

A INVENÇÃO DE UMA TRADIÇÃO: as fontes históricas no debate entre afrocentristas e seus críticos

The Invention of a tradition: the role of historical sources in the debate between Afrocentrists and their critics

Luca
BUSSOTTI^{1,2}

¹Centro de Estudos Internacionais, ISCTE-IUL, Lisboa

²Universidade Técnica de Moçambique, Maputo

<https://orcid.org/0000-0002-1720-3571>

labronicus@gmail.com

Laura António
NHAUELEQUE³

³Universidade Aberta, Lisboa

<http://orcid.org/0000-0002-2123-0636>

lauramacua@gmail.com

RESUMO

Este artigo visa analisar o uso das fontes históricas no debate entre a corrente filosófica do Afrocentrismo e as críticas que esta recebeu. O Afrocentrismo, principalmente na versão elaborada por Asante, propõe a revisão radical e a superação do paradigma eurocêntrico. O alicerce desta proposta é a ideia de que o pensamento filosófico e científico surgiu em África, nomeadamente na civilização egípcia, considerada “negra”, de acordo com a lição de Anta Diop. As provas de matriz histórica utilizadas pelos afrocentristas foram largamente contestadas. O artigo pretende evidenciar a forte ligação entre elaboração filosófica, aparato ideológico e “invenção” duma tradição histórica por parte do Afrocentrismo, cujo uso instrumental das fontes entra em choque com as regras básicas da ciência histórica. Daqui, as duras críticas recebidas, devido à sua escassa fiabilidade epistemológica e metodológica.

Palavras-chave: Afrocentrismo, Eurocentrismo, Fontes históricas, Egito, Asante.

ABSTRACT

This article aims at analysing the use of historical sources in the debate between the philosophical current of Afrocentricity and the criticisms it received. Afrocentricity, especially in the version elaborated by Asante, proposes a radical revision and the overcoming of the Eurocentric paradigm. Its groundwork is the idea that the philosophical and scientific thought emerged in Africa, namely in Egyptian civilization, considered as a «black» one, according to the lesson of Anta Diop. The historical evidences used by Afrocentrists have been largely disputed. The article aims at pointing out the strong relationship among philosophical elaboration, ideological apparatus and «invention» of a historical tradition by Afrocentricity. The instrumental use made by Afrocentricity in relation to the sources clashes with the basic rules of history as a science. Hence, the harsh criticisms Afrocentricity received, due to its scarce epistemological and methodological reliability.

Keywords: Afrocentricity, Eurocentricity, Historical sources, Egypt, Asante.

Introdução

 Afrocentrismo é uma específica corrente filosófica contemporânea afro-americana, cujo mentor principal é Molefi Kete Asante. O seu surgimento tem que ser colocado por volta dos anos Oitenta do século XX, quando Asante publica os livros *Afrocentricity* (1980) e *The Afrocentric idea* (1987). Esses dois volumes podem ser considerados como os primeiros de uma longa série que Asante dedica a esta nova teoria, largamente inspirada aos estudos históricos do investigador senegalês Cheikh Anta Diop.

O Afrocentrismo pretende edificar um novo paradigma alternativo ao eurocêntrico dominante, relendo por completo a história das civilizações humanas e dos seus complexos relacionamentos. A civilização africana (que Asante considera como um todo orgânico e homogêneo) assume um papel central, uma nova subjetividade na história da humanidade. A sua primazia abrange os diferentes aspetos do saber: filosofia, ciência, religião, política, arte, comunicação. A África não é apenas, como os próprios arqueólogos reconhecem, o “berço da humanidade”, mas sim o “berço da civilização”, com centro no antigo Egito.

Asante considera duas principais fontes para corroborar esta convicção: uma de matriz mais filosófica; outra mais embasada na análise histórica. A primeira tem a ver com a tradição africanista e consiste de dois eixos: por um lado, o conjunto do pensamento e das correntes afro-americanas que antecederam o desenvolvimento do seu paradigma (MUCALE, 2013); por outro, o postulado de que a origem do pensamento filosófico deve ser encontrada não na Grécia, mas no Egito. Este artigo considerará sobretudo o segundo dos dois aspetos, com algumas referências ao primeiro, quando isso for julgado relevante pela compreensão geral do debate aqui analisado.

A outra fonte usada pelos afrocentristas deve ser procurada na escrita da história, sobretudo a antiga, inerente às origens da civilização egípcia. Será basicamente sobre esta questão que o artigo procurará refletir.

O referencial teórico essencial para este trabalho é representado pela escola historiográfica que lê o passado como “invenção da tradição” (HOBBSAWM; RANGER, 1997), enfatizando o nível ideológico e até político com que é feita a história. Uma tal postura, que visa entrelaçar a escrita da história com exigências ideológicas, culturais e identitárias, não é típica do Afrocentrismo. Várias civilizações e grupos regionais ou locais têm feito isso regularmente ao longo do devir humano. Como sugerido por vários estudiosos, o judaísmo fez a mesma tentativa (SHAVIT, 2000), assim como praticamente todos os estados-nações modernos, quer ao nível europeu, quer extraeuropeu – neste caso, essencialmente a partir das lutas contra o colonialismo e em prol das independências nacionais. O elemento de fundo que Hobsbawm realça é que a construção duma nova tradição histórica, real ou

imaginária, pouco interessa para quem a produz e ocorre quando as sociedades sofrem mudanças repentinas e radicais, que desestabilizam a anterior ordem sociopolítica (HOBBS-BAWM, 1997, p. 4).

Tais construções, geralmente, entram em choque com os cânones aceites para que se possa falar da história como uma ciência. Posicionamentos mais abertos se comparados com os de tipo “clássico”, que tendem a enfatizar a neutralidade absoluta da história e do historiador diante da matéria abordada, são hoje largamente aceites. Neste sentido, se é verdade que “a fonte é uma construção do pesquisador [...] relacionada a projetos interpretativos que visam confirmar, contestar ou aprofundar o conhecimento histórico acumulado” (RAGAZZINI, 2001, p. 14), o debate entre os afrocentristas e seus críticos levanta uma questão de fundo: até que ponto é possível “forçar” essas fontes, atribuindo a elas significações fortemente ideológicas, em detrimento do apuramento rigoroso dos fatos? O historiador não é um esteta, alguém que possa “criar” de forma completamente livre a “sua” história, pois apenas a verdade é que lhe interessa e para ela deveria pautar (VEYNE, 1984, p. 12). No debate entre afrocentristas e seus críticos, aquilo que emerge tem a ver com duas diferentes maneiras de conceber a ciência histórica: por parte dos primeiros, ela representa apenas um mero instrumento para corroborar suas ideologias e teorias; para os segundos, ela constitui uma finalidade que visa reconstruir os fatos de forma mais possível apurada e pontual.

Entretanto, há um elemento característico do Afrocentrismo que despertou um debate que outras tentativas parecidas – por exemplo, por parte de culturas e subculturas asiáticas, latino-americanas ou mesmo africanas – raramente tiveram. O Afrocentrismo é um dos poucos movimentos intelectuais e filosóficos que não só faz um uso “político” da história (coisa que, como acabamos de ver, não representa uma novidade no panorama internacional), mas que desafia o Eurocentrismo no campo da hegemonia mundial, tendo a pretensão de tornar a leitura específica da história dum certo suposto povo (neste caso, o africano) como cânone universal aplicável à humanidade inteira. Assim sendo, o Afrocentrismo entra na arena do “choque das civilizações” (HUNTINGTON, 1996), a que a cultura hegemónica, ao nível mundial, não podia deixar de responder.

Afrocentristas *ante-litteram*, quais podem ser considerados Anta Diop e Obenga, ao tentarem desconstruir o paradigma dominante, começaram a propor uma escrita da história de um continente, como diria Hegel, “sem história”, filosoficamente fundamentada e sistemática, mediante uma metodologia hipotético-dedutiva. Os acontecimentos históricos são assim lidos para comprovar o aparato ideológico-conceitual elaborado a montante. Aquilo que se procura é a afirmação, ao nível planetário, da primazia da civilização africana e do seu princípio essencial, a “harmonia”, que abrange três esferas gnosiológicas principais: “cultural/aesthetic, social/behavioral, or policy issues” (GRAY, 2001, p. 15). Foi a partir dessas bases que o Afrocentrismo formulado por Asante destacou, como seus dois primeiros princípios práticos, a Humanização e Harmonização, e a Primazia do Povo Afri-

cano e da Civilização Africana (GRAY, 2001, p. 89). Uma tal abordagem leva, como sua natural consequência, que as fontes históricas devem servir para corroborar a teoria geral de matriz ideológica e filosófica, fundando uma nova tradição e amplificando as margens de liberdade subjetiva que qualquer historiador pode ter, embora de forma limitada, na interpretação dos fatos que ele traz à tona (CARR, 1982).

Diante das acusações de escassa fiabilidade científica, os afrocentristas responderam violentamente. Na maioria dos casos, eles não procuraram rebater pontualmente aos reparos dos colegas historiadores, limitando-se a acusá-los de “eurocentrismo”, frequentemente recorrendo à invetiva. Sintomático, a este propósito, o livro de Théophile Obenga (OBENGA, 2001) em resposta à obra coletiva de autores que tinham levantado questões bastante circunstanciadas a várias das inexactidões históricas do Afrocentrismo (FAUVELLE-AYMAR, 2000). Este “diálogo entre surdos” tem um ponto central de desencontro: por um lado, os afrocentristas visam destruir o edifício hegeliano da história e da hierarquia das civilizações que, até hoje, domina as relações interculturais e internacionais numa escala mundial, ao passo que os seus críticos reparam mais na metodologia e no rigor com que interpretar as fontes históricas. Daqui, uma discussão que só raras vezes tem decorrido de acordo com patamares científicos “normais”, desaguando, na maioria dos casos, em simples acusações e verdadeiras ofensas intelectuais, à maneira dum debate político ou ideológico entre atores cuja ambição não é tanto chegar a demonstrar uma verdade, embora relativa, quanto ganhar campo no âmbito da governação mundial em termos de hegemonia cultural. É basicamente sobre esta disputa que o artigo aqui apresentado pretende debruçar-se.

