaríamos de destacar que, conquanto as proposições de Darkwah quanto à origem dos nomes dos Patriarcas e dos Apóstolos bíblicos serem akan sejam propostas inovadoras e ousadas, a metodologia apresentada carece de informações básicas quanto à aplicação e verificação dos seus resultados. Embora Darkwah apresente o resultado de anos trabalhando com o grupo akan, ele não nos informa como foi capaz de verificar se não foi o contato com os hebreus que ensinou aos akan os nomes que ele traz ao debate. Em outras palavras, Darkwah mostrou pouca ou nenhuma preocupação em nos esclarecer como ele foi capaz de identificar quem veio primeiro, “o ovo ou a galinha”.

---

<sup>224</sup> Filosofia perene é a crença na ideia de que há uma verdade universal subjacente a todas as tradições filosóficas e religiosas.

<sup>225</sup> DARKWH, 1999, p. 149-150. Em suas próprias palavras, ele diz: “Veja aqui como os filósofos gregos pegaram os deuses do Egito Antigo, e deram a eles nomes Gregos para fazer com que estes deuses se parecessem com eles e com os nomes indígenas de seus próprios deuses”.



Em contrapartida, durante o levantamento bibliográfico, os textos relacionados ao grupo akan nos mostraram que o grupo desenvolveu sua sociedade e cultura muito mais tarde, após o colapso do Egito<sup>226</sup>. Portanto, por mais que Darkwah nos diga que as tribos que compõe o grupo akan sejam mais antigas que o grupo em si e que estiveram em tempos longínquos em diversas regiões do norte do continente africano, o único comentário que faz quanto à possibilidade de verificação da existência desses nomes em tempos como o do Egito Antigo está na introdução do livro, quando este diz que muitos dos nomes em questão são sagrados para suas respectivas tribos, passados adiante desde suas origens<sup>227</sup>. Da mesma maneira, Darkwah apresenta pouca atenção às questões relacionadas à limitação dos fonemas da língua humana, assunto que também já foi mencionado no capítulo anterior.

Portanto, concluímos que, apesar de inovadoras, ousadas e pertinentes, as ideias apresentadas por Darkwah ainda carecem de metodologia e, principalmente, de capacidade de verificação. O seu livro em questão, além de apresentar os problemas metodológicos já mencionados, assim como outras obras pan-africanistas, sobrepõe muitas questões umas às outras, o que dificulta a investigação minuciosa de suas temáticas e abordagens. Normalmente, é a questão social, motivadora da escrita, a responsável por também determinar a forma como Darkwah se relaciona com o objeto de estudo. Desse modo, é notório como a motivação do autor não é entender as lacunas, impasses e divergências textuais das narrativas acerca da vida de Abraão ou Moisés, mas sim preenchê-las com o resultado de suas experiências com o grupo akan. Por mais que este se veja fazendo uma historiografia não-eurocêntrica, o que se demonstrou foi falta de cuidado com detalhes que são particularmente imprescindíveis às suas proposições.

A forma como decidimos apresentar as ideias desses dois autores, seguindo cronologicamente os seus debates, conforme eles nos sugeriram em suas obras, não foi ao acaso. Com isso, tivemos o objetivo de poder conhecer de perto o fio lógico que uniu todas as discussões apresentadas por eles. Também não foram ocasionais os momentos em que alguns assuntos foram tratados mais depressa do que outros. O intuito era justamente trazer os espaços deixados por esses autores, em momentos em que a discussão era apresentada com sérias acusações e que, portanto, demandavam um manejo

---

<sup>226</sup> KISSI, Seth. VAN ECK, Ernest. *Reading Hebrews through Akan ethnicity and social identity*. Revista: Herv. teol. stud., 2017, vol.73, n.3.

<sup>227</sup> DARKWAH, 1999, p. i-xxi (introdução).

sério e bem coordenado das fontes. De mesma maneira, foi interessante demonstrar a forma como todos os assuntos estão imbricados, ou seja, como eles são resolvidos e retomados em diferentes partes da obra.

No caso de Diop, por exemplo, a temática da proximidade entre os vocábulos e fonemas Wolof e aqueles encontrados no Egito, é retomada em diversas partes do livro e serve a diferentes argumentações. Não há, portanto, um trabalho claro no que diz respeito à seleção e à organização das ideias. O objetivo de comprovar por meio das fontes selecionadas a etnicidade negra egípcia é interpolado com afirmações que não acompanham uma boa apresentação de evidências. Tomando como exemplo um dos últimos assuntos, quanto à relação entre escritores gregos e o Egito, Diop nos diz “sabemos, além disso, que Pitágoras, Tales, Sólon, Arquimedes, e Erastóstenes, entre outros, foram treinados no Egito. O Egito era de fato a terra clássica onde dois terços dos estudiosos gregos foram para estudar”<sup>228</sup>. Tal afirmação só é acompanhada de uma referência de Heródoto, o que não é capaz de nos assegurar “que sabemos” que estas pessoas estudaram no Egito, afinal, ainda não temos certeza de que muitos desses autores tenham sequer existido.

A análise de Diop, por mais que robusta, devido à maneira holística como trata todos os assuntos e fontes, acaba deixando como preocupação secundária a necessidade de esgotá-las ou, ao menos, tentar fazê-lo ou compreendê-las aos moldes da epistemologia europeia. A anunciação do título escolhido para introduzir o prefácio da obra, “o significado do nosso trabalho”, é muito elucidativo no que diz respeito ao que verdadeiramente aquele escrito objetiva em sua materialidade. Por mais que este seja encarado como o resultado do trabalho de toda sua jornada acadêmica dentro desse assunto, como podemos observar nos recortes selecionados, há uma grande ênfase na importância de textos clássicos e bíblicos, porém, sem que seja levada em consideração a limitação das perguntas que estas fontes são capazes de responder. Novamente, por mais que não possamos deixar de pontuar que há uma boa consideração sobre quais assuntos o trabalho deveria responder mediante o objetivo proposto, como debater sobre de que maneira se pode definir o que é egípcio, quais seriam os traços dominantes dessa sociedade, quais argumentos se opõem e quais suportam a sua teoria racial, os assuntos partem do princípio de que as sociedades do continente africano vêm sendo espoliadas de

---

<sup>228</sup> DIOP, 1989, p. 234.

seus méritos pelo mundo europeu, algo encarado como facilitado e, ao mesmo tempo, encorajado pelo colonialismo. Tal ideia não é apresentada na obra em um espaço reservado a ela, mas por toda a obra, o que nos faz acreditar ainda mais que os debates em questão servem a este princípio que fala sobre a espoliação do continente. De mesma forma, também faz Darkwah ao nos propor, no decorrer da obra, a existência de uma mentira contada pela Igreja Católica por milênios que impede a compreensão da origem egípcia do universo judaico-cristão.

No caso de George G. M. James, em *Stolen Legacy* (1954), por mais que não tenhamos sentido a necessidade de trazer em forma de recortes as suas ideias acerca dos motivos que o levam a concluir que a filosofia grega não passa de filosofia egípcia roubada, podemos traçar os mesmos tipos de considerações que fizemos acima. Na obra em questão, o autor apenas afirma que podemos concluir que a filosofia grega é filosofia egípcia roubada ao olharmos para o fato de que todos os filósofos gregos pré-socráticos, além dos mais reconhecidos (Sócrates, Aristóteles e Platão), foram perseguidos, exilados ou mortos pelo Estado por “introduzirem doutrinas estrangeiras em Atenas”<sup>229</sup>. Como Diop e Darkwah, James sustenta a maior parte das suas ideias partindo do pressuposto de que as origens relatadas desses conhecimentos são vagas e que tais ideias não eram comuns em Atenas, além de que o período no qual essas ideias poderiam ter sido desenvolvidas é referente a um período de guerra, ou seja, de difícil produção literária<sup>230</sup>.

---

<sup>229</sup> JAMES, 2001, p. 18.

<sup>230</sup> Idem, p. 21-22.

## CAPÍTULO IV

### SOB A ÓTICA OCIDENTAL

A historiografia ocidental tem desempenhado um papel fundamental na construção das narrativas sobre a Antiguidade e a formação das identidades coletivas. No contexto do pan-africanismo, essas narrativas foram frequentemente tensionadas por discursos que buscaram afirmar a centralidade da África na origem da civilização, muitas vezes em confronto com paradigmas eurocêntricos. Neste capítulo, analisamos algumas ideias do pan-africanismo a partir de três perspectivas teóricas ocidentais, que permitem lançar luz sobre os pressupostos e as implicações políticas dessa visão de mundo.

No primeiro subcapítulo, partimos da teoria de Benedict Anderson, em *Comunidades Imaginadas*, para compreender como o pan-africanismo construiu sua identidade coletiva. Anderson argumenta que as nações são produtos de construções simbólicas e que os laços comunitários são, em grande medida, forjados por discursos compartilhados. Aplicando esse conceito ao pan-africanismo, investigamos como seus intelectuais mobilizaram referências históricas e culturais para imaginar uma comunidade transnacional africana, ancorada em uma continuidade histórica que remonta ao Egito Antigo.

No segundo subcapítulo, recorremos à crítica de Kwame Anthony Appiah, em *Na Casa de Meu Pai*, para examinar as limitações e contradições do pensamento pan-africanista no que diz respeito à questão racial. Appiah problematiza as concepções essencialistas de identidade e mostra como o pan-africanismo, ao enfatizar a noção de uma unidade racial africana, pode acabar reproduzindo categorias raciais rígidas e, paradoxalmente, perpetuar formas de exclusão e hierarquização. Assim, investigamos em que medida o discurso pan-africanista se aproxima ou se distancia de uma concepção moderna de raça e etnicidade.

Por fim, no terceiro subcapítulo, analisamos a relação entre o pan-africanismo e os estudos da Antiguidade, tomando como referência Ciro Flamarion Cardoso, em *7 Olhares sobre a Antiguidade*. A partir das críticas do autor à apropriação da História Antiga por discursos ideológicos, discutimos como o pan-africanismo reinterpreta o passado africano e até que ponto sua leitura da Antiguidade está alinhada ou em conflito

com abordagens historiográficas contemporâneas. Esse capítulo, portanto, busca compreender como a historiografia ocidental contribui para a reflexão sobre o pan-africanismo, identificando suas potencialidades e limitações, e questionando os modos pelos quais a História tem sido mobilizada na construção de identidades políticas e culturais.

#### **4.1. Imaginando comunidades**

O título do capítulo é um trocadilho com o nome do livro “Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo”, de Benedict Anderson, no qual, explicando a grosso modo, o autor busca compreender os processos que levaram à gênese das nações modernas e do fenômeno do nacionalismo. No trecho em questão, o foco de análise do autor está relacionado à forma como o nacionalismo floresceu após o avanço das línguas vernaculares. No geral, o autor destaca que as religiões transnacionais, como o Cristianismo, o Islamismo e o Budismo, tinham línguas sagradas que proporcionavam um senso de identidade coletiva entre pessoas que nunca viriam a se conhecer, sendo essas as comunidades imaginadas baseadas na fé. Ao explorar o assunto, Anderson aponta que “O bárbaro se torna ‘Império do Centro’, o montanhês do Rif, muçulmano, e o ilongo, cristão. Toda a natureza ontológica do homem é maleável ao sagrado”<sup>231</sup>.

No bojo de sua pesquisa, Anderson também apresenta como as produções escritas, a exemplo dos livros sagrados, eram direcionadas a uma camada muito específica das sociedades medievais, que era a bilíngue, o que dificultava a assimilação daquelas ideias por outras classes. Com o avanço<sup>232</sup> das línguas vernaculares, como o francês e o inglês, os livros começaram a ser publicados para servir a uma outra parcela da população, efeito que agora vai proporcionar um campo mais propício ao florescimento do nacionalismo<sup>233</sup>.

Pelo menos no que diz respeito a alguns dos reinos da Europa, que são os seus objetos de análise, o autor destaca que este processo de difusão das línguas vernaculares por meio dos impressos é recorrente, porém também entende que as comunidades

---

<sup>231</sup> ANDERSON, 2008, p. 42.

<sup>232</sup> Avanço no sentido de coesão. O autor discute como as publicações de livros em língua vernáculo ajudaram autores futuros a manter uma maior coesão lexical (ANDERSON, 2008, p. 39).

<sup>233</sup> Idem, p. 47.

imaginadas das nações não podem ser explicadas como surgidas a partir das comunidades religiosas e do fim dos reinos dinásticos, como um substituto. Para explorar tal questão, o autor argumenta que o mundo medieval é um mundo onde a representação da realidade imaginada era maciçamente visual e auditiva, seja nos vitrais das igrejas ou no sermão das parábolas<sup>234</sup>. Anderson destaca que a nossa concepção de simultaneidade, por sua vez, levou muito tempo para ser preparada e não era comum ao pensamento das populações medievais, enfatizando que o tempo bíblico é messiânico e se apresenta como uma simultaneidade de passado e futuro, em um presente instantâneo<sup>235</sup>. Em outras palavras, é a mudança do trato com o tempo que o autor sugere ser o principal advento em favor do florescimento do nacionalismo. A substituição da Bíblia pelo jornal, do “fim dos dias” para “a jornada de trabalho”, são apresentadas como anunciadoras dessa passagem<sup>236</sup>.

Por mais que o escopo da pesquisa e os objetos de análise sejam diferentes, as ideias apresentadas por Anderson nos permitem pensar algumas das questões pan-africanistas. Como já mencionado, o projeto pan-africanista é um projeto de cunho político que prevê a unificação da África, fazendo do continente uma nação, sendo essa a “nação dos negros”. Anderson começa o debate acerca das raízes culturais das nações trazendo algumas considerações sobre os cenotáfios e túmulos dos soldados desconhecidos, ou seja, aqueles túmulos/monumentos que estão vazios ou não identificados, como forma de simbolizar as vidas perdidas na guerra que os corpos não foram resgatados. Esta afinidade com a morte, para Anderson, sugere afinidade com os imaginários religiosos<sup>237</sup>. Anderson destaca que:

Ao mesmo tempo, e de diversas maneiras, o pensamento religioso também dá respostas sobre as obscuras insinuações de imortalidade, geralmente transformando a fatalidade em continuidade (karma, pecado original etc.). Assim, a religião se interessa pelos vínculos entre os mortos e os ainda não nascidos, pelo mistério da regeneração<sup>238</sup>.

---

<sup>234</sup> Idem, p. 52.

<sup>235</sup> Idem, p. 54.

<sup>236</sup> Idem, p. 68.

<sup>237</sup> Idem, p. 36.

<sup>238</sup> Idem, p. 37.

O autor também explica que o século XVIII, na Europa Ocidental, é marcado por esse florescimento do nacionalismo em detrimento dos pensamentos religiosos. O trato com a morte é ressignificado, em que o lugar no paraíso é trocado pelo da continuidade da nação. Para isso, o autor explica que:

Foi preciso que houvesse uma transformação secular da fatalidade em continuidade, da contingência em significado. [...] Admite-se normalmente que os estados nacionais são “novos” e “históricos”, ao passo que as nações a que eles dão expressão política sempre assomam de um passado imemorial, e ainda mais importante, seguem rumo a um futuro ilimitado. É a magia do nacionalismo que converte o acaso em destino”<sup>239</sup>.

Na busca pela origem palpável desse nacionalismo, Anderson traz como recorte uma passagem do escritor veneziano Marco Polo, em que este descreve quem é Cublai Cã. Na passagem, Marco Polo escreve para cristãos e utiliza o termo “nosso”, o que faz o autor sugerir que esses já eram os primeiros passos rumo a uma identificação com comunidades imaginadas. No recorte em questão, Marco Polo descreve a fé cristã como “a mais verdadeira”, o que para o autor sugere que podemos “detectar os primórdios de uma territorialização dos credos, um prenúncio da linguagem de muitos nacionalistas (a “nossa” nação é “a melhor” – num campo comparativo e competitivo)”<sup>240</sup>.

