

AFROCENTRISMO: ENTRE UMA CONTRANARRATIVA HISTÓRICA UNIVERSALISTA E O RELATIVISMO CULTURAL*

P. F. De Moraes Farias **

Cinco livros recentes têm atizado os debates em torno do afrocentrismo.¹ Uma abordagem equilibrada do assunto desses livros pode ser feita a partir de alguns dos temas levantados, com perspicácia e erudição, pelo historiador afro-americano Wilson Jeremiah Moses em seu estudo sobre historiografia popular.² Primeiro, embora tenha havido tentativas de defini-lo de maneira rígida, o “afrocentrismo” não é uma doutrina monolítica, mas um rótulo que cobre um leque de posturas e propostas (nem todas elas discutidas pelas cinco obras a que nos referimos

* Tradução do inglês de João José Reis. Uma versão anterior deste texto foi publicada sob o título “Afrocentrism: Between Crosscultural Grand Narrative and Cultural Relativism”, *Journal of African History*, vol. 44, n° 2 (2003), pp. 327-340.

** Professor da Universidade de Birmingham, Inglaterra.

¹ Yaacov Shavit, *History in Black: African-Americans in Search of an Ancient Past*, Londres, Frank Cass, 2001; Francois-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien e Claude-Hélène Perrot (orgs.), *Afrocentrismes: l'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000; Théophile Obenga, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, Khepera/L'Harmattan, 2001; Molefi Kete Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics*, Trenton NJ (Estados Unidos) e Asmara (Eritreia), Africa World Press, 1999; Clarence E. Walker, *We Can't Go Home Again: An Argument about Afrocentrism*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

² Wilson Jeremiah Moses, *Afrotopia: The Roots of African American Popular History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 3, 9-13, 17, 29, 32, 35-37, 62, 84-85, 94-95, 191, 225, 230-231, 236, 239.

inicialmente).³ Nos Estados Unidos (e também em outros países), o rótulo agora se aplica tanto a aspectos da cultura popular quanto a posições assumidas individualmente por professores e outros intelectuais, ou coletivamente (no caso norte-americano) por alguns departamentos universitários. A Internet e as facilidades que o computador criou para a produção caseira de impressos sofisticados têm gerado novas oportunidades para a difusão tanto como para a ramificação de idéias afrocêntricas. Segundo, não é surpresa que a maciça irracionalidade do racismo branco tenha gerado, como contrapeso, uma literatura “às vezes pitoresca, outras vezes extravagante”.⁴ Terceiro, no contexto em que surgiu nos Estados Unidos no século dezenove (muito antes de ter partidários africanos na própria África), a tese da negritude dos antigos egípcios foi uma arma contra o arrogante pressuposto de que, por definição, africanos negros não podiam ser criadores de civilização, fosse no passado ou no presente. Além do mais, aquela tese foi levantada nos Estados Unidos “numa época em que bastava ‘uma gota de sangue negro’ para tornar negra mesmo a mais branca das pessoas”.⁵ Sendo assim, mesmo antigos egípcios que tivessem sido de cor bastante clara seriam, apesar disso, negros segundo os critérios americanos. Mas é claro que as classificações raciais da América oitocentista não devem ser automaticamente aplicadas a “egípcios ou etíopes dos tempos neolíticos”.⁶ Quarto, o conjunto de idéias agora rotulado de “afrocêntrico” tem uma longa e complexa genealogia, da qual participam juntos pensadores brancos (vários deles judeus, como Franz Boas e Melville J. Herskovits) e negros (e “mulatos”).⁷ Finalmente, esse conjunto de idéias inclui tradições que reconciliam, de maneira aparentemente paradoxal, assimilação à chamada cultura ocidental com separação em relação a esta.

³ Para duas perspectivas não examinadas por essas obras, ver C. Tsehloane Keto, *The Africa-Centred Perspective of History*, Londres, Research Associates/Karnak House, 1994; e Makungu M. Akinyela, “Rethinking Afrocentricity: The Foundation of a Theory of Critical Afrocentricity”, in Antonia Darder (org.), *Culture and Difference: Critical Perspectives on the Bicultural Experience in the United States* (Westport CT, Bergin & Garvey, 1995), pp. 21-39.

⁴ Moses, *Afrotopia*, p. 36.

⁵ Idem, pp. 35-36, 230.

⁶ Idem, p. 5.