O trabalho consta de três partes, subdivididas em seis subcapítulos: na primeira, dar-se-á o quadro conceitual fundamental do Afrocentrismo; na segunda, considerar-se-á o tipo de fontes trazidas pelos afrocentristas para justificar as suas teses filosóficas; na última, será dado espaço ao debate entre os afrocentristas e os seus críticos a partir das fontes históricas por eles utilizadas. Conclui o artigo uma breve reflexão final.

1. O Afrocentrismo: antecedentes históricos e linhas de ruptura

O Afrocentrismo surge num clima político e cultural bem identificável: as lutas dos afro-americanos a partir dos anos Sessenta até os anos Oitenta. Políticas de *Affirmative Action*, o fim da discriminação racial nos Estados Unidos, um novo espaço cultural e até académico para os afro-americanos (o primeiro PHD em Estudos Afro-americanos foi fundado em 1987 por Asante, na Temple University de Philadelphia) – essa nova atmosfera, enfim, representa a base para o surgimento do Afrocentrismo (SINORITA FIERRO, 2001).

O clima político também favoreceu, por contraste, a aceleração da constituição sistémica do Afrocentrismo. A governação de Reagan, durante os anos Oitenta, estava enfraquecendo significativamente o compromisso do governo americano com a redução das diferenças raciais nos Estados Unidos (WALKER, 2001). As classes médias e médio-bai-

xas afro-americanas sentiram-se desprotegidas do ponto de vista político relativamente aos seus direitos e oportunidades. Assim sendo, uma nova vaga de “comunitarismo”, em oposição ao exacerbado liberalismo imposto por Reagan, penetrou nas consciências dos afro-americanos: nada de melhor, portanto, do que aderir ao Afrocentrismo, que garantia ao mesmo tempo dignidade histórico-cultural e um futuro centrado naquelas raízes tradicionais já largamente esquecidas, mas que, nesta altura, podiam funcionar de catalisadores duma nova e mais sólida identidade coletiva (WALKER, 2001).

Este clima político hostil e, paradoxalmente, favorável à afirmação do Afrocentrismo entre os afro-americanos encontra significativos antecedentes a partir dos anos Setenta. Segundo Howe, o Afrocentrismo contemporâneo originou-se, nos finais dos anos Sessenta, por causa duma cissão (1968) no interior da African Studies Association (ASA), organização composta maioritariamente por indivíduos brancos; nesta altura, John Clarke toma a iniciativa de fundar a African Heritage Studies Association (AHSA), formada inteiramente por negros. Um dos objetivos da nova associação era de reconstruir história e cultura africanas, de acordo com uma perspetiva afrocêntrica (HOWE, 1998, p. 60).

O primeiro a usar a expressão “Afrocentrismo” foi provavelmente John Clarke, em 1972 (CLARKE, 1972). A nova ideia de história que ele trazia despertou logo fortes questionamentos. A história universal devia ser completamente reescrita, com base no direito dos africanos e afro-americanos de terem um papel ativo e de primeiro plano na edificação da modernidade. A mesma preocupação era partilhada por Anta Diop e o seu jovem discípulo Obenga, os quais estavam trabalhando sobre o mesmo assunto.

As linhas investigativas dos afrocentristas não coincidiam necessariamente com as de historiadores africanos que também sentiam a exigência de escrever a história do seu continente. Com o fim ou quase da descolonização, já não era politicamente correto que a África continuasse a não ser sujeito ativo da história. Estes conceitos foram muito bem enucleados pelo Diretor-Geral da UNESCO, Amadou Mahtar M’Bow, no seu *Prefácio* ao primeiro volume da *General History of Africa*, organizado por Ki-Zerbo. “For a long time – ele escreve (M’BOW, 1981, p. XVII) –, all kinds of myth and prejudices concealed the true history of Africa from the world at large”. Agora já estava na altura de preencher este vazio, procurando conciliar a nova exigência política e cultural de a África ter uma sua própria história com a de usar uma metodologia de investigação aceite e cientificamente incontestável. É disso que M’Bow fala na segunda parte do seu *Prefácio*, explicando detalhadamente as fases de recolha das informações, quer mediante fontes orais, quer escritas, que começou em 1965 e concluiu-se em 1981, com a publicação do primeiro volume da história geral do continente.

Como é que os expoentes do Afrocentrismo, a partir de Anta Diop, colocaram-se diante desta monumental obra intelectual?

Sucintamente, é possível dizer que eles opuseram-se quer à metodologia, quer a boa parte das conclusões a que os historiadores que trabalharam sob a égide da UNESCO che-

garam. A ocasião para que o dissenso se manifestasse de forma aberta foi o simpósio internacional do Cairo em 1974, que visava fazer com que os historiadores africanos conseguissem uma visão comum quanto à escrita da sua própria história. Não se tratava da primeira tentativa: outros dois eventos tinham sido realizados em Paris (1969) e em Adis-Abeba (1970), com a finalidade de identificar metodologias certas para reescrever (ou escrever de raiz, se for o caso), a história do continente. Ki-Zerbo coordenou este enorme esforço. Na sua *General Introduction* ao primeiro volume, Ki-Zerbo realça a importância das fontes, a procura de documentos escritos assim como de testemunhas orais que pudessem comprovar o caminho do continente africano no seio daquilo mais geral da humanidade (KI-ZERBO, 1981, p. IX). Em termos metodológicos, ele revela uma minuciosa atenção para com os instrumentos usados para provar as conclusões a que esta imensa obra chegou. Assim escreve a este propósito: “The well-tested methodology [...] need not differ fundamentally from that used everywhere else” (KI-ZERBO, 1981, p. 1). Se o objetivo de fundo é iluminar as trevas duma história africana demasiado influenciada pela experiência colonial, da escravatura e pela construção de estereótipos racistas, a metodologia usada não podia fugir a universalmente reconhecida no seio da comunidade científica internacional. Ao falar do Egito, por exemplo, Ki-Zerbo destaca que se tratou, provavelmente, de uma das mais brilhantes civilizações da antiguidade, mas fora de qualquer dogmatismo ou ideologismo que, pelo contrário, distinguiram o posicionamento de Anta Diop desde esta altura.

No Simpósio do Cairo Anta Diop e Obenga confrontam-se com o relator da tese maioritária, Jean Vercoutter, sobre vários assuntos. O mais significativo, para os efeitos deste artigo, é a questão metodológica. Vercoutter tinha proposto uma hierarquia através da qual atribuir importância às várias fontes utilizadas e utilizáveis: em primeiro lugar, as da antropologia física, seguidas pelos documentos iconográficos, pelas evidências linguísticas e finalmente pelas relações etnológicas. Obenga opôs-se a esta hierarquização, propondo uma reviravolta completa e colocando como fonte principal as ligações linguísticas entre os vários idiomas africanos, chamando em causa as então recentes descobertas neste âmbito de De Saussure (UNESCO, 1978). A atenção de Anta Diop e Obenga não estava direcionada na procura de afinidades físicas e culturais dentro do continente africano: a sua concentração estava completamente virada na definição da raça (cor da pele) dos Egípcios. Foi a partir deste objetivo que os dois investigadores propuseram uma alteração radical na hierarquia e no uso das fontes históricas, que o simpósio não aceitou, registando apenas o dissenso entre as partes. Entretanto, se esta revolução metodológica não foi aceite pelos historiadores que estavam escrevendo a história da África, ela cruzou-se e tornou-se referência incontornável pelos movimentos afro-americanos que tinham a mesma perspetiva que Anta Diop e Obenga tinham manifestado no Cairo: submeter as fontes históricas a um preciso objetivo ideológico e político.

Era agora possível garantir bases históricas ao aparato conceitual que o Afrocentrismo estava edificando.

A supramencionada “incursão” afrocêntrica de Clarke em 1972 não restou isolada. Outros autores estavam desbravando o terreno para que uma reflexão mais sistemática se pudesse afirmar, como sustenta Gray (GRAY, 2001, p. 19-22). Em 1975, o escritor nigeriano Chinweizu contrapõe à “excentricidade” em que a cultura africana encontrava-se a “afrocentricidade” a que deveria aspirar (CHINWEIZU, 1975). Finalmente, em 1978 Morrison, apesar de não usar de forma explícita o termo “Afrocentrismo” ou um seu derivado, evidencia a necessidade de os negros terem “indigenous instrumentalities” e um “critical and constructive thought”, que deviam levar ao *Black Enlightenment* (MORRISON, II, 1978, p. 219-220).

O Afrocentrismo, pelo menos na intenção do seu fundador e dos seus adeptos, acata a herança de alguns dos “clássicos” do pensamento africano e afro-americano, tais como Du Bois, Marcus Garvey, Booker T. Washington, Malcom X e outros, usa as bases históricas, filosóficas e linguísticas derivantes dos estudos de Anta Diop e Obenga, e constrói um verdadeiro sistema multifacetado, em que ideologia, ciência, pensamento teórico, ideia do futuro, identidade coletiva formam um poderoso conjunto capaz de comunicar as etapas do resgate africano e afro-americano (“Njia”, o caminho) em contraposição ao imperialismo cultural e mental eurocêntrico. Asante, portanto, pretende responder “à histórica opressão dos Afro-Americanos”, reconstruindo “a identidade africana do povo Africano” (SENTWALI BAKARI, 1997, p. 2). Como ficou claro desde a obra inaugural da corrente, o conceito de “povo africano” torna-se central (ASANTE, 1980). Os três eixos fundamentais são os seguintes: uma história única, um estilo cognitivo único, uma origem e características comuns das línguas africanas (BANGURA, 2012, p. 117).

O Afrocentrismo assim concebido propõe-se de determinar uma nova narrativa, valorizando o polo afrocêntrico, em que “tudo o mais é secundário” (DE MORAES FARIAS, 2003, p. 337). Posicionamentos ainda mais críticos defendem que o Afrocentrismo “is not a purely intellectual movement, it is a secular religion or [...] a utopia” (MOSES, 1998, p. 33). Ou que “Afrocentrism is Europeanism with a black face” (SHAVIT, 2001, p. 14).

É neste quadro em que a ideologia e as razões da construção duma nova identidade coletiva “black” prevalecem no uso das fontes históricas. Nos próximos pontos iremos analisar esta constante tensão, em que o uso da história oscila entre quem (os afrocentristas) pretende demonstrar um teorema preconcebido de superioridade duma raça em comparação com todas as outras (a negra) e quem (os seus críticos) aponta mais para a credibilidade da narrativa histórica, sem olhar muito pelos aspetos ideológicos.