Nesse mesmo sentido, o autor explica que a soberania do Estado, na concepção moderna, opera de forma integral e homogênea sobre um território legalmente demarcado, porém, no imaginário antigo, as fronteiras eram “porosas e indistintas”, fazendo com que as soberanias se esvaecessem imperceptivelmente uma dentro da outra<sup>241</sup>. Enquanto ao pensar algumas das questões que perpassam o entendimento moderno de nação, Anderson destaca que:

---

<sup>239</sup> Idem, p. 38-39.

<sup>240</sup> Idem, p. 45.

<sup>241</sup> Idem, p. 48.

A ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da ideia de nação, que também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história, seja em sentido ascendente ou descendente<sup>242</sup>.

Como mencionado, algumas das ideias destacadas de Anderson podem nos ajudar a pensar o que já foi discutido sobre o movimento pan-africanista, tanto no que diz respeito às noções de nação quanto às interpretações de seus autores acerca do passado que remonta ao Egito Antigo. Começando por um paralelo com o que é apontado por Anderson acerca da proximidade entre o nacionalismo e o imaginário religioso, podemos destacar que o Egito Antigo se encaixa como este fundo histórico e religioso do projeto pan-africanista, que não só não pode ignorar tal necessidade como também precisa fazer com que o Egito, e não outro lugar, seja o ponto de partida das concepções culturais do continente africano. O prefácio do livro de Diop que aqui analisamos, intitulado “o significado de nosso trabalho”, nos mostra claramente os sentimentos que acompanham o lançamento do livro:

No que diz respeito ao problema da independência política do continente, os políticos africanos de língua francesa levaram seu próprio bom tempo antes de admitirem que este fosse o caminho político certo a seguir. No entanto, os alunos da RDA se organizaram em uma federação dentro da França e politizaram círculos de estudantes africanos popularizando o slogan da independência nacional para a África do Saara até o Cabo e do Oceano Índico até o Atlântico, como nossa revista [periódico] atesta. [...] O conceito cultural especialmente irá reclamar a nossa atenção aqui; o problema foi colocado em termos de restauração da personalidade africana coletiva nacional<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup> Idem, p. 56.

<sup>243</sup> DIOP, 1989, p. xiii.



Dessa maneira, podemos observar exatamente como Diop coloca, ou seja, uma questão de significado. Cada um dos componentes tem os seus propósitos e caminha em direção ao mesmo objetivo. A dor do período colonial é, portanto, transformada em significado, ao mesmo tempo em que também serve de justificativa para a tomada de determinadas ações ou posturas. Se retomarmos as falas de Anderson, quando este diz “e tampouco ele se importa minimamente com a identidade do mendigo morto: ele pensa no corpo representativo, não na vida pessoa”<sup>244</sup>, podemos entender um pouco da proposta pan-africanista. É o valor simbólico das vidas perdidas no empreendimento colonial que é utilizado em prol da nova nação. Quando retomamos as considerações tomadas no recorte de Marco Polo, podemos perceber como o pan-africanismo também se vê em um cenário competitivo, ao olharmos de que maneira o Egito Antigo é tratado, como africano e não árabe ou qualquer outra etnia:

Os antigos egípcios eram negros. O fruto moral da sua civilização deve ser contado entre os espólios do mundo preto. Em vez disso, apresenta-se a história como um devedor falido, este mundo preto é o próprio iniciador da civilização “ocidental” ostentada diante de nossos olhos hoje<sup>245</sup>.

O Egito Antigo é, portanto, a base para pensar a nova nação como “nossa nação”, a nação dos pretos, e o formato romanesco que ele é apresentado pelos pan-africanistas, assim como Anderson apresenta como são tratados os assuntos nos jornais<sup>246</sup>, permite que o Egito Antigo seja imaginado da mesma forma, como se estivesse em um passado tangível pelo presente e pronto para ser capturado pelas mãos dos historiadores, antropólogos ou arqueólogos. Ao olharmos para a forma como os hieróglifos egípcios são tratados pelos autores pan-africanistas, podemos perceber como estes pressupõem facilmente que aquele conteúdo é compreendido ou faz parte da vida pessoal dos egípcios. Não que a possibilidade não exista, mas a forma como é interpretada é que pode não condizer com uma possibilidade cabível. Estes hieróglifos, em sua maioria, por mais que fossem utilizados pelos pan-africanistas como uma forma de se informar acerca da

---

<sup>244</sup> ANDERSON, 2008, p. 64-65.

<sup>245</sup> DIOP, 1989, p. xiv.

<sup>246</sup> ANDERSON, 2008, p; 65-66.

realidade do Egito Antigo, ou serviam para preservar os mitos e conhecimentos sagrados ou eram o resultado de encomendas de trabalhos fúnebres<sup>247</sup>. Do mesmo modo, encontramos nos recortes dos poemas nacionalistas apresentados por Anderson este mesmo teor. Nos comentários sobre o poema *Noli me tangere*, de José Rizal (1861-1896), um nacionalista filipino, o autor aponta:

Certamente não precisamos fazer longos comentários. Basta notar que, desde o começo, a imagem (totalmente nova na literatura filipina) de um banquete discutido por centenas de pessoas anônimas, que não se conhecem entre si, nos mais variados lugares de Manila, num determinado mês de uma determinada década, evoca imediatamente a comunidade imaginada<sup>248</sup>.

Portanto, podemos ver como todos os artefatos com os quais trabalham Diop e Darkwah, por exemplo, servem à construção desta comunidade imaginada e para a evocação dela, que no caso é o Egito Antigo etnicamente negro. O projeto de nação pan-africanista representa a realidade imaginada se alinhando a premissas e descobertas científicas, que entendem a complexidade por trás da formação das nações e pretendem replicar esses processos. Desse modo, é evidente como os pan-africanistas pensam a nação exatamente como Anderson a traduz, ou seja, aquela ideia que ignora que “no imaginário mais antigo, as fronteiras [nacionais] eram porosas e indistintas”<sup>249</sup> e pensa a nação moderna como um “organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo”<sup>250</sup>, que “pensa no corpo representativo, e não na vida da pessoa”<sup>251</sup> deste passado imemorial que segue em “rumo a um futuro ilimitado”<sup>252</sup>.

#### 4.2. O racismo pan-africanista

---

<sup>247</sup> Os hieróglifos mais comuns são aqueles que representam o caminho do morto para o além. (SHAFER, 2002).

<sup>248</sup> ANDERSON, 2008, p. 58.

<sup>249</sup> Idem, p. 48.

<sup>250</sup> Idem, p. 56.

<sup>251</sup> Idem, p. 65.

<sup>252</sup> Idem, p. 39.

Kwame Anthony Appiah, em *Na casa de meu pai: a África na Filosofia da Cultura*, dialoga diretamente com algumas das bases filosóficas do movimento pan-africanista a fim de entendê-lo e, portanto, apresenta-se como uma boa saída para pensarmos as questões aqui apresentadas. Na obra em questão, Appiah propõe uma análise crítica da forma como o movimento pan-africanista lida com conceitos como raça, racialismo e racismo. Na busca pela origem teórica do movimento, Appiah enxerga W. E. B. Du Bois como esta figura central no desenvolvimento do movimento, atribuindo à experiência de Du Bois nos Estados Unidos o papel fundamental na cristalização da ideia de que o continente africano é a terra da raça negra. Essa perspectiva racial seria, segundo Appiah, a herança racial proposta futuramente pelo pan-africanismo.

O trecho que nos interessa diz respeito aos capítulos 1, 2 e 4, que tratam da invenção da África, das ilusões da identidade e do mito de um mundo africano, respectivamente. Entre outras questões também discutidas no decorrer da obra, destacam-se a distinção das possíveis expressões do racismo. Começando pelo racialismo, Appiah explica que esta ideia se baseia na crença da existência de características herdadas que distinguem grupos humanos; no entanto, ele o separa do racismo, que associa essas características a julgamentos de valor e hierarquias. Quanto ao racismo, Appiah explica que este se expressa majoritariamente por duas formas, sendo elas a intrínseca e a extrínseca. O racismo intrínseco é descrito como a atribuição de valor moral ou social a grupos com base em características inatas, enquanto o racismo extrínseco utiliza essas características como justificativas para determinadas práticas ou políticas. No contexto do pan-africanismo, Appiah busca refletir se seus adeptos operam dentro de um desses paradigmas racistas e procura entender as suas implicações para como movimento. Voltando às origens da teoria pan-africanista, Appiah destaca:

[sobre a coletânea de textos *O Futuro da África* (1862)] poucos dos leitores deste livro, viram algo estranho nesse título, no interesse particular de seu autor pelo futuro da África ou em sua alegação de estar falando em nome de um continente. Trata-se de uma imagem que Crummel aprendeu nos Estados Unidos e confirmou na Inglaterra. [...] No cerne da visão de Crummell, há um só conceito norteador: a raça. A “África” de Crummell é a pátria da raça negra, e seu direito de agir dentro dela, falar por ela e arquitetar seu futuro decorria – na concepção

do autor – do fato de ele também ser negro. [...] Crummel foi uma das primeiras pessoas a falar como negro na África, e seus textos efetivamente inauguram o discurso do pan-africanismo<sup>253</sup>.

Para Appiah, esta vinculação da raça não só ao movimento pan-africanista, mas também ao negro em geral é um legado incômodo na história do nacionalismo africano, considerada por ele “amplamente presumida e frequentemente ignorada”<sup>254</sup>. O autor aponta que, apesar de os autores pan-africanistas como Nkrumah, Césaire e Senghor terem rumado em uma direção oposta à de Crummell, optando por se educarem em faculdades nos Estados Unidos e França, continuaram a usar o conceito raça como o princípio norteador de suas propostas. Para o autor, tanto o pan-africanismo quanto a negritude começam pela suposição da solidariedade racial dos negros, pois não são capazes de abandonar por completo o conceito raça como noção<sup>255</sup>.

Portanto, para Appiah, o discurso da visão comum da África pós-colonial é produto de cidadãos negros do “Novo” e do “Velho Mundo”. O autor entende que o movimento é teorizado principalmente por intelectuais do pós-guerra que olhavam para a condição do negro na modernidade como um problema social a ser resolvido. Para o autor, a questão não precisava ser discutida pelos que voltaram para África pós-colonial como se estivessem voltando para a casa porque a raça é a noção que os havia unido, porém explica que tal entendimento não encontrou respaldo em meio aos “novos africanos” como encontrou entre os negros instruídos do Novo Mundo. Nas palavras do autor:

Para a maioria dos observadores externos europeus e norte-americanos, e de parecer que nada poderia ser uma base mais óbvia para o ressentimento do que a experiência de um povo colonizado, forçado a aceitar a presença arrogante do colonizador. Isso parece óbvio porque se presume uma comparação com a situação dos negros no Novo Mundo. O que invalida essa suposição é o fato de que a experiência na vasta maioria desses cidadãos das colônias europeias na África foi a de

---

<sup>253</sup> APPIAH, 2007, p. 22.

<sup>254</sup> Idem, p. 22.

<sup>255</sup> Idem, p. 23.

uma penetração essencialmente superficial por parte do colonizador. [...] Na literatura pan-africanista seremos vigorosamente informados das maneiras como até as crianças, arrancadas da cultura tradicional de seus pais e avós e colocadas nas escolas coloniais, estavam, ainda assim, plenamente imersas numa experiência primária de suas próprias tradições. Nessas condições insistir na alienação dos súditos coloniais de educação ocidental, em sua capacidade de apreciar e valorizar suas próprias tradições, é correr o risco de confundir o poder dessa experiência primária com o vigor de muitas formas de resistência cultural ao colonialismo<sup>256</sup>.

E em comentário direto ao processo colonial, podemos destacar:

A escolarização colonial fracassou, tão notavelmente na África francófono quanto na anglófona, em seu propósito de “libertar” seus objetos de suas raízes culturais. Assim é que Senghor, o primeiro presidente do Senegal, arquiteto de sua independência e expoente da *négritude* – o principal movimento literário francófono africano e afro-caribenho de nosso século –, é também membro da *Académie Française*, ilustre poeta francês e ex-membro da Assembleia Nacional da França. Assim é que esse francês extremamente culto – falando em termos culturais, senão jurídicos – é também, aos olhos de milhões de franceses e africanos francófonos (como também a seus olhos, é claro), um porta-voz da raça negra. Para a geração que teorizou a descolonização da África, portanto, a “raça” foi um princípio organizador central. A profunda intricação do pan-africanismo com essa concepção se examinarmos, primeiramente, de que modo ela foi manejada no trabalho dos intelectuais afro-americanos que moldaram os elos entre a raça e o pan-africanismo. Essa história tem sido contada com frequência no caso francófono – é muito difícil ignorar a centralidade da raça no desenvolvimento da *négritude* –, mas tem seu equivalente anglófono<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> Idem, p. 24-26.

<sup>257</sup> Idem, p. 28-29.

Assim sendo, o que Appiah propõe é que a noção de raça dos pan-africanistas é mais sentida do que pensada, e é justamente por isso que estes conseguem “inventar a África”, como propõe o autor, com tanta facilidade. Em resposta direta à abordagem de Diop, que considera fontes da Grécia antiga para esclarecer as relações raciais do mundo antigo, Appiah destaca que, nas obras de sofistas pré-socráticos, há indícios de que o caráter individual, e não a cor da pele, era o responsável por determinar o valor de uma pessoa<sup>258</sup>.

Nesse sentido, Appiah também tece algumas considerações que podem nos ajudar a pensar as propostas de Darkwah. Ao relacionar a questão étnica judaica à do negro africano, uma vez que este grupo, mesmo miscigenado, vê-se como uma unidade étnica, o autor retoma o Velho Testamento como fonte para se compreender essas relações raciais, considerando a ascendência genética desse povo, e não suas características fisionômicas, como definidora de sua etnia, destacando que “há poucos indícios de que os primeiros escritores judeus tenham elaborado qualquer teoria sobre a importância relativa das heranças biológicas e culturais pelas quais Deus distinguiu esses povos”<sup>259</sup>.

A partir desse ponto, em decorrência do objetivo de sua obra, que é esclarecer se os pan-africanistas são ou não racistas e dar uma solução à questão dos problemas acarretados pela noção de raça, nossas intenções se desencontram, pois, como mencionado, não é de nosso interesse replicar aqui críticas já feitas à forma como o movimento pan-africanista abordou as suas questões mais delicadas ou levar o conceito raça ao seu esgotamento. Mostra-se mais proveitoso destacar as palavras do autor que, ao falar de Crummel, salienta que “não há razão para esperarmos poder resolver a questão [da raça]. Já que, provavelmente, o problema nunca lhe ocorreu nesses termos”<sup>260</sup>.

Quanto a algumas das principais dificuldades encontradas pelos autores pan-africanistas, destacam-se a receptividade dessas ideias e a grande variedade de línguas faladas no continente. Como não podiam se despir de suas origens do modo como podiam os negros dos Estados Unidos<sup>261</sup>, o autor destaca que a reação dos ganeses, senegaleses

---

<sup>258</sup> Idem, p. 30.

<sup>259</sup> Idem, p. 31.

<sup>260</sup> Idem, p. 37.

<sup>261</sup> Está fazendo uma referência ao ato de abandonar os Estados Unidos como sua pátria de origem e reconhecer o continente africano ou a sua ascendência genética como tal.

ou congoleses era de reconhecer as diferenças, “mas procuravam celebrar e pautar-se em suas virtudes, e não depreciar e substituir seus vícios”<sup>262</sup>. Não só a grande variedade de línguas faladas impedia uma boa aceitação da ideia de todo um continente ter uma origem comum, como as diferenças ontológicas dos rituais religiosos, da organização política e da família, das relações entre os sexos, arte e culinária<sup>263</sup>. O que Appiah também pretende destacar, trazendo essas questões ao debate, é que compartilhar uma história grupal ou comum não é necessariamente um critério para sermos membros de um mesmo grupo. No caso das propostas pan-africanistas, a escolha da fatia do passado que convém à retórica é entendida pelo autor exatamente desta maneira, como uma escolha<sup>264</sup>.