⁷ Idem, p. 11, 29, 37. Ver também Asante, *The Painful Demise*, p. 113, para uma referência a Herskovits como autor pré-afrocêntrico.

Os cinco trabalhos examinados no presente ensaio tratam de versões do afrocentrismo que têm como foco o Egito antigo, definem sua população como negra (de aparência semelhante a dos negros da África sub-saariana atual), e propõem esses antigos egípcios como fonte da civilização grega e de toda a civilização ocidental. Essas formas de afrocentrismo tendem a afirmar também que todas as culturas da África negra descendem da cultura do Egito antigo, em vez de serem criações originais nascidas sem necessidade de estímulo civilizador, ou migrações, a partir do mundo faraônico.

O primeiro livro aqui examinado, *History in Black*, está desfigurado por erros tipográficos e outros sinais de uma edição apressada.⁸ Mas quem não desistir da leitura diante desses obstáculos terá muito a ganhar. O livro de Shavit compara narrativas afrocêntricas recentes com narrativas judaicas de muitos séculos atrás, cobrindo desde o que se diz sobre o Egito antigo nas fontes clássicas e helenísticas até a hipótese de que os africanos chegaram à América muito antes de Colombo. Essa discussão comparativa é conduzida a partir de ângulos incomuns que revelam inesperadas perspectivas de análise. *History in Black* (pp. xv-xvi) se propõe como complemento ao livro de Stephen Howe sobre afrocentrismo, porém diferindo deste por sua dimensão comparativa e sua ênfase em antigas fontes primárias.⁹

O ponto de vista adotado por Shavit não é o de um antiquário erudito, mas o de um estudioso da modernidade. Ele vê “a história universal afrocêntrica como um elo numa cadeia de histórias universais do mesmo tipo”, que podem ser descritas alternativamente como “disparatadas”, “especulativas”, ou “criativas” (p. xviii). Ele classifica o afrocentrismo radical como “uma versão tardia de movimentos do tipo do pan-eslavismo, pangermanismo e panturanismo,¹⁰ que buscaram para suas nações uma ampla moldura referencial de base tribal ou racial, com raízes no passado distante” (p. 12, 14), e que se afirmaram a partir do século XIX. Mas isso está longe de esgotar suas comparações.

⁸ Por exemplo, p. 209, linha 8.

⁹ Ver Stephen Howe, *Afrocentrism: Mythical Past and Imagined Homes*, Londres/Nova Iorque, Verso, 1998.

¹⁰ Movimentos esses que visavam à unificação política e ao aumento de poderio dos povos de língua eslava, germânica e turânica ou uralo-altáica (especialmente os de língua turca).

Em algumas passagens, *History in Black* examina o afrocentrismo no contexto das relações (frequentemente tensas na atualidade) entre as comunidades judias e as comunidades negras nos Estados Unidos (pp. 172-173, 176, 187, 267). Mas Shavit, que é professor de história do povo judeu na Universidade de Telaviv, afirma (e mostra) que não foram essas relações historicamente complicadas¹¹ que o levaram ao estudo do afrocentrismo (pp. xiv-xv, 5, 11-12, 129, etc). Na verdade, ao longo de uma linha próxima daquela seguida por Paul Gilroy¹² (que, surpreendentemente, não é mencionado na sua bibliografia), Shavit foi inicialmente atraído para o tema pelos “paralelos estruturais” nas respostas à modernidade dadas, desde o início do século XIX, por afro-americanos e judeus (americanos ou não). Esses paralelos refletem a necessidade, que foi experimentada tanto por judeus quanto por negros, de demonstrar contra arraigados preconceitos, e de acordo com os critérios estreitos dominantes na cultura ocidental da época, sua condição de povos ricos em civilização. (Acrescente-se a isso que, desde o Iluminismo, a chamada “questão judaica” tem servido de ponto de referência a vários discursos de, ou sobre, identidade coletiva).¹³