Os pontos a seguir examinarão: 1. O uso histórico das fontes filosóficas por parte do Afrocentrismo e as críticas recebidas; 2. A origem dos Egípcios, a partir da ideia da “falsificação da história” proposta pela primeira vez por Anta Diop, com as relativas críticas; 3. A ideia do Egito como civilização “negra” e a contestação das fontes usadas por parte de vários críticos; 4. A ideia da influência dos Egípcios para com o “povo africano”, quer no continente quer na diáspora, que leva à teoria do “unanimismo” da cultura africana, com as relativas observações críticas (HOWE, 1998, p. 2).

2. O uso histórico das fontes filosóficas

O Afrocentrismo proposto por Asante é “Egítocêntrico”: com efeito, Asante atribui à civilização egípcia – consoante uma abordagem hipotético-dedutiva – a origem de grande parte do saber humano, da filosofia à religião, da ciência à ética, mediante um processo de “difusionismo”, primeiro de tipo demográfico, depois e conseqüentemente de caráter cultural.

Asante, na esteira de Anta Diop e Obenga, constrói o novo sistema afrocêntrico procurando demonstrar as ligações filosóficas e científicas entre Egito e Grécia, segundo um fluxo unidirecional do primeiro para a segunda.

É deste tipo de fontes que se tratará neste ponto.

Os âmbitos de conhecimento em que os Egípcios teriam exercido uma influência direta sobre os Gregos e, portanto, a inteira civilização ocidental, seriam praticamente todos. O texto que mais diz respeito a esta questão foi escrito por Obenga em 1990, e representa a mais completa análise de cunho afrocêntrico em volta das possíveis influências do pensamento egípcio na cultura grega (OBENGA, 1990).

Quais os argumentos que Obenga primeiro, Asante depois, trazem para corroborar esta ideia do “legado roubado”, por usar uma expressão de George James (1954)? Em primeiro lugar, o postulado de partida é que os Africanos seriam os fundadores, difusores e líderes de todas as culturas humanas (SHAVIT, 2001, p. VIII). Segundo: a civilização egípcia é usada como instrumento dos conceitos filosóficos, ideológicos e científicos relevantes para o Afrocentrismo.

Em termos filosóficos, as argumentações em prol desta construção teórica assentam em dois momentos: o primeiro diz respeito a alguns conceitos supostamente presentes quer no pensamento grego quer no egípcio; o segundo a uma influência direta dos ensinamentos egípcios junto a filósofos gregos, acima de tudo Sócrates e Platão.

O sucinto quadro do suposto “legado” egípcio que os Gregos herdaram é o seguinte: na filosofia teórica o conceito de “Noun”, o princípio unificador, o “elemento primordial”, a “água abismal” foi formulado pelos Egípcios. Tal princípio antecede o nascimento dos faraós e da própria matéria; é comparado por Obenga à razão espermática dos Estoicos e também aproxima-se às primeiras elaborações dos “naturalistas” gregos, tais como Tales (BUSSOTTI, 2010, p. 139). A ideia de um mundo construído mediante uma concepção mecanicista, consoante “um conjunto arquitetônico impressionante” (OBENGA, 1990, p. 36), remonta também aos Egípcios. Este princípio holístico e harmonioso estaria na base de todas as culturas africanas e foi transmitido aos Gregos. O demiurgo platônico, por exemplo, arquiteto mais que criador do cosmos, teria muitos elementos em comum com a concepção egípcia.

Em âmbito ético, a influência dos Egípcios e da sua sabedoria, sentido de equilíbrio e

justiça seria também evidente, de acordo com os afrocentristas. Aqui, a base da primazia africana deveria ser procurada nos próprios estudos elaborados por Anta Diop: o historiador senegalês tinha teorizado que o tipo nilótico-africano possui uma superioridade ética devido ao clima mais favorável em que se encontra a viver, ao passo que nas estepes da Eurásia condições climáticas inóspitas deram origem a uma humanidade violenta, guerreira e com propensão à guerra e à invasão dos outros povos (DIOP, 1974). Além disso, Anta Diop acrescenta outro elemento relevante: o fato de os Africanos terem sido vítimas do colonialismo e da escravatura lhes confere automaticamente uma autoridade moral superior aos que esses atos praticaram durante séculos, ou seja, os Europeus. Entretanto, esta inferência é duramente contestada: como explicar, por exemplo, as contínuas e sangrentas guerras intestinas africanas pós-coloniais (MOSES, 1998), ou a participação ativa dos Africanos no comércio de escravos (WALKER, 2001)? Finalmente, a tremenda hierarquização da sociedade em princípio modelo da africanidade, o Egito, definida de patrimonial, esclavagista e fortemente concentrada nas mãos do faraó, representa também um elemento de séria dúvida acerca das capacidades desta mesma sociedade constituir uma fonte de inspiração pela convivência harmoniosa de toda a humanidade (WALKER, 2001).

Na narração afrocêntrica, o iniciador reconhecido da reflexão em volta da ética é Imhotep (cerca de 2700 a.C.), apelidado de "Deus dos escribas", devido à fluidez das suas máximas. Foi ele que contribuiu bastante à formulação dos princípios fundamentais da ética egípcia que – como realça Asante – devem ser procurados nas "maneiras boas e apropriadas, paz e justiça ultrapassando o caos e a desordem" (ASANTE, 2000, p. 39). O vizir Ptahhotep (cerca de 2300 a.C.) é que completou a obra de Imhotep, sendo ele considerado como o primeiro, verdadeiro filósofo da humanidade. O Maât, que é ordem, equilíbrio, verdade, pilar da ética egípcia, é patente, de acordo com Asante, no livro bíblico dos *Provérbios*, e também no Livro II das *Leis* de Platão, e desemboca – na sua vertente política – na necessidade de governar com clemência e de acordo com as leis universais que ordenam o mundo da natureza. Este conceito peculiar da filosofia egípcia teria passado para duas outras culturas, tanto a cristã como a grega, segundo o princípio do difusionismo.

Mesmo na esfera religiosa, a superioridade africana manifestar-se-ia tendo o Egito como base do monoteísmo. Moisés é africano, e a sua língua (o hebraico) tem também origem africana, por não falar dos costumes que ele transmitiu ao povo judeu, tais como a circuncisão masculina, o tribalismo, a poligamia (NJAMI-NWADI, 1993). Em relação ao Cristianismo, os afrocentristas defendem a origem africana dele: isso é devido, por um lado, a motivos "indiretos" (por causa da sua origem judaica), por outro a motivos "diretos", por exemplo o facto de Jesus ter vivido, ao longo dos seus primeiros cinco anos de vida, no Egito; além disso, vários dos fundadores do pensamento cristão são africanos e considerados negros, tais como S. Cipriano e Agostinho de Hipona, enquanto outros foram eleitos Papas, como é o caso de S. Vitor I, Melchiades e Gelásio I. Várias igrejas "black" têm-se apoderado dessas argumentações, tornando-as verdadeiros dogmas e objetos de culto (OFFICE OF BLACK CATHOLICS – ARCHDIOCESE OF WASHINGTON, 2014).

No domínio da ciência, os Egípcios teriam formulado as regras básicas quer da aritmética, quer da geometria, descoberto as leis de funcionamento do universo, propondo uma teoria heliocêntrica, ao passo que na medicina já tinham uma ideia clara da circulação sanguínea no corpo humano e do aparato cardiovascular (OBENGA, 1990).

Quanto aos filósofos na sua singularidade, poucos exemplos servem para mostrar a lógica que orienta toda a abordagem afrocêntrica, começando pelo trabalho de George James. Segundo este autor, Sócrates era negro e foi o único intelectual grego realmente formado pelos sacerdotes egípcios, através da doutrina dos Mistérios. Por isso é que ele era considerado um Mestre, e um "Irmão iniciado", e por isso é que foi condenado, pois queria introduzir cultos egípcios em Atenas, contrários à religião local (JAMES, 1954, p. 29). Conceitos que ele divulgou, tais como o *Nous*, o conheça-te a ti mesmo, a imortalidade da alma, seriam de origem egípcia. Uma parte do pensamento afrocêntrico defende que Sócrates era negro. Depois da morte do seu mestre, Platão dirigiu-se ao Egito, onde viveu e estudou por cerca de 13 anos, tendo como seu guia o sacerdote Sechnuphis, em Heliópolis (COPPENS, 1999). Finalmente, Aristóteles tirou a maior parte dos seus conhecimentos e da sua doutrina da biblioteca de Alexandria, quando Alexandre Magno conquistou esta parte do Egito.

As provas de cunho filosófico que foram sucintamente apresentadas como demonstração das ligações entre Egito e Grécia sofreram duras críticas. Duma forma geral, a principal acusação é de os afrocentristas terem adotado o princípio do *post hoc ergo propter hoc* como base para deduzir a decisiva influência egípcia para com a filosofia grega. De maneira mais específica, as conclusões de James, Bernal e Obenga, que Asante usou como provas irrefutáveis para edificar o seu sistema têm a ver com: 1. A figura de Sócrates. Diferentemente daquilo que vários pensadores afrocêntricos pensam, não existem evidências para afirmar que Sócrates era negro. Como Mary Lefkowitz nota, as provas desta identidade africana de Sócrates são simples inferências: a primeira diz respeito à possibilidade de que um ateniense podia ter, naquela altura, antepassados (e origens) africanos. Entretanto, Sócrates era um cidadão com plenos direitos, fato que era sistematicamente negado aos não-cidadãos. Daqui pode-se deduzir facilmente que os seus pais e antepassados deviam ser atenienses; a segunda razão que faz optar para uma identidade não africana de Sócrates é que nenhum comentador da época assinala esta característica que, se verdadeira, não podia ter deixado de ser notada (LEFKOWITZ, 1997); 2. A influência egípcia no pensamento platónico e aristotélico. Não existe prova nenhuma de que Platão tenha passado um longo tempo em Egito para estudar. Se é verdade que, nalguns dos seus Diálogos, ele faz referências ao Egito, fá-lo revelando um conhecimento bastante superficial, de alguém que reporta informações ouvidas com pessoas que lá foram e relataram. Fontes que se debruçam sobre a vida e obra de Platão confirmariam a teoria da ausência de influência, no seu pensamento, do Egito: por exemplo, Clemente Alexandrino afirma que Platão estudou no Egito com Hermes Trismegisto, personagem mítico, suposto pai do hermetismo. Esta corrente filosófica encontraria a sua origem no I século a.C., com base nos ensinamentos do