Para concluir as propostas de Appiah, destacamos uma de suas conclusões sobre o conceito raça, na qual o autor expõe que é difícil para nós, que já conhecemos os possíveis finais da utilização deste conceito, aceitá-lo como explicação, pois foi comumente utilizado para correlacionar diferenças macroscópicas e morfológicas com questões comportamentais, crenças e intenções, atuando como uma espécie de metáfora para a palavra cultura, o que Appiah entende como uma ação que tenta “biologizar aquilo que é cultura, a ideologia”<sup>265</sup>. A raça seria, portanto, um conceito que, apesar de ter sido debatido entre as discussões das Ciências Biológicas e, a partir de então, pelas Ciências Humanas, é em si um sistema de crenças e, portanto, algo que pertence ao campo das ideologias.

### 4.3. Olhando para a antiguidade

Decidimos trazer como fim deste capítulo as contribuições de Ciro Flamarion Cardoso, renomado pesquisador brasileiro do campo da História Antiga. Pensando nas questões que já discutimos até aqui, Cardoso nos apresenta alguns *insights* valiosos quanto algumas questões metodológicas que envolveram e envolvem a História Antiga e que, portanto, também dizem respeito às propostas dos autores pan-africanistas que aqui estamos analisando.

---

<sup>262</sup> Idem, p. 47.

<sup>263</sup> Idem, p. 49.

<sup>264</sup> Idem, p. 59.

<sup>265</sup> Idem, p. 75.

Em *7 Olhares sobre a Antiguidade*, Ciro Flamarion Cardoso apresenta um estudo detalhado sobre diferentes aspectos das civilizações antigas, utilizando uma abordagem comparativa. A obra se estrutura em sete capítulos, cada um abordando uma dimensão específica acerca da historiografia sobre a Antiguidade, com ênfase nas sociedades do Mediterrâneo e do Oriente Próximo. Cada capítulo do livro funciona como um ensaio independente, mas todos compartilham um eixo comum: a análise das sociedades antigas a partir de diferentes perspectivas teóricas e metodológicas. Como o autor explica durante a introdução, “os sete ensaios reunidos neste volume se originaram de modos distintos e em momentos diferentes”, e que se traduzem em uma “tentativa de síntese pensada, em parte, como resposta a visões interpretativas prévias muito estimulantes, como as que foram elaboradas em diversas ocasiões por Sabatino Moscati e seus discípulos”<sup>266</sup>. Encontramos, por conseguinte, questões levantadas por Cardoso acerca de como se define a Antiguidade e os critérios que a historiografia tem utilizado para delimitar esse período. Em outras palavras, entre as práticas propostas no livro, encontramos uma crítica ao positivismo historiográfico, que marcou grande parte dos estudos sobre a Antiguidade, especialmente no século XIX e início do século XX, por meio da qual o autor entende que a História não deve ser vista apenas como uma sequência linear de eventos, mas como um campo em constante disputa, em que diferentes interpretações e abordagens teóricas moldam a forma como compreendemos o passado.

Um dos pontos fundamentais do livro é a ênfase na história comparada, método que permite traçar paralelos entre sociedades distintas e compreender como diferentes contextos históricos influenciaram o desenvolvimento das instituições políticas, das relações econômicas e das dinâmicas culturais. Além disso, Cardoso dá destaque à relação entre economia e sociedade, analisando como a organização produtiva das civilizações antigas influenciou suas estruturas políticas e culturais.

O capítulo 3, nomeado “Ideologia e literatura no antigo Egito: o conto de Sanehet”, é resultado de um curso ministrado pelo autor, que objetivava mostrar na prática como podiam funcionar alguns dos métodos da análise literária a textos da Antiguidade, além de ter por finalidade perceber como estavam expressas ideologias particulares naqueles textos<sup>267</sup>. Nesse capítulo, Cardoso analisa o conto de Sanehet, uma obra egípcia de ficção de importância elevada para a compreensão da história egípcia devido ao tempo

---

<sup>266</sup> CARDOSO, 1998, p. 11.

<sup>267</sup> Idem, p. 12.



que permaneceu em circulação. As fontes que reconstroem o texto completo datam da XII à XX dinastias egípcias, bem como foram traduzidas e compiladas em 1914. Soma-se à importância do texto o fato de que “não há qualquer outro texto disponível em médio egípcio que seja, como o conto de Sanehet, um verdadeiro catálogo praticamente completo das formas gramaticais”<sup>268</sup>.

O conto de Sanehet, como mencionado, é visto por Cardoso pelo ponto de vista do que reforça, ou seja, do que tenta naturalizar e, por isso, o autor o descreve como exercício de descoberta do seu fundo ideológico. Como é observável agora, o objetivo de Cardoso destoa do nosso, porém as fontes em questão são similares àquelas com as quais trabalham os autores pan-africanistas que aqui trouxemos. Para contextualizar, o conto de Sanehet se passa no Reino Médio, período por volta de 2040 a.C., com a reunificação do país sob Montuhotep II, mais exatamente sob os reinados de Amenemhat I (1991-1962 a.C.) e Senuosret I (1971-1926 a.C.), como nos informará o próprio texto em questão.

Aproveitaremos, então, a tradução de Cardoso para refletir acerca da metodologia que aplica na análise desses textos, além de suas considerações que advêm, como mencionado, de métodos referentes à análise literária. Desse modo, uma das primeiras considerações que podemos tomar e que também norteia a análise de Cardoso é a de que, apesar de serem fontes confiáveis, elas não são provenientes de testemunhas oculares, como o texto quer que entendamos<sup>269</sup>. Para Cardoso, este é um elemento ainda mais importante, pois o autor também se pergunta se Sanehet de fato existiu, uma vez que seus textos se baseiam em inscrições funerárias<sup>270</sup> autênticas e que, por esse mesmo motivo, acaba por limitar aquilo que o conto propõe.

As inscrições funerárias são peças fundamentais para a compreensão do Antigo Egito. É por meio delas que a Egiptologia veio a conhecer grande parte da história e costumes egípcios. As inscrições funerárias eram como encantamentos que guiavam o morto e o ajudavam durante o seu julgamento no pós-vida, o que reforçou entre os historiadores e pesquisadores da área a ideia de que essas eram fontes confiáveis para o

---

<sup>268</sup> Idem, p. 122.

<sup>269</sup> Idem, p. 127.

<sup>270</sup> As inscrições funerárias do Egito Antigo eram textos gravados em túmulos, sarcófagos e papiros com o objetivo de garantir a vida após a morte para o falecido. Essas inscrições continham orações, hinos, fórmulas mágicas e relatos sobre a vida do morto, buscando assegurar sua proteção e seu renascimento no além (In BAINES, John e MÁLEK, Jaromír. *O Mundo Egípcio: Deuses, Templos e Faraós*. Volume II. Tradução de Maria Emília Vidigal. Madrid: Edições del Prado, 1996).

conhecimento desses aspectos da vida egípcia. A análise de Cardoso, porém, salienta a forma como podemos, por meio de métodos próprios da análise literária, identificar o viés e, portanto, os produtores desses textos.

Como outras de seu gênero, as inscrições funerárias sob a vida de Sanehet relatam o que podemos chamar de os momentos mais importantes da sua vida, ao menos no que diz respeito à importância dos feitos que ajudam o morto a adentrar o além. Sanehet destaca os eventos de sua vida em suas inscrições funerárias por meio do que Cardoso entende por um artifício literário: a elipse. Para resumir o texto em questão antes que analisemos alguns de seus recortes, neste conto, Sanehet destaca que, a serviço da corte, devido a situações adversas, precisa fugir para que sua vida não acabe, quando é salvo por um grupo de beduínos no deserto. Sanehet então se torna um errante na Ásia, é procurado por um líder asiático, que lhe oferece instalações e o casa com uma de suas filhas. Sanehet agora, como senhor e chefe militar vitorioso na Ásia, é desafiado por um campeão de Retenu, um país vizinho, quando vence e se torna um homem ainda mais condecorado. Sanehet, então, sente-se velho, pensa na morte e sente vontade de voltar ao Egito, justamente quando o Faraó decide, por decreto, que Sanehet volte ao Egito, o que faz com que o protagonista entregue todos os seus bens aos seus filhos e parta. Sanehet segue com honras ao Egito, até que, diante do Faraó, volta a temer punições, quando as princesas reais intercedem por ele e fazem com que o Faraó conceda novamente os privilégios de Sanehet, devolvendo-lhe a vida em meio a corte<sup>271</sup>. Tal estrutura é entendida por Cardoso como uma elipse, que sequencia situações de equilíbrio, crise e novo equilíbrio, encadeando e imbricando entre si alguns temas transversais, como um sentimento de antipatia para com os beduínos<sup>272</sup>.

Com essa explicação, podemos, portanto, analisar algumas características do texto traduzido por Cardoso que interessam à reflexão proposta neste capítulo, que é a forma como o pensamento ocidental aborda algumas questões de cunho metodológico. No conto de Sanehet, durante a sua fuga e quase morte no deserto, o narrador-personagem descreve o seu contato com os beduínos:

---

<sup>271</sup> CARDOSO, 1998, p. 155.

<sup>272</sup> Idem, p. 155.

Eu (porém) levantei o meu coração, reuni os meus membros, (quando) ouvi o som do balir de um rebanho e vislumbrei asiáticos. Reconheceu-me um chefe beduíno (que estava) lá e (no passado) fora ao Egito. Ele então me deu água e ferveu leite para mim. Eu fui com ele à sua tribo. Foi bom o que eles fizeram (por mim). Um país me deu a um (outro) país. Eu parti para Biblos e voltei para Kedemi, onde passei um ano e meio. [...] Eu não sei o que me trouxe a este país estrangeiro. Foi como o desígnio de um deus, como se um homem do delta se visse em Elefantine (ou) um homem do pântano na Núbia<sup>273</sup>.

Já em seu futuro, quando já estabelecido no país estrangeiro, ao se casar com a filha de Ammunenshi, Sanehet destaca as seguintes lembranças:

Ele me pôs adiante (até) de seus (próprios) filhos. Casou-me com sua filha mais velha. Fez com que eu escolhesse para mim uma parte do seu país, do melhor que possuía junto à fronteira de um outro país estrangeiro. [...] Outrossim, muito me foi acrescentado como resultado do (seu) amor por mim. Ele me fez chefe de uma tribo, das melhores de sua terra<sup>274</sup>.

Já em sua velhice, refletindo sobre as coisas importantes da vida, Sanehet se faz a pergunta: “o que é mais importante do que ser enterrado o meu corpo na terra onde nasci?”<sup>275</sup>. Ao encontrar-se com o próprio Faraó após seu retorno, relata-nos:

Disse (ainda) Sua Majestade: - Eis que vieste, (depois) de percorrer as terras estrangeiras. A fuga te afetou: envelheceste, atingiste uma idade proecta. Não é uma pequena coisa que não seja enterrado o teu corpo escoltado por asiáticos<sup>276</sup>.

---

<sup>273</sup> Idem, p. 129-130.

<sup>274</sup> Idem, p. 132.

<sup>275</sup> Idem, p. 134.

<sup>276</sup> Idem, p. 139.

Mas dúvidas recaem sobre a pessoa de Sanehet, o que dificulta provar que ele era ele mesmo, o que pode ser visto no seguinte relato:

Foram então introduzidas as filhas do rei. Sua majestade disse à rainha:  
- Eis Sanehet, que volta como um asiático gerado por asiáticos!

Ela proferiu um grandíssimo grito e as princesas berraram em uníssono. Elas disseram a Sua Majestade: - Não é ele de verdade, ó soberano, meu Senho! Sua Majestade disse: - É ele de verdade!

Então, tendo trazido consigo os seus colares *menit*, chocalhos e sistros em suas mãos, elas os estenderam a Sua Majestade (e cantaram:). [...] Disse então Sua Majestade: - Que ele não tema! Que não se aterrorize! Ele será um companheiro (real) entre os notáveis, será integrado à corte<sup>277</sup>.

Como brevemente mencionado, Cardoso busca no texto identificar indícios da ideologia do grupo dominante egípcio presentes no conto de Sanehet, mas, para isso, aplica dois métodos distintos da análise literária: o método estruturalista genético em Sociologia da Literatura, proposto por Lucien Goldmann (1913-1970), e o método estruturalista *tout court*, aplicado por Tzvetan Todorov (1939-2017). Para tal, Cardoso explica que a sociologia genética da literatura parte de algumas premissas centrais, sendo a primeira delas a afirmação de que a criação literária e a vida social estão relacionadas, porém, “a relação não se dá do nível dos conteúdos de ambas, mas de estruturas mentais social e historicamente determinadas”<sup>278</sup>. Já as propostas de Todorov pretendem distinguir nestes textos “três aspectos da obra literária: verbal (estilo), sintático (composição) e semântico (temática)”<sup>279</sup>.

Partindo para a análise desses textos mediante aplicação das metodologias citadas, Cardoso volta aos seus objetivos, destacando suas constatações e hipóteses. Refletindo acerca do propósito do texto, Cardoso destaca que, no Antigo Egito, não havia educação

---

<sup>277</sup> Idem, p. 140.

<sup>278</sup> Idem, p. 143.

<sup>279</sup> Idem, p. 144.

pública de massa e, portanto, na maioria dos casos dos textos ou escritos egípcios, “só podemos conhecer com alguma facilidade as categorias ideológicas desse pequeno grupo de governantes e letrados, cujo monopólio da palavra escrita era forma importante de controle social”<sup>280</sup>.

Para Cardoso, no conto de Sanehet, há uma ideologia explícita, tanto da monarquia quanto da religião funerária, e que no texto corresponde à trajetória de Sanehet e aos seus desejos de morrer e ser enterrado no Egito, por entender que não há cultura que se compare com essa. Sanehet é, portanto, apresentado pelo texto como um exemplo a ser seguido.

Deixando agora um pouco de lado as metodologias de análise literária aplicadas por Cardoso e refletindo apenas sobre a sua tradução, podemos fazer algumas reflexões importantes sobre as propostas pan-africanistas acerca da raça egípcia e da forma como os egípcios se relacionavam com esse conceito e com aquilo que as fontes referentes ao conto de Sanehet podem nos ajudar a pensar. No primeiro recorte do conto de Sanehet que trouxemos nesta parte do capítulo, vemos que Sanehet é capaz de distinguir a diferença entre o seu grupo, o egípcio, e o grupo daqueles que o salvam, os beduínos, além de ser capaz de tecer considerações acerca da sua condição em um território ao qual não pertence naturalmente, ressaltando como poderia ser estressante a situação, comparando-a com a de outros grupos em situações semelhantes. No recorte seguinte, vemos que Sanehet se casa com a filha do chefe dos beduínos e se torna líder de uma das suas mais importantes tribos. Por fim, nos últimos recortes, vemos como Sanehet volta ao Egito sob comentários acerca de como se aparenta como um asiático, que cessam quando este retorna aos seus costumes e prova a sua relação de identificação pessoal para com o grupo egípcio.