¹¹ Sobre essas relações, ver Nat Hentoff (org.), *Black Anti-Semitism and Jewish Racism*, Nova Iorque, R.W. Baron, 1969; Robert G. Weisbord & Arthur Benjamin Stein, *Bittersweet Encounter: The Afro-American and the American Jew*, Westport CT, Negro Universities Press, 1970; Hasia R. Diner, *In the Almost Promised Land: American Jews and Blacks, 1915-1935*, Westport CT, Greenwood Press, 1977; Joseph Washington (org.), *Jews in Black Perspectives: A Dialogue*, Rutherford NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 1984; Historical Research Department of The Nation of Islam, *The Secret Relationship between Blacks and Jews*, Chicago, The Nation of Islam, 1991; Paul Berman (org.), *Blacks and Jews: Alliances and Arguments*, Nova Iorque, Delacorte Press, 1994; Murray Friedman (assistido por Peter Binzen), *What Went Wrong? The Creation and Collapse of the Black-Jewish Alliance*, Nova Iorque e Londres, Free Press, 1995; Michael Lerner & Cornel West, *Jews and Blacks: A Dialogue on Race, Religion, and Culture in America*, Nova Iorque, Plume, 1996; Jack Salzman & Cornel West (org.), *Struggles in the Promised Land: Toward a History of Black-Jewish Relations in the United States*, Nova Iorque e Oxford, Oxford University Press, 1997; Seth Forman, *Blacks in the Jewish Mind: A Crisis of Liberalism*, Nova Iorque e Londres, New York University Press, 1998; Eli Faber, *Jews, Slaves, and the Slave Trade: Setting the Record Straight*, Nova Iorque e Londres, New York University Press, 1998; V.P. Franklin, Nancy L. Grant, Harold M. Kletnick e Genna Rae McNeil (orgs.), *African American and Jews in the Twentieth Century: Studies in Convergence and Conflict*, Columbia MO, University of Missouri Press, 1998; Milly Heyd, *Mutual Reflections: Jews and Blacks in American Art*, New Brunswick NJ, Rutgers University Press, 1999.

¹² Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993, pp. 205-206.

¹³ Ver Gopal Balakrishnan, “The Age of Identity?”, *New Left Review*, 2ª série, nº 16 (2002), pp. 130-142.

Mais especificamente, é evidente que Shavit trás para a discussão percepções derivadas de um seu trabalho anterior não listado na bibliografia de *History in Black*.¹⁴ Naquela publicação, cujo subtítulo é “Um estudo sobre heresia e fantasia israelenses”, ele pesquisou as idéias de escritores judeus ditos “canaanitas”,¹⁵ os quais, aproximadamente entre 1932 e 1970, tentaram criar uma contra-história do antigo Oriente Médio. De acordo com esse passado revisado, os hebreus seriam nativos da Palestina, não conquistadores estrangeiros, e os árabes palestinos de hoje tornavam-se descendentes de hebreus e, portanto, re-assimiláveis à nacionalidade hebraica. Esse pan-hebraísmo, que rejeitava a idéia de um Estado de Israel centrado na religião judaica, concebia hebreus, fenícios e outros povos do antigo Oriente Médio, como uma única nação, possuidora de uma cultura “orgânica” que teria sido a fonte da civilização grega e de todas as demais, sendo porém livre dos defeitos da cultura européia moderna. Cartago se tornava também parte da história hebraica. Segundo os ideólogos “canaanitas”, sob Davi e Salomão a nação pan-hebraica dominara o Oriente e fôra o primeiro império colonial na história. A diáspora judaica no Mediterrâneo deixava de ser vista como colônias estabelecidas por um povo forçado ao exílio, e passava a ser percebida como testemunhos da expansão colonial daquele império. Os paralelos com muitas das narrativas afrocêntricas são óbvios, inclusive com aquelas que anexam o cartaginês Hannibal à história negro-africana, ou que buscam provar que os primeiros africanos chegaram ao México e outras partes do Novo Mundo não como vítimas da escravidão, mas (séculos antes) como navegadores livres vindos de seus impérios africanos em suas próprias embarcações de longo curso.

Na verdade, os paralelos estruturais identificados por Shavit se estendem muito para trás da época moderna. *History in Black* (pp. 123-124) também compara histórias afrocêntricas recentes, que acusam Aristóteles de ter roubado aos egípcios sua filosofia, com histórias judaicas medievais, as quais sustentavam que o pensador grego a roubara do templo em Jerusalém, e que buscavam com isso tanto enaltecer a

¹⁴ Yaacov Shavit, *The New Hebrew Nation: A Study in Israeli Heresy and Fantasy*, Londres, Frank Cass, 1987.

¹⁵ Denominação derivada de “Canaan”, nome da Terra Prometida de que fala a Bíblia.

cultura judaica como legitimar o uso de conceitos aristotélicos por pensadores judeus. Há uma clara analogia entre os dois ciclos de histórias.