próprio Platão, Aristóteles, os estóicos e outras correntes filosóficas. Uma tal circunstância demonstraria, mais uma vez, que as fontes antigas são altamente desconfiáveis e que, portanto, os afrocentristas, como qualquer outro estudioso, não poderiam equipará-las a fontes históricas fidedignas (LEFKOWITZ, 1997). Quanto a Aristóteles, aquilo que configura-se como um explícito roubo e plágio em detrimento da cultura kemética foi perpetrado supostamente na biblioteca de Alexandria. Porém, esta só foi construída e apetrechada depois da morte do estagirita. Aliás, foi exatamente Aristóteles que sugeriu a Tolomeu I a ideia de fundar em Alexandria (cidade erguida de raiz por Alexandre Magno no ano de 332 a.C.) a maior biblioteca da antiguidade. Entretanto, esta foi constituída provavelmente em 305 a.C., quando Aristóteles já tinha falecido, em Calcídea, Eubeia, em 322 a.C. Ele, portanto, não pôde usar textos egípcios daquela biblioteca para formular as suas teorias. Assim sendo, uma das principais hipóteses do legado roubado cai estrondosamente; 3. Quanto ao início da ciência no Egito, as críticas levantadas foram de dupla natureza: por um lado, muitos historiadores do pensamento científico, direta ou indiretamente, desvalorizam o início africano da metodologia científica, uma vez que só com os Gregos é que se formaram aqueles novos paradigmas, capazes de autonomizar a ciência da religião e do mito, baseando o novo saber na observação e nas leis da natureza, eliminando qualquer forma de dogmatismo a este propósito (LLOYD, 1970; RIHLL, 1999). A segunda crítica, mais diretamente relacionada com o debate sobre o afrocentrismo, assinala que os Egípcios não viviam isolados do contato com outras civilizações e que, ainda mais, eles aprenderam muita parte da sua arquitetura e sistema de irrigação dos Sumérios, desmentindo assim o “mito das origens” enfatizado pelos afrocentristas (WALKER, 2001). A esta teoria os afrocentristas respondem afirmando que a primazia egípcia na ciência seria incontestável, pois os Mesopotâmicos só teriam desenvolvido conhecimentos equiparáveis a “des comptes des comerçants” (DIAGNE, 1997, p. 62).

3. A origem dos Egípcios e o mito da unidade cultural africana

Uma das questões básicas que interessaram, desde a sua fundação, o Afrocentrismo foi a origem dos Egípcios. Trata-se de um tema de notável relevância, pois é utilizado pelos afrocentristas no sentido de demonstrar as raízes africanas deste povo, descartando hipóteses diferentes, tais como a duma origem asiática ou mediterrânica ou mista, que não iriam permitir a formulação dum Egito como referência central da unidade cultural africana.

Quem se debruça mais sobre este assunto é Anta Diop, partindo da exigência ideológica de encontrar um povo capaz de resumir as principais características da tradição cultural africana. Este povo só podia ser o egípcio.

Entre as várias hipóteses que circulavam sobre a sua origem, ainda nos anos Sessenta e Setenta circulava a de tipo “hamítico”, defendida por Coon (COON, 1954; 1962). A ela Anta Diop procurou replicar duma forma definitiva, nem sempre conseguindo.

Anta Diop analisa as várias hipóteses relativas à origem dos antigos Egípcios: ele con-

sidera a origem local, subdividida entre Baixo e Alto Egito, e a origem asiática. No primeiro caso, a teoria que insiste na “preponderância do Delta” (DIOP, 1974, p. 85), defendida por exemplo por Alexandre Moret, enfatiza a característica branca dos nativos. Entretanto, Anta Diop sublinha que evidências arqueológicas demonstrariam que foi a partir do Alto Egito que primeiras formas de civilização começaram a formar-se, dando exemplos de Tasian, Badarian, Amratian (esta última cerca de 6.500 a.C.). No Delta (Baixo Egito) tais formas demoraram aparecer. Além disso, como prova indireta Anta Diop traz o fato de os Egípcios nunca terem sido uma grande potência marítima, e que eles chamassem o mar de “secreção contaminada”, segundo quanto escrito por Plutarco (DIOP, 1974, p. 98). Isso significaria que uma origem desta civilização a partir do Delta seria impossível.

A hipótese da origem asiática é também desmontada por Anta Diop. A maior prova para descartar esta ideia é de tipo indireto: uma qualquer origem externa da civilização egípcia pressuporia a existência de uma outra anterior e mais desenvolvida, capaz de colonizar o território egípcio. Circunstância que, mesmo de acordo com estudos de egiptólogos de renome, não se tem verificado (MORET; DAVY, 1970, p. 132-133).

O passo a seguir, que irá constituir a base da edificação do paradigma afrocêntrico de Asante, é constituído pela prova que a egípcia era uma civilização não só originária do Alto Egito, mas sobretudo negra. Aqui é que o uso das fontes históricas torna-se em larga parte problemático. Iremos tratar disso no ponto a seguir. Por enquanto, vamos ver algumas das críticas a que a teoria de Anta Diop sobre a origem egípcia trouxe.

O mito do Egito como berço da humanidade e da unidade cultural africana foi uma construção largamente elaborada por correntes e autores que tinham interesse para que esta teoria se afirmasse no cenário internacional, muito antes da intervenção do Afrocen-trismo. Importantes pensadores maçônicos aproveitaram este “misterioso” Egito para fazer disso uma das bases do seu pensamento e das suas práticas.

Em 1859 – recorda Howe – John Taylor defendera a ideia dum Egito “secreto”, a partir da origem divina das pirâmides; mas é sobretudo a partir de Piazza Smith que esta ideia fortalece-se. Assim escreve Howe, citando uma passagem dum livro de Churchward de 1920 e parafraseando o pensamento dos maçônicos egitocêntricos: “A África era o ponto originário da humanidade para todo o conhecimento e todas as civilizações. O Egito ensinou aos Gregos, Romanos, Hebreus e a todos os outros aquilo que conheciam; na verdade, eles podiam apenas degenerar da perfeição das formas Faraônicas” (HOWE, 1998, p. 68). Mesmo dois pilares do pensamento afro-americano, tais como William Trotter e Booker T. Washington acabaram aderindo à Prince Hall Grand Lodge de Boston, tornando-se, desta forma, um elo de ligação direto entre Egito misterioso dos maçônicos e do pensamento africano (e depois afrocêntrico).

Dessa forma, o “mito” do Egito misterioso estava feito: os afrocen-tristas apenas o encaixaram no seio das suas teorias, conseguindo assim chamar em causa uma tradição bem consolidada. Diretamente ligado como este “mito” é o outro, o da superioridade da

raça negra, que encontra no Egito a sua manifestaça3o suprema. O mito do “Rastafari”, por exemplo, defende que os primeiros et3opes desceram para o Egito, e daqui para Gr3cia e Roma, influenciando desta forma a cultura europeia e garantindo a unidade “negra” daquela africana. Marcus Garvey (primeiro her3i da Jamaica) 3 quem sustentou essas ideias, de acordo com uma teoria determin3stica das raças, em que a 3frica 3 que guiou o mundo, mas depois perdeu aquela primazia que agora est3 em condiç3es de recuperar.

4. O Egito, uma civilizaça3o “negra”?

Uma vez demonstrada a origem end3gena dos Eg3pcios, os afrocentristas introduzem a quest3o da raça desta civilizaça3o.

A “quest3o r3cica” 3 assunto eminentemente moderno: os antigos n3o reparavam muito nisso, conseqüentemente fontes cr3d3veis acerca deste assunto escasseiam. Os historiadores contempor3neos foram de certa forma forçados a confrontarem-se com este aspecto levantado pelos afrocentristas, lendo com olhos modernos um assunto que, na altura, certamente tinha uma resson3ncia secund3ria. Daqui, o recurso a fontes variegadas e, em muitos casos, de dif3cil interpretaça3o, as quais n3o podem levar a uma conclus3o definitiva.

Os 3mbitos em que o Afrocentrismo procura trazer provas da natureza negra da civilizaça3o africana s3o os seguintes: fatores “ideol3gicos” (a suposta “falsificaça3o da hist3ria” ao longo do s3culo XIX), arte, fontes hist3rico-liter3rias greco-romanas, elementos culturais gerais, elementos lingu3sticos, antropologia f3sica. Como 3 vis3vel, a hierarquia das fontes com que o Afrocentrismo tenta demonstrar os seus teoremas 3 a mesma que Anta Diop tinha proposto no Simp3sio do Cairo, em contraposiça3o ao grupo de historiadores africanos liderados por Ki-Zerbo: uma hierarquia em que provas supostamente mais consistentes (as derivantes da antropologia f3sica) est3o em segundo plano se comparadas com outras, de natureza mais “cultural” e, portanto, mais facilmente manipul3veis e interpret3veis.

4.1. Os fatores ideol3gicos e a falsificaça3o da hist3ria

Em termos explicitamente ideol3gicos, a argumentaça3o mais convincente que Anta Diop traz (e que o moderno Afrocentrismo valoriza) tem a ver com a “falsificaça3o da hist3ria” levada a cabo ao longo do s3culo XIX, aquando dos relevantes descobrimentos, por parte de Champollion, da grandeza da civilizaça3o eg3pcia. Anta Diop denuncia uma verdadeira invers3o das evid3ncias que Champollion tinha encontrado, por parte do seu irm3o mais novo, Champollion-Figeac, atrav3s de uma s3rie de cartas publicadas em 1833. Se as descobertas de Champollion obrigaram os outros historiadores a admitir que a eg3pcia era “a mais antiga civilizaça3o que engendrou todas as outras” (DIOP, 1974, p. 45), o imperialismo europeu moderno n3o podia aceitar que uma tal civilizaça3o fosse negra. Foi a partir dessas exig3ncias de tipo puramente pol3tico e colonial, defende Anta Diop, que começou a falsificaça3o da hist3ria. Primeiro, ele considera o coment3rio de Champollion ao baixo-

-relevo de Sesostri I (XVI século a.C.), em que figuram as raças humanas conhecidas pelos Egípcios. No longo trecho que Anta Diop cita, Champollion afirma que Egípcios e Africanos são representados à mesma maneira, e claramente distintos em relação aos Nampu (Asiáticos) e Tamhou (Europeus). Conclusão: os Egípcios eram negros, apesar de serem representados com uma cor avermelhada, devido a motivos simbólicos (DIOP, 1974, p. 48).