Também deixando de lado questões referentes à escolha das palavras que foram utilizadas na tradução feita pelos egiptólogos, como “nação”, “país”, “estrangeiro” e “asiático” – pois, aqui, estes conceitos são palavras que fazem referência a objetos, e não conceitos – e focando apenas no que o texto nos diz sobre as bases das relações presentes no que foi narrado, podemos perceber que o texto está reforçando a ideia de que ser egípcio está inteiramente relacionado a uma questão geográfica e cultural. Em nenhum dos momentos que trouxemos aqui, e nem durante o restante do texto, é possível

---

<sup>280</sup> Idem, p. 145.

identificar marcadores que nos apontem para a ideia de que a cor da pele ou noção de raça destas pessoas eram sinônimos de impedimento para algum tipo de relação. Pelo contrário, se tomarmos como verdadeiro que este é um texto de uma pequena classe letrada que está em direta relação com a realeza, por mais que o texto reforce a ideia de que não há cultura superior à egípcia – pois acreditamos que se trata exatamente disso – e que, portanto, morrer no Egito como um egípcio é sinônimo de algo valoroso, o texto também reforça a ideia de que os egípcios podem se relacionar com os estrangeiros, casar com suas filhas e obter posses em territórios para além do território egípcio, vide toda “boa aventura” vivenciada por Sanehet em sua viagem ao estrangeiro. Em todo o texto, não encontramos nenhum impedimento relacionado às questões étnico-raciais, como propõe os autores pan-africanistas que aqui trouxemos, mas sim relacionadas à dimensão das práticas culturais. Vemos, portanto, como o que parece ser importante, ao menos para essa classe letrada da qual fala Cardoso, é permanecer egípcio nos costumes e nos valores, e não na cor da pele, como podemos ver quando as princesas egípcias são identificadas por seus colares *menit*, pequeno detalhe introduzido pela narrativa para distinguir essa cultura.

Há, porém, um aspecto da análise literária de Cardoso que também nos ajuda a pensar as questões que estamos perseguindo. Seguindo as divisões já mencionadas do método de Todorov, Cardoso aponta para a distinção que o texto faz entre frases concretas, ou seja, aquelas que designam coisas singulares e materiais, das que são abstratas, verificando uma oscilação constante no texto entre passagens constituídas de frases abstratas com linguagem subjetiva e frases concretas com linguagem objetiva<sup>281</sup>. Para o autor, as frases abstratas com linguagem subjetiva, segundo a teoria de Todorov, têm o objetivo de provocar pausas na ação para reflexão, ou para introduzir as características da ideologia dominante no texto, o que faz com que o leitor surja como um agente que participa da construção do texto, não como agente totalmente ativo, mas como o alvo principal ao qual o texto se direciona.

Ao falar do que Todorov chama de “visões” e de “voz narrativa”, Cardoso faz a seguinte afirmação sobre a aplicação da metodologia ao conto de Sanehet:

---

<sup>281</sup> Idem, p. 150.

O grau de presença do narrador (voz narrativa) pode ser definido assim: há um narrador/personagem principal – Sanehet –, que oculta o autor do conto (autor que não intervém, não se explicita como narrador independente de Sanehet por meio de comentários próprios). As informações estão basicamente presentes: ou seja, não há ocultação de fatos ao leitor como recurso literário; e a apreciação ou avaliação moral dos eventos – em especial pelo protagonista – é frequente. O “narratário” (isto é, a figura do receptor ou destinatário do discurso literário tal como está implícita no texto) é um cortesão ou letrado egípcio que compartilhe com o autor certa cultura e sobretudo o ideal monárquico. Há, porém, um resquício de outro tipo de locutor/ouvinte, no episódio do homem forte do Retenu, que remete a uma literatura oral popular – apropriada, no conto, de forma erudita<sup>282</sup>.

Pensando em nossos objetivos, o que podemos aproveitar da metodologia de Torodov aplicada ao conto de Sanehet segundo os dizeres de Cardoso é a constatação dessa possibilidade do agente, o leitor – ou narratário, como o chama Cardoso, devido ao fato de o texto em questão ser um texto literário. Retomando as proposições de Darkwah, Diop, Obenga e outros intelectuais que aqui trouxemos que têm a Bíblia como uma de suas fontes, ao proporem as suas discussões baseadas nela, trazem pouca consideração ao fato de que a Bíblia também é um livro literário, e que, por conseguinte, foi escrita levando em consideração o imaginário do leitor. Levando em consideração as propostas de Torodov, entendemos que o escritor, ao escrever, pondera sobre as possíveis reações do leitor à sua escrita, seja para enviesá-la ou, como medida, para evitar interpretações indesejadas, ele o faz para que sua escrita possa encontrar o seu objetivo, ou seja, que o leitor entenda o ponto de vista do escritor a partir dos fatos que o escritor organizou.

Por sua vez, a Bíblia, ao menos no que diz respeito aos mitos de sua imaginação e produção, pretendia, como o significado de seu nome também diz, ser um livro que iria contar a história do mundo, ou ao menos do mundo conhecido por aqueles que a escreveram. O mundo da qual ela fala é um objeto, que pretende ser explicado para alguém que os escritores desconhecem e sabem que não vão conhecer, mas que gostariam que estes entendessem que este “objeto-mundo” tinha uma história e um dono, que é

---

<sup>282</sup> Idem, p. 151.

Deus, e não outro ser. Portanto, o que vemos nas abordagens pan-africanistas que tomam a Bíblia como fonte é demasiada atenção ao conteúdo do conto e pouca atenção ao que está sendo ocultado pelos personagens apresentados pela narrativa bíblica. A pergunta “quem é o narratário da Torah ou da Bíblia”, ao menos nas fontes que tivemos acesso, não são feitas por esses autores.

Em comparação com uma das principais questões colocadas por Darkwah, por exemplo, vemos como a metodologia de Cardoso é muito mais contida. Os dois estão olhando para textos que confundem mitos com a realidade, porém as suposições de Cardoso estão baseadas na grafia ambígua dos textos e não pretendem mudar a direção que o texto quer dar ao leitor. Quando a Bíblia fala sobre a conversa entre Abraão e o Faraó, ela não o faz na intenção de que questionemos como estas pessoas são capazes de superar as suas barreiras linguísticas, como propõe Darkwah, mas sim na intenção de dar sentido as narrativas que se seguirão. Nesse sentido, é possível perceber como Darkwah olha para as fontes como se elas escondessem algo do leitor, porém, parece fazê-lo na intenção de encontrar aquilo que já determinou existir, que são os indícios da origem africana dos personagens presentes na Bíblia que ratificariam a sua teoria.

Há uma última proposição de Cardoso que também tange às proposições de Darkwah, que são algumas características acerca do pensamento mítico no Egito, em que o autor destaca que, diferente do mesopotâmico, o pensamento mítico egípcio funcionou por muito tempo através de uma lógica de produção de textos com poucas palavras e episódios curtos, sendo capaz de evocar uma “primeira vez paradigmática, de aplicação a qualquer momento do tempo”<sup>283</sup>. Ao identificar esses traços específicos da linguagem mítica egípcia, Cardoso destaca o recurso linguístico que conectam palavras que soam semelhantes ou idênticas, fazendo com que elas necessariamente se relacionem entre si, isso porque as coisas “são” também as palavras que as designam.

A questão é particularmente interessante à reflexão que propusemos aqui, pois, ao olhar para o que os mitos deste grupo pretendem transpor, Cardoso nota uma especificidade sobre a relação entre a palavra que se refere a tal coisa e à coisa em si. Esta sensibilidade de buscar por tais compreensões são particularmente interessantes, pois nos ajudam a refletir sobre o caso judaico do qual também fala Darkwah. Além de estar claro, ao menos pela narrativa bíblica, que o universo judaico-cristão está diretamente

---

<sup>283</sup> Idem, p. 148.



relacionado ao Antigo Egito e seus costumes, é também perceptível como é semelhante a relação profunda que seus mitos criam entre aquilo que pertence ao sobrenatural e à realidade. Tanto o que entendemos por egípcios como a cultura judaico-cristã dão profunda importância à forma como os mitos estão relacionados ao cotidiano e à construção da identidade desses povos. Darkwah está correto ao propor que aqueles que escreveram os textos que compõem a Bíblia fizeram-no para reforçar a ideia da longevidade daquela cultura perante o tempo. O que acreditamos ser um equívoco reside na ideia de que estas pessoas o fizeram pensando em espoliar o Egito, ou “o mundo negro”, de suas conquistas. Novamente, as fontes mostram que não havia essas barreiras, e aquilo que era do outro, mediante o ritual adequado, pode passar a ser seu também.

## CAPÍTULO V

## CONCLUSÃO

### 5.1. Uma breve introdução

Pudemos analisar, até o presente momento da pesquisa, uma grande diversidade de fontes, a maior parte delas da mesma natureza, que nos ajudaram a entender o contexto do surgimento das ideias pan-africanistas, a forma como alcançaram a questão do Egito Antigo e suas raízes africanas, além de acompanhar um pouco o amadurecimento dessas ideias acerca do Egito após a abertura da discussão por Cheikh Anta Diop. Pudemos refletir, ademais, sobre o pensamento ocidental, a partir de alguns autores selecionados, que de maneira direta ou não, também discutiram alguns dos conceitos e ideias propostos pelo movimento pan-africanista, como questões que giram em torno da afrocentricidade, da diáspora, da construção da identidade nacional e da raça.

Começando os comentários a partir do capítulo 2 – pois o primeiro se trata de um capítulo introdutório às questões metodológicas e objetivas da pesquisa -, objetivamos resgatar nesta parte um pouco daquilo que se demonstrou essencial para a compreensão da história do movimento pan-africanista. A origem de seus principais pressupostos, ou seja, a africanidade, a solidariedade africana baseada em sua história colonial compartilhada. Compreendemos a forma como o movimento se tornou um movimento acadêmico e compreendemos a forma como foi capaz de transmitir as suas ideias, os meios em que circulou – ou seja, a *Présence Africaine* - e quais dimensões da sociedade conseguiu alcançar. Destacamos também os seus eventos de maior impacto global e um pouco das propostas que foram discutidas nesses espaços, assim como a forma com que algumas delas foram recebidas.

No capítulo 3, voltamo-nos às fontes referentes ao objetivo principal da pesquisa, entender os fundamentos da proposta diopiana acerca das raízes culturais africanas presentes na cultura egípcia e a forma como elas foram incorporadas por outras culturas, em especial pela cultura judaico-cristã. Para isso, tomamos como fonte a sua principal obra sobre o assunto, buscando destacar a sua metodologia e a forma como o intelectual se relaciona com as suas fontes de pesquisa, além de também trazer à tona a forma como a sua argumentação se apoia em suas evidências.

Para adentrar o que entendemos aqui por “amadurecimento” das propostas de Diop, tomamos como fonte uma das principais obras de Nana Banchie Darkwah, que, pela forma extremamente extensa e condensada em que se apresenta, uma fonte mais interessante que aquelas produzidas por Théophile Obenga, que são mais objetivas e têm por finalidade correlacionar a língua egípcia com algumas línguas subsaarianas, assim como o faz Diop. As fontes de Darkwah, por sua vez, permitiram-nos aprofundar um pouco mais o nosso entendimento sobre a forma como estes intelectuais encaram a religião egípcia e a maneira como estes imaginam que os egípcios encaravam-na. Podemos destacar as suas principais fontes neste sentido, como *Livro dos Mortos do Antigo Egito* e a própria Bíblia. Com estas fontes, pudemos também compreender a forma como as questões coloniais estão imbrincadas na genealogia proposta por esta obra e como elas novamente fundamentam as suas hipóteses, em especial aquelas que afirmam que o Antigo Egito só não é encarado como a origem das sociedades humanas e do universo judaico-cristão porque há uma resistência colocada em prática pelos acadêmicos europeus.

Novamente, também pudemos observar como são importantes para as propostas pan-africanistas a análise e a comparação das línguas africanas modernas com as da Antiguidade. Destacamos com elas as principais propostas que correlacionam a transposição desses nomes e as questões metodológicas inerentes a esse tipo de análise que foram levantadas por esses intelectuais.

Em nossas conclusões parciais, tecemos algumas considerações acerca das fontes que foram analisadas e as questões pertinentes à historiografia contemporânea que elas carregavam. Destacamos nelas as suas bases, fundamentos lógicos e implicações, assim como a metodologia à qual elas estavam sendo expostas. Destacamos também a forma como as fontes estavam inseridas no contexto da obra em que analisamos, uma vez que nossas fontes primárias são obras que abordam outras fontes primárias da Antiguidade. Com isso, também trouxemos ao debate um pouco da forma com que elas foram percebidas pela crítica, destacando alguns dos “erros e acertos” das principais propostas que foram trazidas aqui.

No capítulo 4, escolhemos alguns autores ocidentais para discutir os principais conceitos e ideias do movimento pan-africanista que analisamos no capítulo 2. Trouxemos à tona questões contemporâneas relacionadas, como já mencionado, às noções de raça e nação, assim como as ideias de Kwame Anthony Appiah sobre o

movimento pan-africanista, por acreditarmos que ele também se preocupa – não da mesma maneira – com o que também nos preocupamos em levar em consideração aqui: identificar a forma como estavam dispostas as principais forças que regeram o movimento e de que maneira podemos identificá-las nas próprias produções de seus participantes.

Por fim, também trouxemos à reflexão proposta no capítulo 4 as ideias de Ciro Cardoso Flamarion acerca de algumas particularidades das metodologias aplicadas na História Antiga. Por meio de sua análise do conto de Sahenet, buscamos traçar algumas considerações, destacando a diferença como Cardoso analisa as fontes referentes ao conto – inscrições funerárias egípcias - em relação à abordagem de Diop e Darkwah, pois eles trabalham com os mesmos tipos de fontes.

A divisão de capítulos desta pesquisa e a forma como as fontes seriam abordadas foram idealizadas, levando em consideração que teríamos um capítulo voltado à contextualização do movimento e à análise de fontes primárias produzidas por autores desse movimento, bem como um segundo capítulo voltado à questão do Egito Antigo e à forma como alguns autores do movimento trataram o assunto, além de um terceiro capítulo que traria considerações e metodologias ocidentais e contemporâneas às questões levantadas pelo movimento pan-africanista. Como utilizaríamos o recurso das conclusões parciais, o último capítulo, referente à conclusão, levaria em consideração tudo o que foi debatido nos capítulos anteriores e aplicaria um olhar metodológico específico para dar resposta à questão, que durante a análise do material acaba por eclodir e demonstra-se ser o centro da pergunta que norteou até o presente momento as nossas intenções científicas para com este material em específico. Portanto, o capítulo da conclusão foi projetado para ser, por si só, um capítulo que pudesse trazer uma reflexão mais ampla sobre a natureza do movimento que estamos analisando e a forma como estes abordam as suas fontes, e não meras conclusões finais acerca do material analisado. Os assuntos propostos pelos pan-africanistas giram em torno da forma com que a legitimidade da sua epistemologia e propostas foram minadas pelo que eles entendiam ser o mundo científico europeu, e levando-se em conta o que entendemos ser necessário à ratificação de uma pesquisa deste nível, imaginamos que a estrutura desta pesquisa deveria ser como a que se seguiu.

Entretanto, também somos capazes de perceber que, até o presente momento, o tom que utilizamos e a estrutura que decidimos tomar – durante as conclusões parciais, optamos por apontar primeiro os acertos e depois as falhas - para abordar estas fontes e as discussões que elas apresentam deixaram a impressão que mais discordamos do que

concordamos com os pressupostos pan-africanistas e, por conseguinte, com a validade dos argumentos que apoiam a escolha das suas metodologias.

Com essas explicações, também podemos dizer que acreditamos que a ciência (como objeto), quando inserida em um contexto de jogo de poderes e de lógica capitalista, pode apresentar-se como um empreendimento a ser conquistado, como o direito a uma cadeira em uma reunião importante ou à participação em um negócio que, se bem sucedido, alçará os participantes a um importante patamar social. O empreendimento científico que objetiva construir relações raciais entre o ser humano e a sociedade, por sua vez, por muito tempo foi executado por diversos cientistas e academias europeias e, no que diz respeito ao fato em si, não precisamos discutir mais nada. É um fato ocorrido. Contudo, voltando-nos ao contexto daqueles que o viveram, não é difícil imaginar como os cientistas que pensavam essas questões provavelmente acreditavam que elas encontrariam aceitação, seriam bem-sucedidas e que “o mundo” seria dividido por estas já conhecidas regras, mas que agora encontraram o seu respaldo científico. Da mesma maneira, não é difícil imaginar como os intelectuais envolvidos no movimento e nas produções pan-africanistas acreditavam em que “estava nas mãos deles” o futuro daqueles que compartilham a cor de pele preta. O empreendimento científico racial falhou e, com isso, muito daquilo que foi proposto pelo pan-africanismo também perdeu a sua força. O pan-africanismo também apostava que “o mundo” seria dividido por esses critérios e, por isso, esforçava-se para provar as boas qualidades da raça negra e, assim, garantir uma boa colocação neste mundo vindouro.