Embora Shavit não o mencione, é interessante notar que algumas das narrativas paralelas têm sido recentemente refundidas, e em parte amalgamadas, por uma certa literatura pseudo-histórica de marca européia, que propõe interpretações místicas tanto das pirâmides egípcias quanto das mexicanas, e que assevera que um saber secreto (hoje supostamente trancado a sete chaves no Vaticano) foi retirado da Arca da Aliança em Jerusalém pelos cavaleiros Templários, e foi o que mais tarde permitiu a Colombo alcançar a América.¹⁶

Por detrás da semelhança temática entre narrativas pré-modernas e modernas, e apesar da distância no tempo, Shavit revela homologias sociológicas entre contextos históricos. *History in Black* devota grande atenção a narrações produzidas, na segunda metade do primeiro milênio a.c., durante o período helenístico (pp. 110-117), por egípcios (e fenícios, judeus, e persas) helenizados que proclamavam o Egito e outras partes do leste do Mediterrâneo como fonte da civilização grega. Shavit sustenta que o objetivo dessas narrativas era “preparar o terreno para a integração do Oriente na nova civilização cosmopolita que, segundo propunham elas, tinha sido tomada por empréstimo, roubada ou copiada da herança cultural nativa do Oriente” (p. 113). Como já vimos, ele compara os *topoi* ou temas recorrentes nessas histórias com temas correspondentes que ocorrem em narrativas afrocêntricas recentes. Mas, levando mais adiante esse raciocínio, no capítulo 9 (“O Egito antigo e a fundação da filosofia e da ciência ocidentais”), Shavit enfoca certas correntes afrocêntricas que propõem o Egito antigo não apenas como a fonte da fundamentação teórica da ciência moderna, mas também, e muito significativamente, como o precursor de invenções tecnológicas modernas. Aí ele se refere à alegação de que os antigos egípcios já possuíam aeroplanos-planadores.¹⁷ (Essa

¹⁶ Ver os comentários sobre isso de Erik Hornung, *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 2001, p. 219.

¹⁷ Ver Khalil Masiha, Girgis Masiha, Gamal Mukhtar, & Michael Frenchman, “African Experimental Aeronautics: A 2,000-Year Old Model Glider”, in Ivan Van Sertima (org.), *Egypt Revisited*, 2ª ed. (New Brunswick NJ, Transaction Publishers, 1989), pp. 92-99, traduzido para o francês em Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L’Harmattan, 1990, pp. 347-354.

é uma alegação que se tornou popular nas salas de aula de algumas universidades norte-americanas.¹⁸ E idéias parecidas surgiram, em outras partes do mundo, no curso de negociações da modernidade entre a cultura européia e outras culturas).¹⁹ Shavit vê a adoção daquela alegação por muitos afrocentristas precisamente como evidência de um desejo integracionista de “ter uma maior participação na sociedade científico-tecnológica moderna da América” (assim sendo, um caso análogo ao dos que criaram no período helenístico as histórias acima referidas).

Na sua introdução e conclusões, *History in Black* debate a relação entre assimilacionismo e separatismo dentro do afrocentrismo norteamericano (pp. 9, 11-14, 251-252). Pode-se argumentar que nessas seções Shavit não consegue perceber as complexas e sutis negociações de opostos naquela relação. Ao invés disso, ele opta por ver essas negociações como um “profundo dilema”. Não obstante, sugere que esse dilema, “em última análise, levará a maioria da comunidade negra a encontrar diferentes padrões de aculturação dentro da sociedade multicultural americana” (p. xvi).

Embora reconheça a erudição e perspicácia do livro *Afrotopia*, Shavit (pp. xvi-xviii) considera o seu autor, Wilson Jeremiah Moses, demasiado confiante de que, nos Estados Unidos, o afrocentrismo seja apenas uma tradição popularesca inofensiva, “heróica” e “mítica”, na qual as pessoas acreditam só “pela metade”, e confinada às margens da vida universitária.²⁰ Shavit (p. xix) também distancia seu *History in Black* do livro *Wonders*, do estudioso afro-americano Henry Louis Gates

O artigo reflete uma linha do nacionalismo cultural egípcio que vai mais longe do que o passado islâmico para reivindicar a era faraônica, e que é brevemente examinada por Shavit, *Hebrew Nation*, p. 95.