Champollion-Figeac começou a alterar significativamente as descobertas do irmão: ele afirma que a cor escura da pele e os cabelos lanudos não são elementos suficientes para reconhecer que os Egípcios eram pretos (DIOP, 1974, p. 51), concluindo que eram brancos. Neste caso também, as fontes que são evocadas parecem muito frágeis: as figuras humanas representadas nos monumentos egípcios e muitas múmias encontradas confirmariam esta hipótese.

A operação levada a cabo por Anta Diop para demonstrar a ideia duma falsificação da história contra os interesses africanos não se limita à consideração do caso-Champollion. Se este foi o início, houve muitos outros autores que continuaram, sistematizando-a, a obra de ocultamento das supostas, incômodas verdades que o arqueólogo francês tinha descoberto. Não foi difícil encontrar ilustres antecedentes, no panorama dos estudos históricos, que tinham procurado valorizar o papel da África e dos Africanos na modernidade. Exigências políticas e culturais tinham imposto o obívio destas posições, que foram quase totalmente caladas (SHAVIT, 2000). É o caso dos textos de Volney (VOLNEY, 1796, 1787), que defendeu, admirado, que foi da raça dos negros que os Europeus aprenderam a arte e a ciência. Admiração que ficou sepultada graças à sistemática negação que desta hipótese fizeram os apologistas hegelianos da história universal (SANDERS, 1969), com textos da dúvida ou nula reputação científica, como os de Morton sobre os crânios americanos e egípcios, que levou a concluir que estes últimos só podiam ter havido uma origem caucásica (MORTON, 1839, 1844).

A nova vaga de escritos que visavam defender o papel dos Africanos na história universal originou-se do pensamento abolicionista americano. Textos de autores como Everett, Easton, Blyden, Armisted, um pouco mais tarde Frobenius, começaram a pôr o problema histórico africano de forma mais sistemática, embora se tratasse ainda de meras especulações, pseudocientíficas e fantásticas, ideologicamente e politicamente motivadas mas cientificamente muito fracas (SHAVIT, 2001, p. 8).

Anta Diop teve a força e a ousadia de recuperar estas tradições, basicamente de cunho afro-americano, transformando-as numa mais sistemática tentativa de hegemonia cultural negra de dimensão mundial. A história tornou-se um "faith", uma promessa de redenção (SHAVIT, 2001, p. 6), que precisava de fontes mais fidedignas para corroborar as suas teorias. Foi esta a tarefa que deram-se Anta Diop e Obenga numa primeira fase, Asante num segundo tempo, construindo um edifício também fortemente ideológico e extremamente carente do ponto de vista das fontes históricas.

A operação intelectual e cultural que os afrocentristas procuraram levar a cabo denun-

ciando a “falsifica73o da hist3ria” foi neste sentido significativa, e ningu3m pode desconhecer o valor te3rico de voltar a p3r na mesa da discuss3o filos3fica a quest3o da hegemonia do Ocidente e do posicionamento da 3frica no seio da civiliza73o mundial. Entretanto, como ver-se-3 nos pontos que se seguem, as provas que eles trouxeram para corroborar o teorema da superioridade da civiliza73o eg3pcia e, portanto, africana, em rela73o a todas as outras s3o largamente inconsistentes.

4.2. As provas de tipo art3stico

As provas picturais representam as primeiras e talvez mais significativas evid3ncias trazidas pelo Afrocentrismo. O livro de Anta Diop est3 repleto de imagens de baixo-relevos, pinturas, monumentos que ele nem chega de comentar, mas que, do ponto de vista dele, s3o autoevidentes de como os Eg3pcios fossem um povo negro. Mas esta opini3o n3o 3 partilhada por muitos historiadores contempor3neos.

Nos seus autorretratos, os Eg3pcios estilizam constantemente as figuras: algumas delas t3m cabelos vermelhos, outras pretos. Os homens s3o geralmente mais escuros, as mulheres mais claras, e os escravos representados com pele escura.

Os afrocentristas – como vimos anteriormente – interpretam essas diferencia733es mediante uma leitura simb3lica: e a cor da pele (e dos cabelos) seria preta. Pelo contr3rio, os cr3ticos veem nisso a demonstra73o que a cor escura era menosprezada pelos Eg3pcios, t3o que as suas mulheres eram pintadas com cores mais claras que os homens e, sobretudo, que os escravos sempre levam uma cor muito escura. Esta 3ltima circunst3ncia sugere que eles possam ter sido N3bios, habitantes da regi3o a Sul do Egito, e em rela73o ao qual os Eg3pcios tiveram uma postura geralmente de superioridade, pois quase sempre foram seus inimigos e, portanto, muitos deles foram presos e reduzidos 3 condi73o de escravatura. 3, portanto, altamente prov3vel que eles fossem de fato, mais escuros, associando esta cor ao desprezo para os inimigos. Nos raros momentos em que os N3bios aliaram-se aos Eg3pcios, as representa733es picturais t3m mudado, tornando a cor mais clara e aproximando-a a dos Eg3pcios: isso daria a ideia de que, nessas alturas, se quisesse representar os dois povos como sendo o mesmo povo, sem distin733es f3sicas e culturais (ADAMS, 1977). No sentido geral, a arte eg3pcia tinha a tend3ncia “de representar o Egito como completamente isolado e superior a todos os seus vizinhos Africanos e de desenhar as terras do sul – Yam, Kush, Punt – como meros recursos de tributos ex3ticos ou o alvo de conquista” (VAN WYK SMITH, 2001, p. 126). A arte eg3pcia mostraria uma tend3ncia claramente hegem3nica por parte da elite local, raz3o pela qual n3o pode ser considerada de realista, expressando – duma forma estilizada – o ponto de vista das classes dominantes (WALKER, 2001).

No seio desta disputa, uma s3rie de representa733es picturais acabou desempenhando um papel decisivo de divisor das 3guas: se trata das pinturas das tumbas de Rams3s III e Seti I, usadas por Anta Diop para comprovar a unidade r3cica e cultural (mediante a an3lise do vestu3rio) entre Eg3pcios e N3bios (DE MORAIS FARIAS, 2003, p. 334). Anta Diop – destaca

Frank Yurco (YURCO, 1996) – baseou-se em cópias feitas por Karl Richard Lepsius em 1840, que depois revelaram-se serem incorretas. Yurco examina as fotos publicadas por Erik Hornung, que demonstrariam uma clara distinção da cor da pele e do vestuário entre Egípcios e Núbios. Portanto, é incorreto identificar os primeiros com os segundos; além disso, este constante foco na civilização egípcia faz com que os afrocentristas menosprezem uma grande civilização, esta sim, plenamente “negra”, a da Núbia, a Sul do Egito (SNOWDEN, 1970). Assim sendo, uma das principais evidências trazidas pelos investigadores afrocentristas seria desmentida, pondo em crise a inteira gama de provas históricas desta corrente.

4.3. As provas de tipo histórico-literário

As fontes literárias também revelam um elevado grau de ambiguidade e incerteza exegetica, pois os escritores egípcios não mencionam características ráticas, e, portanto, os afrocentristas só podem recorrer a fontes posteriores e indiretas, gregas e romanas.

Heródoto é o autor mais citado, seguido por Diodoro de Sicília e, entre os modernos, Gaston Maspero (SNOWDEN, 1970, p. 2). Anta Diop usa a própria Bíblia como fonte histórica (GENESIS X, 6-16).

Os críticos do Afrocentrismo defendem que Heródoto não pode ser considerado como um historiador credível, pois mistura constantemente narração literária e historiográfica: ele “deliberadamente inventou algumas das desinformações na sua narrativa” (LEFKOWITZ, 1997, p. 58).

O núcleo central das histórias narradas por Heródoto é representado pela guerra entre os Gregos e os Persianos. As outras civilizações que se encontram descritas têm um papel secundário, se comparadas com o evento principal abordado. Este discurso é válido também para os Egípcios, cujo tratamento constitui uma longa digressão de natureza etnográfica relativamente à temática central. O fato de a narração sobre eles ter ficado na versão definitiva das histórias justifica-se provavelmente com uma escolha do autor, que não quis se desfazer das *λόγος* sobre os povos “bárbaros” que ele tinha escrito antes de desenvolver aquela que depois tornou-se narração central (DE SANCTIS, s.d.).

Além disso, existem reservas gerais e específicas que muitos estudiosos têm observado acerca do trabalho de Heródoto enquanto historiador, que minam a sua credibilidade. Acima de tudo, as fontes que ele usa. A maioria são de tipo oral, consoante a sua propensão em privilegiar “the evidence of eyewitnesses” (HOW; WELLS, 1912, p. 22). Entretanto, este método torna-se inefetivo quando ele deve abordar civilizações longínquas no tempo ou no espaço se comparadas com a em que ele atua. Assim sendo, Heródoto é descrito como “ingênuo” quando narra usos, costumes e sobretudo eventos referentes a estas civilizações, a partir do Egito (HOW; WELLS, 1912, p. 28). Por exemplo, ele reporta erroneamente as medidas relativas à pirâmide de Keops, escrevendo que a câmara funerária dele estava cercada da água, o que é um falso absoluto. A cronologia inerente à sucessão dos faraós também

mostra evidentes inexactidões: Heródoto coloca Keops, da IV dinastia, depois de Ramsés III, da XX dinastia, e descreve uma expedição de Sesostri na Cólquida, próxima ao Mar Negro, de que não existe nenhuma evidência arqueológica. A sua tendência em usar quer a segunda pessoa, para se dirigir diretamente ao seu leitor, e ainda mais em dramatizar os eventos e as situações, sobretudo com referência ao Egito – provavelmente influenciado pela tradição homérica (PIPES, s.d.) – impõem de olhar para ele como historiador imparcial e atendível de forma muito cautelosa. A sua propensão demasiado teológica na conceção da história, o gosto para o maravilhoso, as graves falhas em identificar as reais causas dos eventos sem confundi-las com razões mais ocasionais confirmam todas as reservas sobre a sua postura de historiador (HOW; WELLS, 1912, p. 32).