A questão poderia ter sido abandonada pelo movimento pan-africanista, mas como bem salienta Appiah, seria impossível abandonar aquilo que os uniu desde o seu princípio. Não haveria pan-africanismo, *Présence Africaine* ou I e II Congressos dos Artistas e Escritores Negros, se os autores pan-africanistas tivessem abandonado tal conceito. Ocorre-nos que os chamados “erros” dos autores pan-africanistas esclareceram ainda mais o que entendemos (e podemos entender) sobre a nossa ideia de raça, do que foram capazes de tornar o problema ainda mais nublado. Desde a década de 40, especialmente no pós-Segunda Guerra Mundial, as teorias raciais e eugenistas europeias começaram a ser amplamente desacreditadas e abandonadas. Somente em 1950, após a Guerra, temos uma declaração oficial da UNESCO sobre raça, em que se afirmava que as raças humanas não tinham diferenças biológicas significativas e que as teorias raciais baseadas na hierarquia da humanidade eram pseudocientíficas.

Podemos, então, destacar que, de acordo somente com as fontes que podemos analisar aqui, não só os autores pan-africanistas como aqueles que podemos considerar seus precursores escrevem sobre raça desde antes da Segunda Guerra, e fizeram isso durante todo este processo, bem como continuam, mesmo que não com a mesma força (e método), até os tempos atuais<sup>284</sup>. Novamente, destacamos que o que nos ocorre é que não foi com outro grupo de intelectuais, a não ser com os pan-africanistas, com quem aprendemos muitos dos limites da raça como conceito em uma utilização positivista, e não negativista, como comumente era utilizado. Em boa parte, foram eles os responsáveis por continuar perseguindo os marcadores que fariam da raça uma realidade, como aqueles voltados a padrões genéticos ou relações entre fatores sanguíneos, como também demonstra Appiah<sup>285</sup>. Portanto, o que se mostrou evidente é termos mais a aprender com o pan-africanismo do que simplesmente criticar os seus métodos na busca pela justificativa de abandoná-lo como referencial.

Também chegamos ao ponto em que se demonstra interessante assumir ao leitor que, durante a produção desta pesquisa, três escopos foram visualizados como “saídas” para as questões pan-africanistas sobre o Egito e sua afrocentricidade. O primeiro deles visava atender melhor o que imaginamos esperarem os historiadores, críticas com bases historiográficas, e Hayden White (1928-2018), em *Metahistória* (1973), seria a vítima que nortearia essa incursão. A segunda saída visava atender a uma ainda mais ampla classe de leitores que enxergam o quão brilhantes são as contribuições de Michel Foucault (1926-1984) e como este intelectual, apesar de formado em Psicologia e Filosofia, foi essencial para a formação dos historiadores contemporâneos. *Arqueologia do Saber* (1969) foi escalada para esse empreendimento, pois esta também é uma reflexão que claramente foge ao escopo puramente historiográfico.

Porém, durante a releitura dessas obras, após a finalização da análise das fontes primárias nas quais nos debruçamos, ocorreu-nos que, para fundamentar a conclusão deste trabalho e, por conseguinte, a reflexão final que levará em conta todas as fontes que aqui analisamos, em vez de recorrer a autores pós-modernistas que reiteram críticas metodológicas às abordagens como a pan-africanista, demonstrou-se necessário ir além da simples problematização dos métodos e alcançar uma reflexão mais profunda sobre os próprios fundamentos da Filosofia das Ciências Humanas. Portanto, o que entendemos é

---

<sup>284</sup> O último volume que tivemos acesso da revista *Présence Africaine* é de 2018.

<sup>285</sup> APPIAH, 2007, p. 62.

que o cerne da questão não está apenas na insuficiência metodológica das abordagens pan-africanistas, mas no fato de que essa crítica parte de uma premissa maior: a de que existe um referencial científico válido e universal que essas abordagens deveriam alcançar para serem consideradas legítimas. Essa premissa, no entanto, pertence ao campo da Filosofia das Ciências Humanas e não deveria ser aceita de maneira acrítica.

A Filosofia das Ciências, como se consolidou a partir da modernidade, baseia-se fundamentalmente na ideia de que o conhecimento é válido quando pode ser provado de maneira sistemática, idealmente por meio da reprodutibilidade experimental. Essa noção se origina nas Ciências Naturais, nas quais fenômenos podem ser testados e replicados em laboratório, fornecendo um critério rigoroso de verificação empírica. No entanto, nas Ciências Humanas, essa lógica enfrenta desafios substanciais, uma vez que o objeto de estudo – o ser humano em sua historicidade, cultura e subjetividade – não se comporta de maneira passível de reprodução experimental. Aqui, os métodos são interpretativos, as evidências são contextuais, e as narrativas são atravessadas por fatores simbólicos e políticos que impedem uma aplicação estrita do modelo das Ciências Naturais.

Ao se analisarem as críticas direcionadas ao pan-africanismo, percebe-se que estas não se limitam à discussão metodológica, mas se ancoram implicitamente na suposição de que há um padrão científico universal que os pan-africanistas deveriam atingir para serem reconhecidos como legítimos produtores de conhecimento historiográfico. No entanto, essa exigência não leva em conta as condições históricas e políticas nas quais o pan-africanismo emergiu. Intelectuais como Cheikh Anta Diop não estavam apenas desenvolvendo pesquisas históricas, estavam respondendo a um cenário de apagamento e negação da contribuição africana à civilização humana. Suas investigações não se davam em um campo neutro e desinteressado, mas em um ambiente de disputa pelo direito de definir a própria identidade africana.

É justamente pela constância desses fatores que Friedrich Nietzsche era cogitado como a terceira via para esses problemas. Diferente daqueles intelectuais da pós-modernidade, que tendem a enfatizar a fragmentação dos discursos e a crítica estruturalista à verdade, Nietzsche nos permite questionar os fundamentos do conhecimento e da moralidade de uma forma mais radical. Sua genealogia não apenas desconstrói os valores estabelecidos, mas investiga por que determinados valores e métodos se impõem como universais e como as relações de poder moldam aquilo que é considerado conhecimento legítimo.

Ao aplicar essa abordagem ao debate sobre as questões acerca do Egito levantadas pelo pan-africanismo, podemos perceber que a crítica metodológica feita a esses intelectuais não é apenas uma questão técnica, mas uma manifestação do próprio sistema de valores que rege a Filosofia das Ciências. Quando se argumenta que as abordagens pan-africanistas são insuficientes porque não seguem os métodos consagrados da historiografia ocidental, está assumindo-se implicitamente que a historiografia ocidental é o único caminho válido para a produção do conhecimento histórico. Nietzsche nos ajuda a desmontar essa suposição, mostrando que os valores científicos não são neutros ou objetivos, mas sim construções históricas que refletem os interesses e as condições de seu tempo.

Portanto, a escolha por Nietzsche para concluir este trabalho não é apenas uma opção filosófica, mas uma necessidade teórica. Se a questão fosse apenas metodológica, bastaria recorrer a debates internos da epistemologia das Ciências Humanas. No entanto, a crítica ao pan-africanismo revela algo mais profundo: a crença de que existe um padrão universal de cientificidade, contra o qual todas as formas de produção de conhecimento devem ser julgadas. Nietzsche nos permite questionar essa crença na raiz, demonstrando que todo saber é perspectivista e que sua validade não pode ser separada dos contextos em que é produzido. Dessa forma, sua filosofia se torna não apenas uma ferramenta crítica, mas um caminho para compreender por que certos discursos são considerados legítimos, e outros não, e como essa legitimidade é, em última instância, uma construção histórica e política.

Ainda assim, também é necessário responder de maneira mais direta e para além das nossas suposições à pergunta: por que a reflexão proposta por Nietzsche e não a de Hayden White ou Michel Foucault? Por que não um historiador para concluir a reflexão de uma pesquisa historiográfica? Por que um pensador de um século atrás em vez de outros que nos são mais contemporâneos? Começando por White, a escolha por Nietzsche em seu detrimento para a reflexão proposta nesta pesquisa se deve, essencialmente, às forças que estão em jogo no contexto de produção pan-africanista. Enquanto White, em *Metahistória*, oferece uma análise sofisticada sobre a construção narrativa da História, situando a historiografia dentro de categorias literárias e estilísticas, Nietzsche se debruça sobre as condições de possibilidade da própria produção do conhecimento, questionando os fundamentos que levam determinados discursos a emergirem e se consolidarem. Diante do problema específico apontado – a necessidade de compreender como os pan-



africanistas formularam sua visão de mundo dentro de um contexto específico de dominação e resistência –, a perspectiva genealógica de Nietzsche apresenta ferramentas mais adequadas do que a abordagem narrativa de White.

O que refletimos muito durante essa pesquisa e a análise de todas essas fontes não foi apenas esclarecer como o pan-africanismo construiu sua história da forma que o fez, mas por que essa construção foi necessária e quais forças históricas a impulsionaram. Hayden White argumenta que a escrita da História é inevitavelmente moldada por escolhas estilísticas e ideológicas do historiador, e que, portanto, qualquer narrativa histórica se insere dentro de um esquema literário específico (tragédia, comédia, romance, sátira). Essa abordagem é útil para desnaturalizar a historiografia e evidenciar seus elementos retóricos, mas apresenta um limite importante para a presente investigação: ela analisa como a História é contada, mas não necessariamente por que certos discursos emergem em determinados contextos e com determinadas intenções.

Por outro lado, a genealogia nietzschiana, especialmente em *A Genealogia da Moral* (1887), permite compreender como certos discursos e valores se originam a partir de experiências concretas de dominação e resistência. Nietzsche analisa a moralidade não como um sistema abstrato de valores atemporais, mas como um fenômeno histórico resultante de relações de poder. Se aplicarmos essa lógica ao pan-africanismo, podemos compreender sua construção discursiva não apenas como um produto narrativo, mas também como uma resposta às condições históricas da opressão colonial e racial. Assim como Nietzsche descreve a moral dos escravos como uma inversão dos valores dos senhores, poderíamos pensar o pan-africanismo como uma resposta política e epistemológica a séculos de dominação e apagamento das contribuições africanas para a civilização global.

Essa abordagem é particularmente útil porque evita uma crítica reducionista ao pan-africanismo, que poderia simplesmente classificá-lo como um projeto ideológico sem base historiográfica rigorosa. Em vez disso, queremos situar esse movimento dentro das condições de sua emergência, reconhecendo que sua formulação metodológica e conceitual estava diretamente relacionada à necessidade de reconstrução identitária de todo um continente cuja história havia sido sistematicamente negada e distorcida. Para além, a genealogia nietzschiana permite uma crítica radical às pretensões de neutralidade e pureza na produção de conhecimento histórico, desvelando o quanto tais pretensões são atravessadas por jogos de poder e afirmações morais.

Por fim, a escolha de Nietzsche em vez de White também se justifica pelo escopo filosófico mais abrangente que sua obra proporciona. Como mencionamos, enquanto White nos oferece uma análise sobre a estrutura narrativa da historiografia, Nietzsche nos leva a questionar as próprias bases sobre as quais o conhecimento histórico se sustenta. Por objetivarmos entender não apenas como o pan-africanismo construiu sua narrativa, mas também por que essa narrativa foi construída e o que isso revela sobre o próprio processo de produção do saber histórico, Nietzsche se apresenta como um guia mais adequado para essa reflexão. Novamente, de jeito nenhum interpretamos a metodologia de White como uma oposição à de Nietzsche. Para nós, elas podem-se completar, porém não nos parece necessário neste caso.

Em relação porá escolher Nietzsche em detrimento de Foucault, especificamente quanto à obra *A Arqueologia do Saber*, embora Foucault ofereça um aparato teórico extremamente sofisticado e reconhecido como referência para entender a produção do discurso histórico e suas condições de possibilidade, a genealogia nietzschiana se apresenta como uma abordagem mais adequada para compreender as razões profundas que levaram à formulação do pan-africanismo e seus impactos históricos e epistemológicos devidos a alguns motivos. A diferença crucial entre ambos os pensadores reside no foco da análise: enquanto Foucault, em *A Arqueologia do Saber*, investiga as regras internas do discurso, suas discontinuidades e as estruturas que permitem sua formulação, Nietzsche, especialmente em *A Genealogia da Moral*, busca compreender como determinados valores e formas de conhecimento emergem como respostas a conflitos históricos e relações de poder concretas.

Como mencionado, no caso do pan-africanismo, a pergunta central não é apenas de que modo esse discurso foi estruturado, mas por que ele se tornou necessário e qual papel ele desempenhou na luta contra a opressão racial e colonial. Foucault, ao analisar os discursos, tende a se afastar da subjetividade e das experiências concretas dos sujeitos históricos, focando as condições anônimas que tornam um discurso possível em determinado momento. Nietzsche, por outro lado, permite-nos entender como certas ideias emergem enquanto reações a contextos de dominação e sofrimento, o que é fundamental para analisar um movimento como o pan-africanismo, que nasceu em um ambiente de resistência e luta contra a negação da história africana.

Além disso, a genealogia nietzschiana nos dá ferramentas para compreender o elemento afetivo e existencial do pan-africanismo. Para Nietzsche, valores e discursos

não surgem apenas por transformações estruturais no saber, mas também como produtos da experiência humana diante de relações de poder. O pan-africanismo, ao menos para nós, não deveria ser reduzido apenas a um campo discursivo; ele é também uma resposta visceral, uma forma de reivindicação identitária em um mundo que sistematicamente negou a dignidade e a história dos povos africanos. A genealogia permite que vejamos essa reação como parte de um embate maior, no qual as ideias não são neutras, mas expressam interesses, dores e resistências.

Outra questão relevante é que, embora Foucault tenha sido profundamente influenciado por Nietzsche, sua abordagem arqueológica em *A Arqueologia do Saber* tende a esvaziar a centralidade do sujeito histórico. O pan-africanismo, no entanto, não pode ser compreendido sem considerar os indivíduos e os intelectuais que construíram essa tradição, como Cheikh Anta Diop, W. E. B. Du Bois e tantos outros cujas partes de seus trabalhos vimos aqui, e por isso entendemos que a reflexão que queríamos alcançar nesta pesquisa não poderia ser alcançada sem que analisássemos essas fontes. A análise arqueológica pode mostrar-nos como o discurso pan-africanista se encaixa dentro de determinadas estruturas históricas, mas não explica por que intelectuais negros, em determinado contexto, sentiram a necessidade de construir esse discurso como uma afirmação de identidade e resistência. Nietzsche nos oferece um caminho para pensar essa resposta ao enfatizar que as ideias e os valores surgem de conflitos concretos e de experiências históricas marcadas por desigualdade e luta.

Por fim, Nietzsche nos ajuda a entender a dimensão moral e política do pan-africanismo de uma forma que Foucault, em sua arqueologia, não permitiria. Como vemos aqui, o pan-africanismo não foi apenas uma construção discursiva, mas também um projeto de revalorização moral dos povos africanos. Nietzsche, ao discutir a genealogia da moral, mostra como valores e narrativas históricas podem surgir como formas de inversão da dominação – o que ressoa diretamente com o pan-africanismo, que procurou reverter o quadro colonialista e afirmar um novo lugar para a África na história.

Dessa forma, optamos por Nietzsche porque sua abordagem não apenas explica as condições de emergência do pan-africanismo, mas também nos ajuda a compreender sua necessidade histórica e seu papel como resposta a uma experiência de opressão e exclusão. Enquanto Foucault nos daria ferramentas para descrever a estrutura do discurso pan-africanista, Nietzsche nos permite entender seu significado existencial, político e histórico com reação à dominação e tentativa de reconstrução de valores e identidade.

No entanto, também não nos esquecemos que com Foucault, é possível reconhecer que esses saberes, embora contingentes e atravessados por interesses, continuam a operar politicamente, sem que isso os reduza à mera ideologia ou os invalide completamente como formas de conhecimento. Essa perspectiva nos permite abordar a produção pan-africanista não como um desvio do ‘caminho científico’, mas como um saber situado que confronta os regimes de verdade dominantes a partir de outras formas de experiência e legitimidade.

Dito isso, a palavra “além” foi usada repetidas vezes durante esta breve introdução à conclusão que projetamos, pois também nos ocorre que o que queremos é analisar as questões colocadas pelos autores pan-africanistas *Para Além do Bem e do Mal* (1886), como nos sugere Nietzsche, levando em conta *A Genealogia da Moral* para nos auxiliar na compreensão do posicionamento pan-africanista. Em outras palavras, o que estamos descartando aqui é o posicionamento despretensioso e neutro de certas abordagens diante da natureza do objeto analisado. No fim, entendemos por que os pan-africanistas tomaram e continuaram a tomar essa postura diante da realidade que os rodeava, como mencionou Sartre uma vez, ao dizer “racismo anti-racista”<sup>286</sup>. O que norteou a decisão da escolha do pensador que nos auxiliaria nesta conclusão é como não somos capazes de entender por que alguns historiadores, como os muitos críticos ao pan-africanismo, dão a si mesmos o dever de inferir contra esses intelectuais. É como mencionado por Obenga na obra que aqui trouxemos, quando este fala sobre o ímpeto do que ele chama de “africanistas eurocentristas” em apontar o dedo para as bases metodológicas e pressupostos nos quais se apoiam os intelectuais pan-africanistas. Quando levamos em conta as considerações de Nietzsche acerca da construção do conhecimento, a situação referenciada por Obenga, tal qual a forma como se apresenta, assemelha-se à situação hipotética em que um homem, ao ver outro homem descascando uma maçã para comê-la e utilizando, para isso, uma colher, chama à atenção deste segundo e diz “não é assim que se faz, você precisa de uma faca”. De fato, o primeiro homem não está errado, pois o segundo precisa de uma faca, porém o que é ainda mais interessante é que o primeiro homem não oferece a faca da qual fala.

No geral, o que vemos na bibliografia complementar às fontes pan-africanistas é que as críticas feitas ao pan-africanismo são exatamente como a situação hipotética

---

<sup>286</sup> Sartre mencionou a expressão “racismo anti-racista” em seu ensaio *Orphée Noir* (Orfeu Negro), que foi o prefácio à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), organizada por Leopold S. Senghor.

descrita acima, elas fingem ter uma resposta e demonstram isso no momento em que não são capazes de reformular as propostas pan-africanistas de acordo com a metodologia da qual falam. Podemos dizer que é um verdadeiro fato em meio às Ciências Humanas que não há metodologia, práxis ou episteme capaz de traduzir as coisas como elas são ou eventos como eles foram, porém o que vemos são apontamentos, com as mais diversas arbitrariedades nas escolhas, acerca dos aportes metodológicos pan-africanistas, que infelizmente não tiveram a pretensão de verdadeiramente esbarrar no que propôs o pan-africanismo.

## 5.2. Conclusão final

A obra *Genealogia da Moral* foi a obra subsequente à *Além do Bem e do Mal* e é um ponto de virada para os historiadores que optam por uma fundamentação nietzschiana em seus trabalhos devido justamente à forma genealógica com que este autor aborda esta ideia, que sempre esteve muito próxima da cultura europeia, como ele nos aponta no decorrer da obra. Ela está profundamente relacionada à sua anterior e às suas três obras seguintes, *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888), *O Anticristo* (1888) e *Ecce Homo* (1888), não só pela forma como podemos observar que todas elas são necessárias a uma boa compreensão do que o autor está propondo dentro deste intervalo de publicações, como também podemos cogitar a partir do intervalo temporal destas publicações, pouco mais de um ano e meio.

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche busca fundamentar mais profundamente o que propôs em *Além do Bem e do Mal*, ou seja, a ideia de que “os homens do conhecimento”<sup>287</sup> deveriam optar por uma filosofia materialista, preocupada com o que de fato se apresenta, e não com as aparentes ‘ilusões’<sup>288</sup>. Porém, para tal, Nietzsche propõe que façamos um esforço diferente do proposto na obra anterior, no sentido de entender a genealogia, ou seja, a origem<sup>289</sup> e o caminho que percorreram as ideias que Nietzsche acredita estarem

---

<sup>287</sup> Por vezes, durante a obra, Nietzsche se refere aos cientistas, filósofos, historiadores e outros tipos de pesquisadores com esse termo.

<sup>288</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 13.

<sup>289</sup> Essa nota é necessária, pois o próprio autor no parágrafo 5º do Prólogo da obra atesta que não lhe interessa revolver hipóteses acerca da origem da moral, dizendo que este é apenas um meio para o fim, que é entender o valor da moral.

impregnadas de valores morais, além da forma como elas ainda se reverberam na cultura europeia.

De maneira holística como de costume, Nietzsche remonta aos antigos gregos para iniciar esta genealogia, explicando como ideias como “bom”, “belo” e “vital” estavam diretamente relacionadas à nobreza (aristocracia), enquanto aquilo que era “mau”, “feio”, “ruim” estava relacionado diretamente aos pobres (povo, grande massa), apontando a própria estrutura das palavras gregas que fazem referência a essas pessoas e ideias<sup>290</sup>. Resumidamente, no primeiro ensaio desta obra, Nietzsche nos diz que é a antítese entre o bem e o mal, o belo e o feio, o ruim e o bom, que constitui as bases nas quais a valoração moral das ações, pessoas ou coisas começou.

Para o autor, essas bases se invertem quando os judeus invertem a equação, ao propor que Deus, que é o mesmo que bondade, beleza e amor, é também sacrifício, outorga e compaixão. Com isso, os pobres, feios e aqueles que a vida fez mal se tornam os beatos<sup>291</sup>, e entender como o sentimento da culpa e da má consciência foi manipulado por esta nova equação é objetivo do segundo ensaio desta obra.

Por fim, no terceiro e último ensaio da obra, Nietzsche aprofunda-se nos indivíduos que tornaram possível a inversão desta equação, o que ele chama de “sacerdotes ascéticos”. Para o autor, estes teóricos da religião, que enxergam na dor e no sofrimento o caminho para o conhecimento derradeiro (o caminho do mártir), foram os primeiros a darem finalidade à vida do homem, que até então não tinha sentido algum<sup>292</sup>.

Ao lermos a obra, sem considerarmos os fatores que levaram Nietzsche a tomar o posicionamento que tomou, podemos ver claramente como este intelectual acredita que o pensamento europeu foi “castrado”<sup>293</sup> pela filosofia idealista de Platão, e depois, pela filosofia cristã. É indiscutível que, para o autor, os interessantes, dignos de verdadeiro mérito, seriam os nobres, aristocratas e bem educados. Os personagens de sua obra são, portanto, as antigas formas de valoração frente a alguns tipos de sacerdotes ascéticos, como os hindus, budistas e cristãos. Como bem aponta o autor durante a obra, ele não gosta do Novo Testamento devido à forma como aquilo que era bom, ávido e animal de rapina (o espírito da nobreza) se torna símbolo de ruim, perverso e cruel, algo que remove

---

<sup>290</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 22.

<sup>291</sup> Idem, p. 26.

<sup>292</sup> Idem, p. 148.

<sup>293</sup> Idem, p. 109.

do homem a sua vontade de poder, o que Nietzsche considera seu mais importante sentimento, ideia ou impulso<sup>294</sup>. Deste ponto em diante, começamos a entender melhor o que o autor está pretendendo, ao colocar o pensamento sacerdotal ascético como o inimigo do espírito livre ou espírito nobre.

Também somos capazes de entender deste ponto que os personagens dos quais fala Nietzsche são extremamente diferentes dos nossos e, portanto, as forças das justificativas que colocamos no início deste capítulo começam a se perder. No entanto, a questão principal que Nietzsche coloca, como já introduzido, não é sobre quem foram os responsáveis por isso ou aquilo, se foram os nobres ou os ascéticos, e sim como estes grupos foram capazes de determinar a forma como as pessoas iriam se relacionar, por meio da valoração, com os pressupostos morais que os rodeavam. Em outras palavras, Nietzsche busca entender “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mal’”<sup>295</sup>. Dessa maneira, acreditamos ser possível substituir os personagens de Nietzsche pelos nossos<sup>296</sup>.

Entretanto, resta-nos a questão: em quais posições poderíamos colocar os nossos personagens e as suas respectivas tramas, sem que contrariássemos a lógica que norteia a crítica de Nietzsche? A resposta para esta pergunta foi difícil de identificar, pois Nietzsche deixa claro como a Europa só começou a se levantar deste “*pesadelo idealista*”<sup>297</sup> em seu tempo, ou seja, do pesadelo criado pelo que ele chama de sacerdotes ascéticos, e, entre os nossos personagens, aqueles que carregam o que Nietzsche identificaria por ideais ascéticos seriam os pan-africanistas.

A resposta, porém, veio no fim da obra, quando o autor nos revela que, apesar de seu desprezo e nojo pelos sacerdotes ascéticos, ele reconhece neles e em suas ações genuína “*vontade de poder*”<sup>298</sup>. Se a busca por essa vontade de poder, define “o espírito livre”, “os homens do conhecimento” ou aqueles que alcançam a mais profunda crítica, a

---

<sup>294</sup> Idem, p. 133.

<sup>295</sup> Idem, p. 9.

<sup>296</sup> Nietzsche completa com os dizeres: “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno).” (NIETZSCHE, 1998, p. 12).

<sup>297</sup> NIETZSCHE, 2001, p. 23-24.

<sup>298</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 124.

qual Nietzsche chama “a Gaia Ciência”, então temos o que é preciso para refletir como a genealogia nietzschiana poderia se colocar a favor do empreendimento pan-africanista<sup>299</sup>.

Nessa obra, é evidente como Nietzsche aponta que essas forças, ou “vontade de poder”, estão consolidadas em um enredo, no qual são disputadas pelos seus participantes. Portanto, o autor busca encontrar o ponto crítico destas inversões e as potências das quais elas são feitas; por isso, vemos Nietzsche dizer:

[...] Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores. [...] (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que se apropriando assim das coisas)<sup>300</sup>.

Mas para aplicar essas ideias ao nosso caso, é preciso também considerar que as forças das quais fala Nietzsche, que são tão bem demarcadas em sua obra, aqui, por vezes, podem nos confundir. Como é de se esperar, a crítica ao pan-africanismo é representada pelos nobres, por aqueles que detêm o direito de dar nomes as coisas, nesse caso, pelos europeus. Por sua vez, o pan-africanismo é representado pelo ideal ascético, aquele que ousa se jogar contra o ideal nobre. Na genealogia de Nietzsche, a já referenciada “espantosa coerência” dos judeus e cristãos no que diz respeito à inversão da equação moral, é vista como algo ruim e degradante, pois Nietzsche parte do princípio de que essas máximas judaico-cristãs, como “oferecer a face esquerda quando lhe ferirem a

---

<sup>299</sup> Alguns outros momentos da obra também levam a essa conclusão, como quando o autor diz “foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática” (NIETZSCHE, 1998, p. 26). Coerência, ousadia, coragem, inteligência para lidar com os problemas que lhe cercam da maneira mais efetiva possível são consideradas virtudes por Nietzsche.

<sup>300</sup> Idem, p. 19.



direita”<sup>301</sup>, são em suma ações de “não ação”, ou “potência de não potência”, como explicaria o autor.

Porém, quando Nietzsche chama a atenção para o que essa ação de “não ação” esconde, ele retoma Lucas 23:34, em que o apóstolo conta que Jesus disse: “Pai, perdoai-lhes, porque não sabem o que fazem”. Para Nietzsche, tal sentença esconde uma outra, que diz: “somente nós sabemos o que eles fazem!”<sup>302</sup>. O autor também tece alguns detalhes quanto a forma como estes senhores da “não ação” o fazem, destacando o que chamou de “golpe de mestre”<sup>303</sup>:

Você ainda não falou no golpe de mestre desses nigromantes, que produzem leite, brancura e inocência de todo negror – não percebeu a consumada perfeição do seu refinamento, a sua mais ousada, sutil, engenhosa e mendaz estratégia de artista? [...] Nós, bons – nós somos os justos – o que eles pretendem não chamam acerto de contas, mas ‘triunfo da justiça’; o que eles odeiam não é o seu inimigo, não! Eles odeiam a ‘injustiça’, a ‘falta de Deus’. [...] o que eles creem e esperam não é a esperança de vingança, a doce embriaguez da vingança, mas a vitória de Deus, do deus justo sobre os ateus,<sup>304</sup>

Aqui, podemos perceber como essa característica destacada por Nietzsche, entendida por ele como própria do pensamento sacerdotal ascético, no nosso caso diz respeito aos intelectuais que tecem críticas a respeito das bases teórico-metodológicas do pan-africanismo, e não ao movimento. Nesse caso, é o movimento pan-africanista quem ousa contra as leis de Deus, ou no caso, contra as leis da epistemologia ocidental. São eles quem dizem “não” a essa “justiça divina” da qual fala Nietzsche e pretendem mudar a realidade que os cerca, lançando luz às sombras a partir do roubo desta chama prometeica, que até então estava sob a posse dos deuses. Em contrapartida, toda “potência” contrária ao movimento pan-africanista, toda crítica embasada na premissa de que há um referencial suficientemente cabível a qualquer aplicação situacional pode ser

---

<sup>301</sup> B. J., 2002, Mateus 5:39.

<sup>302</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 38.

<sup>303</sup> Idem, p. 39.

<sup>304</sup> Idem, p. 39.

percebida por meio desta genealogia nietzschiana como uma força que espera a vitória desse Deus, pois acredita que esse ato simboliza a vitória da justiça contra a injustiça, da presença de Deus contra a sua ausência. Aqui, justo é aquilo que está dentro dessa lógica, aquilo que obedece às diretrizes estabelecidas pelos seus sacerdotes, e injusto é tudo aquilo que se coloca contra esse ideal, porque esse ato significa um afastamento de Deus e, por conseguinte, um afastamento da verdade, pois Deus é a verdade<sup>305</sup>.

No segundo ensaio dessa obra, que como já mencionado se refere ao desenvolvimento da culpa e da má consciência sendo utilizadas como ferramentas desses sacerdotes ascéticos e religiosos, Nietzsche pondera sobre a finalidade do direito civil e tece algumas considerações que são pertinentes à reflexão que propusemos. Ao falar da história da gênese do direito, o autor explica:

[...] Mas a “finalidade no direito” é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados<sup>306</sup>.

Com isso, é necessário assumir que esse trecho foi também de extrema importância para a decisão de escolher Nietzsche como o intelectual que nos ajudaria a terminar a reflexão que propusemos. Aqui, permite-nos refletir perfeitamente sobre as características particulares da “ciência histórica” que propõem os pan-africanistas. Nesse

---

<sup>305</sup> O 11º parágrafo é bem elucidativo quanto a essa questão: “Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento.” (NIETZSCHE, 1998, p. 64).