Reparos parecidos devem ser feitos considerando a obra de Diodoro de Sicília, escritor grego do I século. Diodoro procura distinguir entre *fiction* e realidade histórica, mas usando fontes exclusivamente gregas, nunca egípcias: “Ele não utilizou documentos Egípcios nem consultou arquivos. Pelo contrário, ele baseou-se em testemunhas orais de informantes nativos”, que não podem ser considerados como atendíveis. Aqui, Martin Bernal defende, por exemplo, que o culto de Dioniso vem do de Osíris. Quais as provas? Mais uma vez, a fonte é Heródoto, que tira essa conclusão a partir do fato que nos dois cultos há um pénis levado por uma mulher ao longo do ritual. Ora, uma vez que a egípcia é uma civilização mais antiga que a grega, deduz-se que foi a segunda que “bebeu” da primeira. Troca-se aqui a sequencialidade temporal por uma relação de causa-efeito, o que pode ser, mas também pode não ser, faltando provas definitivas. Diodoro defende também que os heróis gregos teriam origem egípcia, inclusive Cadmo, Aegyptus, Danaus e outros. Uma análise afincada diz que Diodoro nunca levou a cabo pesquisas com uma rigorosa metodologia histórica, mas que ele “simplesmente reportou o que os sacerdotes egípcios referiram-lhe quando visitou aquele país durante as 180 Olimpíadas (60-56 B.C.)” (LEFKOWITZ, 1997, p. 20). Além disso, as deduções de Anta Diop fundamentam-se não tanto em fatos históricos, mas em mitos: o conto que Diodoro faz em volta de Danaus é um mito, que começa com a despedida de Io (bis-bis avô de Danaus) por parte de Zeus por causa do ciúme da sua esposa Hera, e termina com o regresso de Danaus e as suas 50 irmãs a Argo, cidade grega.

Uma tal postura coloca dúvidas sobre toda a sua obra (JOÃO, 2005).

4.4. As provas culturais

Este tipo de provas são ainda mais indiretas se comparadas com as de natureza artística e histórico-literária que acabámos de mencionar nos pontos anteriores. Se trata de provas que procuram estabelecer uma relação de tipo basicamente sincrónico entre as várias populações africanas contemporâneas, fazendo uma ligação diacrónica com os supostos hábitos dos antigos Egípcios.

O primeiro aspeto que Anta Diop evoca é o totemismo: ausente entre as populações brancas, seria típico das negras, entre as quais a egípcia. O segundo diz respeito à prática

da circuncisão, difusa entre os Egípcios desde os tempos pré-históricos. Citando os trabalhos de Griaule sobre os Dogon, Anta Diop defende que a única forma de circuncisão coerente com uma certa visão do universo e do cosmos é a dos Egípcios: de fato, ela tem de ser acompanhada pela excisão, segundo uma lógica em que é necessário retirar algo de feminino do homem e algo de masculino da mulher, para tornar claro o sexo do recém-nascido que, a partida, é de certa forma andrógino (DIOP, 1974, p. 136). Anta Diop levanta a hipótese que “Para que uma tal explicação da circuncisão seja válida, a androginia divina [...] deve ter existido também na sociedade egípcia” (DIOP, 1974, p. 137). O terceiro elemento é a *Kingship*; a “realeza” é típica dos povos africanos, inclusive dos Egípcios, principalmente numa prática específica: a condenação à morte do monarca uma vez que ele ultrapassa uma certa idade e, portanto, perde a saúde e, com ela, a sua força e energia que lhe permitem governar. Anta Diop observa que esta prática, que esconde uma visão vitalista do ser humano e em particular da essência da realeza, é presente no Egito assim como entre os Mbum da África Central, os Yorubas, Dagombas, Shamba, Igara, etc. (DIOP, 1974, p. 139). O quarto elemento é a cosmogonia. Anta Diop cita o clássico texto de Temples, *Filosofia Bantu*, escrito em 1959, para mostrar as similaridades impressionantes entre as concepções do cosmos dos Egípcios e da maioria das tribos africanas, inclusive as contemporâneas. Portanto, a base da filosofia egípcia deveria ser procurada numa mentalidade tipicamente africana (DIOP, 1974, p. 140). A composição social representa o quinto ponto: “A estratificação social da vida africana é precisamente a do Egito”, defende Anta Diop, enumerando as seguintes classes: camponeses, artesãos, sacerdotes, guerreiros e oficiais do governo, o rei (DIOP, 1974, p. 141). Finalmente, Asante procura demonstrar uma unidade espiritual e ética, além que cultural, entre os Africanos, a partir dos princípios fundamentais que regulamentavam a convivência no antigo Egito, e que teriam passados para o resto da África como marco comum a todo o continente (ASANTE, 2000).

O Egito era caracterizado por um mútuo respeito entre os indivíduos, o que implicava a recusa de qualquer forma de escravatura. Stephen Howe recorda, polemicamente: “Outro grande tema na fantasia histórica afrocêntrica deveria ser notado: a tendência a querer negar, contra todas as evidências, que a escravatura existia na África pré-colonial – ou insistir que, se existia, ela era um fenómeno marginal, de pequena escala e benigno” (HOWE, 1998, p. 149). Contrariamente a quanto afirmado pelos afrocentristas, a escravatura era prática fortemente presente no continente africano mesmo antes do colonialismo e da chegada dos Árabes: na área do Ghana, Mali, Segou e Songhay, os escravos representavam cerca de 30% da população; no Sudão Central e na cidade-estado de Hansa a percentagem oscilava entre 30 e 50%; nos reinos Fulani entre 30 e 66%, finalmente, na zona do Senegal, Gambia e Serra Leoa entre um mínimo de 30 até um máximo de 75% (PATTERSON, 1982, p. 354-356). A própria sociedade egípcia era certamente baseada na mão-de-obra escravagista, como recorda um investigador africano (APPIAH, 1992, p. 162), que define aquela filosofia como “folk-philosophy”. Portanto – conclui Appiah – ela “pressupõe uma sociedade fortemente hierárquica, baseada na escravatura e no fato de certas pessoas serem divinas, ao

passo que outras eram sem direitos. Isso não tem nada a ver com a democracia, igualdade, liberdade, direitos individuais, e com a distribuição da riqueza e do poder” (APPIAH, 1992, p. 207).

As provas de tipo cultural demonstram como dificultosa tenha sido a tentativa de demonstrar a unidade cultural africana com base nelas, e como a ideologia tenha jogado um papel fundamental na leitura que o Afrocentrismo tem feito a este propósito.

4.5. As provas linguísticas

De acordo com Anta Diop, seria fácil provar a profunda unidade entre a língua egípcia e as africanas, assim como difícil seria encontrar semelhanças entre o egípcio e os idiomas de origem indo-europeia e semita. O próprio Wolof, língua materna de Anta Diop, mostra evidentes similaridades com o egípcio antigo. Conclusão: se trata de grupos linguísticos com uma mesma origem e traços comuns até hoje evidentes.

Enquanto discípulo de Anta Diop, Obenga aprofundou a questão linguística africana, procurando dar bases mais sólidas daquelas que o seu mestre tinha oferecido. Obenga (1990) continua a postular a semelhança entre as várias línguas africanas com o antigo idioma egípcio, examinando essencialmente elementos práticos (a raiz de diversas palavras) e deduzindo uma unidade linguística geral no seio do continente africano. Entretanto, outras pesquisas de diferentes autores demonstrariam que o berço das línguas bantu não deve ser procurado no Vale do Nilo, mas sim na Nigéria e nos Camarões (VANSINA, 1990).

É muito provável que, no seio do continente africano, deva ter ocorrido uma diferenciação linguística, ao longo do tempo, que tem feito com que, na própria África (o continente mais rico do mundo, neste sentido, onde se concentra cerca de 30% do património linguístico atual), seja preciso falar de diferentes famílias linguísticas, rejeitando a ideia de uma unidade monolítica, assim como postulado pelos afrocentristas.

Sendo assim, os grupos até hoje identificados são os dois principais, o Nilo-Sahariano e o Nigero-Kordofano, mais o Afro-asiático e os Khoisan, falado na parte sul-ocidental do continente (FERRARI, 2011). Estudos ainda mais recentes, levados a cabo por Quentin Atkinson e reportados pela imprensa internacional, demonstrariam que a origem da linguagem estaria localizada na África sul-ocidental, de acordo com pesquisas levadas a cabo não tanto sobre as palavras, mas sim sobre os fonemas. Neste sentido, o “click” (ou seja, a presença, numa língua, de consoantes alusivas não pulmonares) é maximamente presente no continente africano (com mais de 100 fonemas), e vai diminuindo de acordo com a distância do “centro”: assim, na Oceânia só existem 13 click, e no inglês 45 (WADE, 2011).

Essas conclusões metem em dúvida não apenas a primazia do Egito neste importante âmbito, mas também o fato de a linguagem ter uma origem sim africana, mas não egípcia, destruindo a teoria da unidade linguística africana que, como acabámos de ver, está distinta em pelo menos quatro grandes agrupamentos. Fora disso, a teoria, formulada por Asante,

consoante a qual a experiência linguística afro-americana teria bases na linguagem africana seria simplesmente indemonstrável (HOWE, 1998, p. 235; SHAVIT, 2001, p. 26).

Finalmente, a respeito do assunto que aqui mais interessa, a suposta unidade linguística dos Africanos, pode-se concluir-se que não existe alguma conexão entre o egípcio ou as línguas faladas no Sudão, Eritreia e Etiópia com as do interior da África (SHAVIT, 2001, p. 26).

4.6. As provas da antropologia física

Como evidenciado anteriormente, as provas derivantes da antropologia física e da genética constituem as últimas, por ordem de importância, de acordo com a visão do Afrocentrismo. Porém, tais dados desmentem a origem africana e negra dos Egípcios. A análise dos crânios dos Egípcios diz que “Os antigos Egípcios não eram nem ‘negros’ nem ‘brancos’; eles eram Egípcios, uma população de origens na sua maioria indígenas e com um alto nível de continuidade ao longo do tempo” (HOWE, 1998, p. 131). Mesmo autores africanos (KEYTA, 2000) confirmam isso, usando as pinturas egípcias que chegaram até nós.