<sup>306</sup> Idem, p. 65-66.

imaginário, a ciência ou o processo de produzir ciência nunca é pensado de forma neutra, desvinculado da experiência de seu interlocutor. A ciência pela ratificação de seus métodos, de si para si, não é uma possibilidade para esses intelectuais. A ciência ou processo científico é algo que, independentemente de qual cor tem “a mosca” de sua origem, é encarado como possuidor de apenas uma finalidade irrevogável: a mudança para melhor do meio em que está sendo desenvolvida.

Creemos que muito desta “natureza”<sup>307</sup> da historiografia ocidental se deva à própria formatação da disciplina História. Olhando para essa formação de historiadores, no caso do Brasil, por mais que exista uma clara orientação para a prevalência dos assuntos da historiografia brasileira e da história do Brasil em detrimento das demais temáticas do mundo e dos demais países, prevalece a ideia de que cada um dos indivíduos que ali estão em formação têm o livre-arbítrio para escolherem as suas próprias temáticas e, por consequência, as fontes com que vai trabalhar. A naturalidade com que essa ação é interpretada possivelmente é o que fortalece a ideia de que os historiadores são capazes (ou ao menos deveriam ser) de tratar dos mais diversos assuntos, desde que possam identificar o aporte teórico-metodológico referencial e pré-existente necessário ao empreendimento. É um ideal globalizante e que tende a englobar (fagocitar) aquelas ideias que também lhe são úteis.

Na obra, a questão original de Nietzsche gira em torno da compreensão do sentido do castigo como ferramenta de punição<sup>308</sup>. Ao explorar a questão, o autor nos oferece sequencialmente diversos sentidos para o castigo, como o castigo enquanto neutralização (impedimento de novos danos), castigo de um dano ao prejudicado, castigo como isolamento (para fazer prevalecer o equilíbrio em vez do caos), castigo como festa (ultraje ou escárnio ao inimigo vencido), castigo como criação de memória (tanto para os que sofrem quanto para aqueles que o testemunham)<sup>309</sup>. Porém, o que o autor pretende com esse breve exercício, pois ele pensará o castigo como ferramenta para despertar no culpado o sentimento da culpa<sup>310</sup>, é destacar como “é incerto, suplementar e acidental o

---

<sup>307</sup> Utilizando o termo do mesmo sentido e forma como faz Nietzsche, entre aspas, apontando o seu lado ou potencial ilusório.

<sup>308</sup> São as mesmas questões que inspiraram Michel Foucault em suas obras. O apreço por essas ideias por parte de Foucault é visível mesmo na escolha de seus exemplos. Em *Arqueologia do Saber*, Foucault utiliza o próprio Nietzsche como exemplo para pensar as condições necessárias para se compreender por completo a obra ou as ideias de um autor.

<sup>309</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 69.

<sup>310</sup> Idem, p. 70.

‘sentido’ do castigo, de como um mesmo procedimento pode ser utilizado, interpretado, ajustado para propósitos radicalmente diversos”<sup>311</sup>.

A reflexão proposta acima nos é particularmente interessante, pois nos parece essencial para a compreensão do movimento pan-africanista. Ainda nas palavras do autor, este sentido, ou finalidade, é interpretado da seguinte maneira:

Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seus *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido como um dispêndio mínimo de forças. [...] a cada crescimento essencial do todo muda também o “sentido” dos órgãos individuais – em certas circunstâncias a sua ruína parcial, a sua diminuição em número (pela destruição dos componentes intermediários, por exemplo) pode ser um signo de crescente força e perfeição. Quero dizer que também a inutilização parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*<sup>312</sup>.

Portanto, resta-nos finalizar a reflexão que propusemos aqui, destacando uma das afirmações do autor: “uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência”<sup>313</sup>. Para Nietzsche, “a própria ciência requer uma justificação”, mas como bem salienta o autor, “isso não se quer dizer que exista uma tal justificação”<sup>314</sup>. O que fizemos no primeiro subcapítulo deste capítulo foi justamente justificar as nossas

---

<sup>311</sup> Idem, p. 69.

<sup>312</sup> Idem, p. 66-67.

<sup>313</sup> Idem, p. 141.

<sup>314</sup> Idem, p. 140.

escolhas, porém destacando que tal escolha não é a única nem é capaz de diminuir o potencial científico das demais. Ela é exatamente como se apresenta, uma escolha.

Para Nietzsche, “o sacerdote é aquele que muda a direção do ressentimento”<sup>315</sup>. Como cientistas, o que fazemos é mudar a direção dos sentidos. Como? Por meio das palavras, pois, “quem pensa em palavras, pensa como orador e não como pensador (isso revela que ele não pensa as coisas, os objetos, não pensa objetivamente, mas apenas a propósito das coisas; que na verdade pensa em si e em seus ouvintes)”<sup>316</sup>.

Portanto, pensando em refinar o processo da escolha destas palavras, o que propusemos aqui é a atenção à “antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’”, para que, dessa maneira, possamos nos “guardar dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’”<sup>317</sup>. Como bem salienta o autor - e acreditamos que esta frase seja uma das ideias norteadoras da obra em questão -, “não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um direito à existência”<sup>318</sup>.

- Ou quem sabe a moderna historiografia demonstrasse uma maior certeza de vida, certeza de ideal? Sua pretensão mais nobre está em ser *espelho*; ela rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja “provar”; desdenha fazer de juiz, vendo nisto seu bom gosto – ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, “descreve” ... Tudo isso é ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é *niilista* em grau ainda mais elevado!<sup>319</sup>.

Por fim, o que concluímos é que, de maneira inovadora, perspicaz e autoconsciente, os intelectuais que estavam envolvidos no que foi o pan-africanismo, em seus pressupostos, como aqueles acerca da existência das forças coloniais ou referentes à

---

<sup>315</sup> Idem, p. 116.

<sup>316</sup> Idem, p. 99.

<sup>317</sup> Idem, p. 109.

<sup>318</sup> Idem, p. 139.

<sup>319</sup> Idem, p. 144.

emergência de novos blocos de poder político no globo, lançaram bases sólidas para o desenvolvimento de uma historiografia moderna<sup>320</sup>, conectada à sua realidade imediata e, principalmente, capaz de atender às demandas e aos objetivos que foram projetados para ela ou, nas palavras de Nietzsche, que tem um auto grau de potência para a transformação.

Apesar dos excessos, da pouca consideração dada a certas questões teórico-metodológicas – como aquelas que trouxemos aqui –, apesar da elaboração de explicações extremamente holísticas acerca da origem das sociedades humanas, da maneira essencialista como tratam muito de seus assuntos, como aquela acerca da apropriação do imaginário religioso egípcio por parte das instituições judaico-cristãs e sobre como as relações originárias do continente foram desmanteladas devido à partilha colonial desse território, todo o aparato lógico da abordagem pan-africanista é forjado em experiências concretas, dolorosas por natureza e carregadas, por conta dessa mesma realidade, da necessidade de alívio dessa dor, ou seja, um sentido para o sofrimento<sup>321</sup>. Analisar as fontes pan-africanistas, em especial aquelas relacionadas à *Présence Africaine*, foi um convite ao entendimento de que “todo aquele que alguma vez construiu um ‘novo céu’ encontrou o poder para isso apenas no próprio inferno”<sup>322</sup>.

Mas também precisamos dizer que, até aqui, afirmamos, - com apoio em *A Genealogia da Moral* – que a ciência contemporânea, em sua pretensão de neutralidade e quantificação universal, dá continuidade ao ideal ascético que Nietzsche critica. Porém, também devemos esclarecer que Nietzsche não está criticando “a ciência” no sentido disciplinar ou institucional contemporâneo, como a academia moderna. Ele critica a atitude de busca de verdade como fuga da vida, como negação da vontade de potência. Ou seja, para Nietzsche, a ciência é criticável quando se torna um novo sacerdócio da verdade, movido pelo ressentimento e pelo desejo de segurança metafísica.

Nietzsche constrói o conceito de “ideal ascético” principalmente a partir de três elementos: citando Schopenhauer e a negação da vontade como redenção do sofrimento; o cristianismo como forma suprema do niilismo e da negação da vida; a moral dos escravos como reversão ressentida dos valores aristocráticos. Para Nietzsche, o ideal ascético seria a expressão de um sofrimento profundo, que quer encontrar um sentido para si mesmo – e, não o encontrando, inventa-o na negação da própria vida. Para ele, a ciência

---

<sup>320</sup> A palavra está sendo utilizada no sentido de moderna para o tempo deles.

<sup>321</sup> Idem, p. 149.

<sup>322</sup> Idem, p. 105.

moderna (ou ao menos a de seu tempo) busca por “verdades puras” e terna, nega os afetos e a vontade, além de se apresentar como desinteressada e neutra.

Com isso, o que Nietzsche propõe uma crítica radical que acaba por destruir todos os fundamentos do saber – inclusive a própria pretensão científica. Ele não deixa base segura e, portanto, ao utilizarmos como base para a reflexão que propomos, poderíamos invalidar o nosso próprio método de pesquisa histórica.

O alvo da nossa crítica é um modo específico de praticar a ciência, baseado em uma ideologia de universalidade eurocêntrica, e não a ciência como ideal em si. É neste ponto em que voltamos para Foucault, pois este entende que todo saber é atravessado por relações de poder. Para Foucault, a ciência, inclusive a moderna, produz verdades historicamente situadas a partir de uma neutralidade científica útil, porém, não absoluta. Em outras palavras, neste ponto, Foucault nos permite criticar os limites da ciência como discurso de poder sem abandonar o projeto crítico-racional. Ele não rompe com o discurso científico, apenas o historiciza e o desnaturaliza. Por isso, ele serve como “remédio” para o problema que a reflexão de Nietzsche nos traz como consequência.

Ou seja, Foucault não oferece uma alternativa normativa, uma “nova verdade” ou nova ética para substituir a ciência tradicional. Ele analisa, desmonta, revela — mas não propõe uma salvação, como Nietzsche ainda tenta fazer ao propor uma “transvaloração de todos os valores”. Foucault não quer matar a ciência à passo em que olha para o abismo e permite ser olhado, mas sim desmascará-la. Portanto, a crítica aqui dirigida não visa a ciência como método de investigação dos fenômenos, mas à forma como ela foi historicamente mobilizada para legitimar certas verdades universais, desconsiderando os marcadores históricos, culturais e políticos que estruturam os saberes dissidentes, como o pan-africanismo de Cheikh Anta Diop.

É interessante salientar que Nietzsche critica a ciência enquanto forma de ascese moderna, isto é, como uma prática que herda o desejo cristão de negar a vida, buscando um sentido “fora” do mundo, como a verdade última, universal, desinteressada e objetiva. Já a crítica historiográfica ou de viés acadêmica ao pan-africanismo não necessariamente assume esse mesmo viés ascético, embora possa compartilhar certos traços epistêmicos como a pretensão de neutralidade, objetividade ou superioridade metodológica.

Nietzsche abre o que podemos chamar de paradoxo da crítica genealógica radical: se toda produção de verdade é vontade de poder, então o que garante que a própria

genealogia de Nietzsche não seja apenas uma forma de dominação disfarçada? Já Foucault, ao contrário de Nietzsche, não destrói o valor da ciência, mas mostra que ela não está fora das relações de poder. Ele não propõe uma alternativa fora do jogo, mas uma maneira crítica de jogar dentro dele, tornando a ciência consciente de sua historicidade e implicações políticas.

Foucault reconhece que os saberes são construções históricas, mas não diz que, por isso, eles são falsos. Eles são contingentes, mas ainda operativos, eficazes, politicamente significativos. Por isso, ele é um “remédio” (nos ajuda a não cair em absolutismos), mas não um “antídoto” (não nos tira do campo da linguagem e do saber, não oferece uma transcendência).

Por isso, pretendemos fazer deste um convite ao que Nietzsche chamou de “ciência inatural”<sup>323</sup>, o que, em nossas palavras, seria a autocrítica do conhecimento. Em vez de nos debruçarmos e refletirmos somente acerca daquilo que os intelectuais pan-africanistas não foram capazes de alcançar, debruçamo-nos sobre a fé nesta capacidade de trazer referenciais teórico-metodológicos generalizantes a quaisquer empreendimentos que têm em seu bojo a alcunha de ser “científico”, “histórico” ou “historiográfico”. Concordamos com o autor que, para se erigir um santuário, “é preciso antes destruir um santuário”<sup>324</sup>. Com isso, entender melhor o que Nietzsche propõe ser “um golpe de gênio do cristianismo”<sup>325</sup>, ou seja, propor que Deus se sacrificou pela culpa dos homens. O que identificamos é como é recorrente a maneira como a crítica aos intelectuais pan-africanistas tem a intenção de fazê-los desenvolverem o sentimento de culpa por não seguirem métodos que são amplamente aceitos no ocidente. Pudemos observar essa intenção na forma como estes intelectuais redigiram as suas obras, além da atenção que deram a essa questão em específico, seja no prólogo ou na conclusão de suas obras seja durante todo o decorrer da obra. A obra de Obenga<sup>326</sup> que trouxemos aqui foi muito elucidativa neste sentido.

Finalmente e em últimas palavras, retomando a questão que nos trouxe a este trabalho, colocada aqui na forma de título como “Ecos do Nilo: o pan-africanismo e a herança do Egito Faraônico no universo simbólico judaico cristão da literatura

---

<sup>323</sup> Idem, p. 143.

<sup>324</sup> Idem, p. 83.

<sup>325</sup> Idem, p. 80.

<sup>326</sup> Para relembrar, a obra em questão é *O sentido da luta contra o Africanismo Eurocentrista* (2013).



afrocêntrica do século XX.”, o que concluímos é que há muito a se considerar a favor dessas ideias. Por mais que não possamos nos aproximar do cerne da questão, como fizeram os intelectuais que aqui trouxemos, ou seja, propondo que houve sucessivas espoliações da cultura e do conhecimento egípcio por parte daqueles que não faziam parte do continente onde se encontrava o Egito no decorrer da história, ainda podemos traçar muitos paralelos entre o universo simbólico judaico-cristão e o egípcio. Na obra *A Origem Egípcia do Cristianismo* (2002), Lisa Ann Bargeman correlaciona uma série dessas características, como as semelhanças cerimoniais (artefatos do culto, cores das vestimentas), as trindades (Pai-Filho-Espírito Santo / Osíris-Ísis-Rá), o apelo à linguagem sagrada, às representações simbólicas (a cruz cristã e o *ankh* egípcio), o animismo, a relação entre os anjos e deuses, a prevalência da justiça em detrimento das demais forças, além das conexões entre Jesus e Osíris e Maria e Ísis. Temos, portanto, uma base possível para pensar essas relações, e quem sabe devemos isso aos intelectuais pan-africanistas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes:

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Editora Veneta, 1ª Ed., 2020.

DARKWAH. Nana Banchie. *The Africans who Wrote the Bible: Ancient Secrets Africa and Christianity Have Never Told*. Editora HBC, 1999.

DIOP, Cheikh Anta. *African origin of civilization: myth or reality*. Editora Lawrence Hill & Co., 1989.

\_\_\_\_\_. *A unidade cultural da África negra: os domínios do matriarcado/patriarcado na antiguidade clássica*. Editora Billing & Sons Ltd, Worcester, 1989.

\_\_\_\_\_. *África negra: as bases culturais e econômicas para um Estado Federado*. Editora Lawrence Hill Books, 1987.

ESEDEBE, Peter O. *Pan-africanism: the idea and the movement: 1776-1991*. 2a. ed. Washington, DC. Howard University Press, 1994.

JAMES, George G. M. *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. African American Images, 2001.

OBENGA, Théophile. *O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista*. Edições Pedagogo & Edições Mulemba, Portugal, 2013.

*PRÉSENCE AFRICAINE: Revue culturelle du monde noir*, Vol. 1º, Paris, 1947.

\_\_\_\_\_. Vol. 2º, Paris, 1948.

\_\_\_\_\_. Vol. 3º, Paris, 1948.

\_\_\_\_\_. Vol. 4º, Paris, 1948.