Outro argumento relevante usado pelos afrocentristas para demonstrar a suposta unidade racial e cultural do povo africano assenta nas evidências genéticas, patentes por exemplo através dos traços físicos exteriores majoritariamente visíveis (a partir da cor da pele). Tais provas também desmentiriam a tese afrocêntrica, chegando à conclusão que “tem uma diferença genética maior entre as antigas populações de caçadores e recolhedores da África Oriental e Meridional e as da ‘grande população Africana’ da África Ocidental que entre qualquer outro grupo humano presente na terra” (VAN WYK SMITH, 2001, p. 113). A suposta homogeneidade africana a partir do antigo Egito, portanto, seria inconsistente ou, na melhor das hipóteses, teria desaparecido “a um estágio muito remoto” (VAN WYK SMITH, 2001, p. 98).

Concluindo, não existem provas decisivas que demonstrem que a civilização egípcia era negra, aliás, embora na sua grande ambiguidade, as fontes confirmariam se-calar o contrário, ou seja, que, no mundo antigo havia uma distinção entre Egípcios e Africanos, assimilando os primeiros mais com o Oriente Próximo que com a África subsaariana, e que os próprios Egípcios representavam a si próprios como mais claros que os povos que viviam a Sul do Nilo.

5. A influência egípcia em África e na Europa: o “difusionismo” e as suas críticas

A adoção do difusionismo é uma consequência lógica do egitocentrismo teorizado pelo Afrocentrismo. O difusionismo permite aos teóricos afrocêntricos de responder a duas questões fulcrais: em primeiro lugar, comprovaria a influência da cultura egípcia em relação à grega e, portanto, ocidental; em segundo lugar, corroboraria a ideia de que as civilizações africanas contemporâneas teriam uma origem única, a partir do território

egípcio, donde os fluxos migratórios começaram. Existem pelo menos quatro modalidades através das quais o Afrocentrismo procura alcançar estes dois objetivos com base no difusionismo: invasão militar, transferências demográficas, trocas comerciais e presença de intelectuais gregos nas principais escolas egípcias.

Martin Bernal procura provar que houve uma influência direta e massiva dos Egípcios na cultura grega, mediante uma verdadeira invasão militar (BERNAL, 1987, p. 568). A ideia seria de que, no princípio do II^o milénio a.C., Senwosret I e III teriam feito campanhas militares entre Europa e Oriente Próximo, invadindo Anatólia, Bulgária e até Grécia. Nas alas mais radicais do movimento afrocentrista e rastafári há quem acredita que este grande rei egípcio tenha fundado Atenas (EWING, 2006). Esta antiga invasão constitui o primeiro elemento que comprovaria o contato direto e prolongado entre Egípcios e Gregos.

A segunda circunstância para explicar a influência egípcia e, portanto, negra em relação à cultura grega é dada das contínuas trocas comerciais entre os dois povos. Na verdade, os Egípcios sempre tiveram relações comerciais com os Gregos, primeiro com os Minóicos e os Miceneus e depois com os próprios habitantes das cidades-estados gregas, a partir do VIII^o século a.C. (PFEIFFER, 2013). Estes contatos favoreceram, de acordo com o pensamento afrocêntrico, mais profundas ligações culturais, das quais os Gregos acabaram apoderando-se. As evidências históricas até hoje disponíveis – além das supramencionadas provas arqueológicas – parecem fortalecer os críticos do Afrocentrismo. Em âmbito comercial, os fluxos eram muito mais frequentes do Sul para o Norte do que vice-versa, apesar de as trocas terem sido muito escassas, em termos absolutos, até a introdução do camelo como meio de transporte, já em época cristã. Assim escreve Howe: “[...] tem muito pouca – ou mesmo nenhuma – base, na maioria do território africano, para defender a ideia – fundamental pela mitografia Afrocêntrica – que as sociedades historicamente conhecidas do continente afundem as suas origens em movimentos demográficos massivos e de longa distância, fora do Vale do Nilo” (HOWE, 1998, p. 147). Uma leitura cuidadosa das fontes disponíveis parece, portanto, desmentir a tese do difusionismo egitocêntrico.

A terceira modalidade de influência da cultura egípcia relativamente à grega diz respeito a filósofos gregos que supostamente teriam aprendido dos intelectuais e sacerdotes egípcios. Já foi dito, no ponto 2, que Sócrates, Platão e Aristóteles receberam muitos ensinamentos, por parte dos egípcios. Entretanto, Obenga procura trazer mais provas para corroborar este teorema: Tales, por exemplo, considerado como o primeiro filósofo grego, teria aprendido a matemática do seu mestre egípcio Neilkosenos, que inclusive lhe teria explicado o teorema que traz o seu próprio nome (OBENGA, 1989). Solão, um dos maiores sábios gregos, segundo Obenga fez uma viagem a Egito onde foi iniciado sobre os antigos ensinamentos da história, consoante as indicações de Platão (OBENGA, 1989). Pitágoras, o grande matemático de Samos, teve uma estadia no Egito de cerca de 25 anos (550-525 a. C.), e foi aqui que aprendeu as bases da ciência graças à qual depois tornou-se famoso. A fonte principal usada por Obenga para comprovar esta influência egípcia direta foi Heródo-

to. O mesmo vale para muitos outros filósofos gregos, tais como Anaxágoras e Demócrito, o qual viveu durante 5 anos em Egito (OBENGA, 1989).

Entretanto, as fontes que Obenga usa para corroborar estas influências egípcias em larga parte dos pensadores gregos são extremamente duvidosas: Platão, Heródoto e outras testemunhas posteriores não podem ser consideradas de historiadores fiéis, como temos destacado no ponto anterior (LEFKOWITZ, 1997).

A quarta modalidade de difusão da cultura egípcia está mais relacionada com o conceito de unidade africana: significativas mudanças populacionais teriam ocorrido a partir da África Oriental para o resto do continente: a primeira remontaria a cerca de 3 milhões de anos atrás, a segunda a cerca de 200.000. Pelo contrário, “a atual localização da maioria dos grupos étnicos na África Austral é o produto final de movimentos populacionais muito modernos (século XVIII) e de frequente violentos, consequência das incursões coloniais e da expansão Zulu” (HOWE, 1998, p. 147). As migrações que Anta Diop e Asante imaginam não teriam, portanto, suficiente sustento de tipo histórico. Howe defende também que o continente africano é conhecido por nunca ter havido um grande estado nacional central, mas sim “por ter havido muitas entidades políticas altamente descentralizadas, sem ter herdado uma autoridade política central formalmente constituída” (HOWE, 1998, p. 146). A tese do difusionismo leva os afrocentristas a cometer outros erros de tipo histórico, por exemplo formulando a hipótese da sequencialidade entre civilização nubiana e estado egípcio, enquanto é largamente comprovado que essas duas civilizações conviveram longamente no mesmo espaço temporal. Nenhuma fonte arqueológica corrobora a ideia dos afrocentristas.

Reflexões conclusivas

O complexo debate acima descrito constitui apenas uma pequena parte duma polémica que, como tentámos mostrar, é sobretudo ideológica e filosófica, muito mais do que histórica. Entretanto, a história e o uso das suas fontes revestem uma importância decisiva. Provavelmente tem razão Obenga, quando defende o seguinte, respondendo diretamente a Mary Lefkowitz: “É a filosofia hegeliana da história que está em causa” (OBENGA, 2001, p. 50). Ou seja, o ponto central do debate não é tanto o apuramento certo das fontes, para – a partir delas – construir paradigmas alternativos ao eurocêntrico, mas sim a contestação, a qualquer custo, da antiga visão hegeliana, que negava a possibilidade de história aos Africanos. E assim continua: “Rompendo o paradigma hegeliano, os pesquisadores africanos estão levando a cabo uma grande revolução intelectual, historiográfica e filosófica. Mary Lefkowitz advoga para retardar esta revolução e a Renascença Africana” (OBENGA, 2001, p. 51).

No princípio deste trabalho definimos a polémica entre os afrocentristas e os seus críticos como “diálogo entre surdos”: esta expressão encontra a sua justificação no fato – que temos procurado mostrar ao longo do texto – que os dois grupos de intelectuais que

estão em jogo realçam dimensões diferentes do saber. Os primeiros, a necessidade de os Africanos encontrarem finalmente um lugar privilegiado na história da humanidade e na consciência de puderem fundar um paradigma alternativo e mais satisfatório se comparado com o eurocêntrico, hoje em crise; os segundos, chamando a atenção para que isso seja feito, além de qualquer posicionamento ideológico, com bases cientificamente rigorosas. Para os primeiros este exercício tem uma importância relativa, para os segundos isso é que constitui o foco de qualquer forma de elaboração intelectual, seja ela filosófica, sociológica ou até ideológica.

Neste complexo jogo o posicionamento do historiador desempenha um papel fundamental: a análise atenciosa das fontes constitui provavelmente a única maneira para discernir a verdade do mito, a lenda do fato real, recordando constantemente que essas duas dimensões não são e não podem ser consideradas como sendo iguais e indistintas, embora possam ter aspetos que as relacionam. Como escreveu, nos anos Sessenta, um famoso historiador africano, a metodologia que deve acompanhar esta parte da história humana não deve ser diferente daquilo que se passa com outras áreas da mesma disciplina: “A história Africana não precisa de regras especiais, de ‘invenções’, de idealizações românticas, de pias ilusões. Aquilo que é necessário é o mesmo que é necessário para qualquer outro tipo de história, a verdade, da maneira tanto completa quanto ela pode ser razoavelmente determinada” (WILLIAMS, 1964, p. 6).

É justamente esta idealização – que incide na leitura das fontes – que faz com que os afrocentristas leiam o modelo social e filosófico egípcio sem destacar as zonas de sombra que tem: a partir da aceitação duma sociedade profundamente desigual e alicerçada na escravatura, suportada por uma ideologia que justifica esta ordem social.

Será que o Afrocentrismo, deixando por um instante de lado o problema do tratamento das fontes, que aqui foi abordado, tenciona mesmo construir a unidade cultural africana contando com tais pressupostos? Ter alguma dúvida, a este propósito, seria pelo menos sinal de uma sábia prudência.

Referências

ADAMS, W. *Nubia: Corridor to Africa*. New York: Princeton, 1977.

ANTA DIOP, C. *The African Origin of Civilization*. Chicago: Lawrence Hills Book, 1974.

APPIAH, K. A. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. London: Methuen, 1992.

ASANTE, M. K. *Afrocentricity. The Theory of Social Change*. Chicago: African American Images, 1980.