\_\_\_\_\_. Vol. 5º, Paris, 1948.

\_\_\_\_\_. Numéro spécial: Le Monde Noir. Vol. 8º-9º, Paris, 1950.

\_\_\_\_\_. Vol. 12º, Paris, 1951.

\_\_\_\_\_. Le Travail em Afrique Noire. Vol. 13º, Paris, 1952.

\_\_\_\_\_. Les Étudiants Noirs parlet...Vol. 14º, Paris, 1953.

- \_\_\_\_\_. Hommage à Jacques Richar-Molard: 1913-1951. Vol. 15°, Paris, 1953.
- \_\_\_\_\_. Avril-Juillet. Vol. 1°-2°, Paris, 1955.
- \_\_\_\_\_. Aout-Septembre. Vol. 3°, Paris, 1955.
- \_\_\_\_\_. Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs (Paris – Sorbonne – Septembre, 1956). Vol. 8°-10°, Paris, 1956.
- \_\_\_\_\_. Deuxième Congrès des Écrivains Et Artistes Noirs (Rome – Avril, 1959). Vol. 24°-25°, Paris, 1959.
- \_\_\_\_\_. Deuxième Congrès des Écrivains Et Artistes Noirs (Rome – Avril, 1959). Vol. 27°-28°, Paris, 1959.
- \_\_\_\_\_. Vol. 39°, Paris, 1961.
- \_\_\_\_\_. Hommage à Cheikh Anta Diop. Vol. 149°-150°, Paris, 1989.
- \_\_\_\_\_. Cinquantenaire du Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs. Vol. 175°-177°, Paris, 2008.
- SENGHOR, Léopold S. Orphée Noir. In.: *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache (1948)*. Edição: Presses Universitaires France, 2015.

Todas as fontes relacionadas à *Présence Africaine* estão catalogadas, organizadas e disponíveis em:

< <https://www.jstor.org/journal/presafri> >

### **Bibliografia de apoio:**

- ALFIERI, Noemi. *Negritude e pan-africanismo da Présence Africaine à mensagem: um torteiro da circulação de ideias e impressos (depois de 1945)*. Artigo, 2021. Disponível em: < <https://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/article/view/51451> >.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

\_\_\_\_\_. *The Afrocentric Idea*. Filadélfia, Temple University Presse, 1998.

BAINES, John e MÁLEK, Jaromír. *O Mundo Egípcio: Deuses, Templos e Faraós*. Volume II. Tradução de Maria Emília Vidigal. Madrid: Edições del Prado, 1996.

BARGEMAN, Lisa Ann. *A Origem Egípcia do Cristianismo*. São Paulo: Editora Pensamento, 2005.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciado e outras variações antropológicas*. Editora Contra Capa, 2000.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

BRITO, Mario Eugenio Evangelista Silva. *POR UMA DESCOLONIZAÇÃO DA HISTÓRIA: a historiografia africana da década de 1950, Kenneth Onwuka Dike e Cheikh Anta Diop*. Dissertação, 2015. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFG-2\\_4819fd18ce9110dc052ef2613ee55a06](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFG-2_4819fd18ce9110dc052ef2613ee55a06) >.

BRUDER, Edith e PARFITT, Tudor. *African Zion: studies in Black Judaism*. Cambridge Scholars Publishing, 2012.

BUDGE, Wallis E. A. *As ideias dos Egípcios sobre a vida futura*. Ed. Madras, 2ª Ed., 2022.

\_\_\_\_\_. *O Livro dos Mortos do Antigo Egito*. Editora Madras, 2019.

\_\_\_\_\_. *The Gods of the Egyptians (Vol. 1)*. Dover Publications, 1969.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Editora Unisinos, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Sete olhares sobre a antiguidade*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

\_\_\_\_\_. *Uma introdução à história*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

DAMÁSCIO. *Sobre os primeiros princípios: aporias e soluções*. Tradução, edição, introdução e notas Américo Sommerman. São Paulo, Ed. Polar, 2020.

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.

Edwards, Brent Hayes. *The Practive of Diaspora: literature, translation, and the rise of black internationalism*. Harvard University Press, 2003.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Editora Zahar, 2022.

FAUSTINI, Eduardo Marquezin. *Nacionalismo e pan-africanismo na África pós-independência: os casos de Gana e Tanzânia*. Dissertação, 2022. Disponível em: < <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/242268> >.

FERREIRA, Paula Barbosa da Silva Fontanezzi Leonel. *“Judeus da Etiópia” e o Estado de Israel: reflexões sobre judaïcidades e negritudes na sociedade israelense*. Dissertação, 2016. Disponível em: < <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/973490> >.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Forense Universitária, 7ª Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio; Edições Loyola, 1996.

GARCÍA, Pedro Gómez. *Las ilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto*. Artigo, 1998. Disponível em: < [https://www.ugr.es/~pwlac/G14\\_12Pedro\\_Gomez\\_Garcia.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html) >.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double-consciousness*. Harvard University Press, 1995.

GOMES, Gilmar Araujo. *Judaísmo, neoplatonismo e cabala: a teoria do amor de judá Abravanel (leão hebreu) nos diálogos de amor*. Dissertação, 2017. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFS-2\\_b994e044f493cf8c8918d728b9e0d199](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFS-2_b994e044f493cf8c8918d728b9e0d199) >.

HAFSAAS-TSAKOS, Henriette. *The Kingdom of Kush: an African Center on the Periphery of the Bronze Age (2009)*. Norwegian Archaeological Review 42. Disponível em: < [https://www.researchgate.net/publication/248980602\\_The\\_Kingdom\\_of\\_Kush\\_An\\_African\\_Centre\\_on\\_the\\_Periphery\\_of\\_the\\_Bronze\\_Age\\_World\\_System](https://www.researchgate.net/publication/248980602_The_Kingdom_of_Kush_An_African_Centre_on_the_Periphery_of_the_Bronze_Age_World_System) >.

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

HIGGINS, Godfrey. *Anacalypsis: na attempt to draw aside the veil of the Saitic Isis or na inquiry into the origin of languages, nations and religions*. Londres, Brigham University, 1836.

HOBBSAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Editora Paz e Terra, 1990.

JACKSON, John G. *Etiópia e a origem da civilização*. Tradução de Kahotep Shemsa Hefen. São Paulo: Editora Anase, 2020.

JÁMBLICO. *Sobre los Misterios Egípcios: biblioteca clásica Gredos*. Editora: Gredos, 2016.

JÚNIOR, Geraldo Batista de Araujo. *VIDA APÓS A MORTE: uma abordagem acerca da influência persa na origem da crença judaica na ressurreição, a partir do texto de Isaías 26,19*. Dissertação, 2018. Disponível em: <  
[https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UCAP\\_e62c688dbd10d5ae7ba40610d6d6149a](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UCAP_e62c688dbd10d5ae7ba40610d6d6149a) >.

KALY, Alain Pascal. *A presença-ausência dos Árabes e de Muçulmanos nos processos de modernização brasileira: a readequação dos mapas coloniais*. Revista Dossiê, 2016. Disponível em: <  
<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/5144> >.

KISSI, Seth e VAN ECK, Ernest. *Reading Hebrews through Akan ethnicity and social identity*. Revista: Herv. teol. stud., 2017, vol.73, n.3. Disponível em: <  
[https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0259-94222017000300016](https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222017000300016) >.

LIPPOLD, Walter Gunther Rodrigues. *Pensadores Africanos e da Diáspora: negritude, pan-africanismo e pós-colonialismo*. Artigo, 2014. Disponível em: <  
[https://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1405474695\\_ARQUIVO\\_artigowalterlippoldanpuh.pdf](https://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1405474695_ARQUIVO_artigowalterlippoldanpuh.pdf) >.

LUCAS, J. Olumide. *The Religion of The Yorubas: Being na Account of the Religious Belifies and Practices of the Yoruba Peoples of Southern Nigeria, Especially in Relation to the Religion of Ancient Egypt*. Editora: Athelia Henrietta Pr., 1995.

MASSEY, Gerald. *The Light of the world: a work of reclamation and restitution in twelve books*. NuVision Publications LLC, 2004.

MBEMBE, Achille. *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Edições Pedagogo, 2013.

MORANTZ, Toby. In the Land of Lions: The ethnohistory of Bruce G. Trigger. In.: WILLIAMSON, Ronald F. BISSON, Michael S. *The archaeology of Bruce Trigger: theoretical empiricism*. McGill-Queen's University Press, 2006, Canada.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução Márcio Pugliesi. Curitiba: HEMUS Livraria, distribuidora e editora S. A., 2001.

OBENGA, Théophile. *La géométrie égyptienne: contribution de l'Afrique antique à la Mathématique mondiale*. Paris, L'Harmattan, 1995.

\_\_\_\_\_. *L'ÉGYPTÉ, LA GRÈCE ET L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE Histoire interculturelle dans l'Antiquité Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*. Paris, L'Harmattan, 2005.

\_\_\_\_\_. *Origem comum das línguas egípcias antigas, coptas e dos negros africanos modernos: uma introdução à linguística*. Edições L'Harmattan, França, 1993.

\_\_\_\_\_. *Os povos Bantu: Migrações, expansões e identidade cultural*. Edições L'Harmattan, França, 1989.

*O Bahir: O Livro da Iluminação* / Tradução, introdução e comentários Rabi Aryeh Kaplan. 1ª ed. São Paulo: Polar Editora, 2018.

*O Zohar: O Livro do Esplendor* / Passagens selecionadas pelo rabio Ariel Bension (1880 1932). 10ª ed. São Paulo: Polar Editora, 2006.

PAIM, Márcio. *Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa de Meu Pai*. Artigo, 2014. Disponível em: < <https://revistas.usp.br/sankofa/article/view/88952> >.

PAULA, Benjamin Xavier de. *Os estudos africanos no contexto das diásporas*. Artigo, 2013. Disponível em: < <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/193> >.

PAUL, Patrick. *A Cabala Volume 1: Os três véus da existência negativa*. Tradução, edição, introdução e notas Américo Sommerman. São Paulo, Ed. Polar, 2020.

\_\_\_\_\_. *A Cabala Volume 2: conceitos fundamentais*. Tradução, edição, introdução e notas Américo Sommerman. São Paulo, Ed. Polar, 2021.

PAUL, Veyne. *Como se escreve a História e Foucault revoluciona a História*. Editora Universidade de Brasília, 1998.

PLOTINO. *Tratados das Enéadas*. Tradução, edição, introdução e notas Américo Sommerman. São Paulo, Ed. Polar, 2021.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as origens da nossa época*. Editora Campus, 2000.

PONTES, Katiúsca Ribeiro. *Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03*. Dissertação, 2017. Disponível em: < [https://dippg.cefet-rj.br/ppfen/attachments/article/81/07\\_KatiusciaRibeiroPontes.pdf](https://dippg.cefet-rj.br/ppfen/attachments/article/81/07_KatiusciaRibeiroPontes.pdf) >.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *Dos Nomes Divinos*. Introdução, tradução e notas Bento Silva Santos. Attar Editorial, 2015.

\_\_\_\_\_. *A Hierarquia Celeste / Pseudo-Dionísio, o Areopagita*. Tradução, edição, introdução e notas Américo Sommerman. São Paulo, Ed. Polar, 2015.

\_\_\_\_\_. *A Teologia Mística / Pseudo-Dionísio, o Areopagita*. Tradução, edição, introdução e notas Américo Sommerman. São Paulo, Ed. Polar, 2015.

REIS, Raissa Brescia dos. *Ação política intelectual como modelo de participação negra: o movimento da Négritude (1930-1960)*. Artigo, Revista de Ciências Humanas, 2018. Disponível em: < <https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3110> >.

\_\_\_\_\_. *Entre cultura, solidariedade internacional e “mundo negro”: a negociação de sentidos na Présence Africaine (1955-1956)*. Artigo, 2020. Disponível em: < <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/37460/24117> >.

\_\_\_\_\_. *Reinvindicações pela origem: a apropriação do Egito Antigo pelo discurso pan-africanista*. Artigo, 2009. Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/cadernoscespuc/article/view/7873?source=/index.php/cadernoscespuc/article/view/7873> >.

ROSA, Ellen Aparecida de Araújo. *Rekhet – A filosofia antes da Grécia: colonialidade, exercícios espirituais e o pensamento filosófico africano na antiguidade*. Dissertação, 2017. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFRRJ-1\\_6b639276e121f505a45b7f65ca42ca14](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFRRJ-1_6b639276e121f505a45b7f65ca42ca14) >.



SAGREDO, Raísa. *Raça e etnicidade: questões e debates em torno da (des)aficanização do Egito Antigo*. Dissertação, 2017. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFSC\\_31d6c4d26fa03bf4b32d421dc68d5316](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFSC_31d6c4d26fa03bf4b32d421dc68d5316) >.

SAID, Edward W. *Orientalismo. o Oriente como invenção do Ocidente*. 1ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo Judeu*. Tradução Eveline Bouteiller; Editora Benvirá, 2011.

SANTOS, Douglas Oliveira dos. *Monoteísmo originário: linguagem, identidade e contracultura a partir de Hebreus*. Dissertação, 2019. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC\\_GO\\_7dbcff050978afce4d3c4d72395b248d](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_GO_7dbcff050978afce4d3c4d72395b248d) >.

SANTOS, Henrique P. A. *O Pan-africanismo organizado em rede e o papel da diáspora africana em proposição político-filosófica: o exemplo da afrocentricidade internacional*. Boletim Campineiro de Geografia v.10 n.1, 2020.

SANTOS, Meire Dalva Figueredo dos. *O percurso gerativo de sentido e a interpretação do texto bíblico*. Dissertação, 2013. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UPM\\_0ee312b22752194a024ab5ed8069b1c4](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UPM_0ee312b22752194a024ab5ed8069b1c4) >.

SHAFFER, Byron E. *As religiões no Egito Antigo – deuses, mitos e rituais domésticos*. Tradução de Luis S. Krausz, São Paulo, Ed. Nova Alexandria, 2002.

SIGMUND, Freud. *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos (1937-1939) (Vol. 23)*. Imago Editora, 1996.

SPOLAOR, Everson. *José e Asenet – construção de identidade judaica na diáspora em Alexandria*. Dissertação, 2012. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/METO\\_11363e8874d10bb7d7629b2ba98ac278](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/METO_11363e8874d10bb7d7629b2ba98ac278) >.

SYUKUR, Agustinus. *A tradição de Jacó na formação de Israel do Norte a partir da análise exegética de gênesis 32,23-33*. Dissertação, 2019. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/METO\\_cd1e5c14512adaf685b255a74387e955](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/METO_cd1e5c14512adaf685b255a74387e955) >.

SZUCHMAN, Esther. *Identificação / identidade: linguagem, história e memória na condição judaica*. Dissertação, 2006. Disponível em: < [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/URGS\\_efcb0ec52756768720a9573c5199000b](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/URGS_efcb0ec52756768720a9573c5199000b) >.

*Tanakh: the Holy Scriptures – The new JPS translation according to the traditional Hebrew text.* Ed.: The Jewish Publication Society, 1985.

TRIGGER, Bruce G. Retrospection. In.: WILLIAMSON, Ronald F. BISSON, Michael S. *The archaeology of Bruce Trigger: theoretical empiricism.* McGill-Queen's University Press, 2006, Canada.

\_\_\_\_\_. *Além da história: os métodos da pré-história.* Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

TRISMEGISTO, Hermes. *Corpus Hermeticum / Hermes Trismegisto.* Tradução, edição, introdução e notas Américo Sommerman. São Paulo, Ed. Polar, 2019.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX.* Tradução de José Laurênio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

XAVIER, Benjamin de Paula. *Os estudos africanos no contexto das diásporas.* Revista Educação e Políticas em Debate – v.2, n.1 – jan./jul.2013.

Todos os *links* referentes aos artigos foram acessados e verificados pela última vez no dia 13/03/2025.