ASANTE, M. K. *The Afrocentric Idea*. Chicago: African American Images, 1987.

ASANTE, M. K. *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton: Africa World, 1990.

ASANTE, M. K. *The Egyptian Philosophers*. Chicago: African American Images, 2000.

BANGURA, A. K. From Diop to Asante: Conceptualizing and Contextualizing the Afrocentric Paradigm. *The Journal of Pan African Studies*, v. 5, n. 1, March 2012, p. 103-125.

BERNAL, M. *Black Athena*. London: Rutgers University Press, 1987.

BUSSOTTI, L. Afrocentrismo e questione religiosa. In: GATTI, M.; BUSSOTTI, L.; NHAUELEQUE, L. *Africa Afrocentrismo e Religione*. Udine: Aviani, 2010. p. 131-169.

CARR, E. H. *Que é História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHINWEIZU, I. *The West and the Rest of Us: White Predators, Black Slaves, and the African Elite*. Lagos: Pero Press, 1975.

CLARKE, J. H. The African Heritage Studies Association (AHSA): Some Notes on the Conflict with the African Studies Association (ASA) and the Fight to Reclaim African History. *A Quarterly Journal of Africanist Opinion*, v. VI, n. 2/3, 1972, p. 5-11.

COON, C. *The Story of Man*. New York: Knopf, 1954.

COON, C. *The Origin of Races*. New York: Knopf, 1962.

COPPENS, P. Egypt: Origins of the Greek Culture. *Frontier Magazine*, v. 5, n. 3, May-June 1999.

DE MORAES FARIAS. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Ásia*, n. 29/30, p. 317-343, 2003.

DE SANCTIS, G. Erodoto. In: *Enciclopedia Italiana*, 1932. Disponível em: <[http://www.treccani.it/enciclopedia/erodoto_\(Enciclopedia-Italiana\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/erodoto_(Enciclopedia-Italiana))>. Acesso em: 29 maio 2016.

DIAGNE, P. *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*. Paris: L'Harmattan, 1997.

DIOP, C. A. *The African Origin of Civilization*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1974.

EWING, S. D. *Sesostris the Great, the Egyptian Hercules*. Rasta Livewire, 2006. Disponível em: <<http://www.africaresource.com/rasta/sesostris-the-great-the-egyptian-hercules/>>

sesostris-the-great-the-egyptian-hercules>. Acesso em: 26 ago. 2015.

FAUVELLE-AYMAR, F. X. *L'Afrique du Cheikh Anta Diop*. Paris: Karthala, 1996.

FAUVELLE-AYMAR, F. X.; CHRÉTIEN, J.-P.; PERROT, C. H. (Eds.). *Afrocentrisme: l'Histoire des Africains entre Egípt et Amérique*. Paris: Karthala, 2000.

FERRARI, A. Língua africana. *MISNA*, Dossier n. 6, Março 2011. Disponível em: <www.misna.org>. Acesso em: 27 ago. 2015.

GEAREY, A. W.E.B. Du Bois' Ambiguous Politics of Liberation: Race, Marxism and Pan-Africanism. *Columbia Journal of Race and Law*, v. 1, n. 3, p. 265-272, 2012.

GRAY, C. C. *Afrocentric Thought and Praxis: An Intellectual History*. Trenton: Africa World Press, 2001.

HOBBSAWM, E. Introduction: Inventing Traditions. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *The invention of traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 1-14.

HOW, W. W.; WELLS, J. *A Commentary on Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 1912. Disponível em: <archive.org/stream/acommentaryonher24146gut/24146-0.txt>. Acesso em: 29 maio 2016.

HOWE, S. *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*. London: Verso, 1998.

HUNTINGTON, S. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

JAMES, G. *Stolen Legacy*. New York: Philosophical Library, 1954. (2ª Ed. 1989)

JOAO, M. T. Heródoto e o Testamento de Udjahor-Resenet. *Revista Cantareira*. Revista Eletrônica de História, Niterói, ano 3, v. 2, n. 3, dez. 2005.

KEYTA, M. *Race and the Writing of History: Riddling the Sphinx*. New York: Oxford University Press, 2000.

KI-ZERBO, J. (Ed.). General Introduction. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). *General History of Africa I. Methodology and African Prehistory*. London: UNESCO-Heinemann, 1981. p. 1-24.

LEFKOWITZ, M. *Not Out of Africa*. How Afrocentrism became an excuse to teach myth and history. New York: Basic Books, 1996.

LLOYD, G. E. *Early Greek Science: Thales to Aristotle*. New York: Norton, 1970.

MASSEY, G. *Ancient Egypt: The Light of the World*. London: T. Fischer Unwin, 1907.

M'BOW, A.-M. Preface. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). *General History of Africa I. Methodology and African Prehistory*. London: UNESCO-Heinemann, 1981. p. XVII-XXII.

MORET, A.; DAVY, G. *From Tribe to Empire*. New York: Cooper Square Publisher, 1970.

MORRISON II, R. D. Black Enlightenment: The Issues of Pluralism, Priorities and Empirical Correlation. *Journal of the American Academy of Religion*, v. XLV, n. 2 Supplement, p. 218-240, 1978.

MORTON, S. G. *Crania Americana*. Philadelphia, London: J. Dobson, Simpkin, Marshall & Co, 1839.

MORTON, S. G. *Crania aegyptiaca*. Harvard: Harvard College Library, 1844.

MOSES, W. J. *Afrotopia: The Roots of African American Popular History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MUCALE, E. P. *Afrocentricidade*. Lisboa: Edições Paulinas, 2013.

NJAMI-NWADI, S. B. Origine Africaine des principales religions révélées. *Nomade, Revue Culturelle*, Paris, L'Harmattan, n. 4 - Les Dieux et l'Afrique, p. 8-17, jan. 1993.

OBENGA, T. L'Egypt Pharaonique tutrice de la Grèce de Thales a Aristote. *Ethiopique*, v. 6, n. 2, 1989. Disponível em: <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=1128>. Acesso em: 23 maio 2016.

OBENGA, T. *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*. Paris: L'Harmattan, 1990.

OBENGA, T. *Le sens de la lutte contre l'afrocentrisme eurocentrique*. Paris: Khepera-L'Harmattan, 2001.

OFFICE OF BLACK CATHOLICS – ARCHIODIOCESE OF WASHINGTON. *Black Catholic History Month* – November 2014. Disponível em: <www.adw.org>.

PATTERSON, T. C. (Org.). *Making Alternative Histories: the practice of Archaeology and History in non-Western setting*. Santa Fe: School of American Research Press, 1982.

PFEIFFER, S. Egypt and Greece before Alexander. In: GRAJETZKI, W; WENDRICK, W. (Eds.). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2013. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/833528zm#page-1>>.

PIPES, D. *Herodotous: Father of History, Father of Lies*. 1998-1999. Disponível em: <<http://www.loyno.edu/~history/journal/1998-9/Pipes.htm>>. Acesso em: 29 maio 2016.

QUACK, J. F.; CHAVEAU, M. *Scienza Egizia*. La conoscenza normativa. 2001. Disponível em: <www.treccani.it>. Acesso em: 21 mar. 2014.

RAGAZZINI, D. Para quem e o que testemunham as fontes da história da educação? *Educar em revista*, Curitiba, Editora UFPR, n. 18, p. 13-28, 2001.

RIHLL, T. *Greek Science*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SANDERS, E. R. The Hamitic Hypothesis: Its Origins and Functions in Time Perspective. *The Journal of African History*, v. 10, n. 4, p. 521-532, 1969.

SENTWALI BAKARI, R. Epistemology from an Afrocentric Perspective: Enhancing Black Students' Consciousness through an Afrocentric Way of Knowing. Different perspectives on Majority Rules. *Paper 20*, 1997. Disponível em: <<http://digitalcommons.unl.edu/pocpwi2/20>>. Acesso em: 30 abr. 2014.

SHAVIT, Y. *History in Black*. London: Frank Cass, 2001.

SINORITA FIERRO. *L'identità afroamericana*. Torino: L'Harmattan Italia, 2001.

SNOWDEN, F. M. Bernal's "Blacks" and the Afrocentrists. In: LEFKOWITZ, M.; ROGERS, G. M. (Eds.). *Black Athena Revisited*. Charlotte: The University of North Carolina Press, 1996.

TRIGGER, B. G. Brown Athena: A Postprocessual Goddess? *Current Anthropology*, v. 33, n. 1, p. 12-123, Feb. 1992.

UNESCO. Foreword: Preparation of a General History of Africa. In: UNESCO. *The peopling of ancient Egypt and the deciphering of Meroitic script*. Proceedings of the symposium held in Cairo from 28 January to 3 February 1974. Paris: UNESCO, 1978.

VANSINA, J. *Paths in the Rainforest: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.

VAN WICK SMITH, M. *The First Ethiopians*. Johannesburg: Wits University Press, 2009.

VEYNE, P. *Writing History: Essay on Epistemology*. Middletown: Wesleyan University Press, 1984.

VOLNEY, C. *Travels through Syria and Egypt 1783-1784-1785*. London: G.G.J. & J. Robinson, 1787.

VOLNEY, C. *The Ruins: Or a Survey of the Revolutions of Empires*. New York: William Davis, 1796.

WADE, N. Phonetic Clues Hint Language Is African-Born. *The New York Times*, 14/04/2011. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2011/04/15/science/15language.html>>. Acesso em: 27 ago. 2015.

WALKER, C. E. *We can't go Home again*. An Argument about Afrocentrism. New York: Oxford University Press, 2001.

WILLIAMS, C. *Problems in African History: A College Lecture Series*. Washington: Pencraft Books, 1964.

Luca BUSSOTTI. Professor Doutor - Investigador Integrado, Centro de Estudos Internacionais - ISCTE-IUL, Avenida das Forças Armadas, Lisboa, Portugal. Diretor da Escola de Pós-Graduação, Universidade Técnica de Moçambique, Maputo, Moçambique.

Laura António NHAUELEQUE. Mestre em Estudos Africanos pelo CEI ISCTE-IUL, Lisboa, Doutoranda em Relações Interculturais, Universidade Aberta, Lisboa, Rua da Escola Politécnica 141-147, 1269-001 Lisboa, Portugal.

Recebido em: 28/06/2016

Aprovado em: 24/11/2017