¹⁸ Ver Ann Macy Roth, “Building Bridges to Afrocentrism: A Letter to My Egyptological Colleagues”, p. 5. Este ensaio foi originalmente publicado, em 26 de Janeiro de 1995, em ftp://oi.uchicago.edu/pub/papers/AMRoth_Afrocentrism.ascii.txt. Está agora disponível em http://www.sas.upenn.edu/africanstudies/articlesgen/afrocent_roth.html. Foi também publicado na *Newsletter of the American Research Center in Egypt*, n° 167 (Setembro, 1995), pp. 14-17 e n° 168 (Dezembro, 1995), pp. 15-21.

¹⁹ Recentemente, Asko Parpola, professor de Estudos sobre a Índia na Universidade de Helsinki, assinalou aos leitores de *The Times Higher Education Supplement* (8 de Março de 2002), p. 33, que Dayananda Saraswati, fundador do movimento *Arya Samaj*, afirmava que já no período védico os povos indo-arianos tinham possuído até mesmo trens ferroviários.

²⁰ Ver Moses, *Afrotopia*, pp. 9, 32, 37-38.

Jr, que segundo ele faz concessões ao afrocentrismo radical (embora na verdade o livro de Gates resulte de uma série televisiva que, apesar de seu grande sucesso, foi acusada por alguns de adotar pontos de vista, insuficientemente, centrados na África).²¹

O segundo livro aqui resenhado, *Afrocentrisme*, omite um índice alfabético. Aparentemente, alguns editores franceses continuam a ver essa omissão como perdoável, embora seja particularmente prejudicial num livro longo como este, que inclui não menos que dezoito capítulos sem cruzamento de referências. Contudo, pelas perspectivas analíticas que explora e pelo escopo interdisciplinar e útil bibliografia, o livro é uma importante contribuição ao debate. Ao mesmo tempo, é importante que o âmbito geográfico de *Afrocentrismes* sublinhe o fato de que o tema precisa ser examinado não apenas na altura do Atlântico norte, mas também ao sul do Equador, para incluir eventos na África do Sul (e outras partes da África Austral) e América do Sul, ou seja, não apenas de ambos os lados da parouquial divisão entre anglofonia e francofonia, mas também para além dela.

Em sua perceptiva introdução, os organizadores de *Afrocentrismes* chamam atenção para a crescente popularidade, na França, de cursos que ensinam aos estudantes de origem africana os rudimentos da língua do antigo Egito, e para o recente aparecimento, na África, de narrativas orais neotradicionais sobre antigas migrações a partir do Egito (pp. 16-17). A primeira dessas novidades é bem-vinda. Ela sustenta a opinião de Ann Macy Roth de que o movimento afrocentrista permite estender a novas platéias o interesse pela egiptologia, e ampliar o recrutamento de estudantes talentosos para este campo de estudos.²²

No capítulo “L’Afrique comme sublime objet de l’ideologie” (“A África como objeto sublime de ideologia”), Stephen Howe se reporta ao

²¹ Ver Henry Louis Gates Jr, *Wonders of the African World*, Nova Iorque, Random House Trade, 1999. Uma controvérsia em torno da série televisiva teve lugar no final de 1999 na nuafrica@h-net.msu.edu e em outras redes, em grande parte focalizada em comentários de Ali Mazrui, que criticava aspectos da série, inclusive a maneira como um guia turístico ganense ali aparece para dizer que os africanos dividiam a culpa com os europeus pelo tráfico transatlântico de escravos, além de referências (na opinião de Ali Mazrui “desnecessárias”) feitas por Gates ao Estado de Israel.

²² Roth, ‘Building Bridges’, pp. 1-2, 9.

tratamento da noção de “historiografia mítica” no livro *Afrotopia* de Wilson Jeremiah Moses. Howe vai além de seu próprio livro sobre afrocentrismo ao postular que, apesar das aparências em contrário, é de se prever uma aliança entre afrocentrismo e teoria pós-colonial — ele investiga essa possibilidade à luz das reavaliações de alternativas mitográficas à história feitas por estudiosos indianos, como Ashis Nandy, e historiadores irlandeses, como Brendan Bradshaw.²³ O capítulo escrito por François-Xavier Fauvelle-Aymar discute as idéias de Cheikh Anta Diop, as quais ele já examinou com acuidade, e longamente, numa publicação anterior.²⁴ Clarence E. Walker, autor de um dos livros resenhados no presente ensaio, discute em seu capítulo o afrocentrismo de Molefi Kete Asante (autor de outro livro também resenhado no presente artigo). Os capítulos de Paul Cartledge e Wim van Binsbergen discutem um projeto ainda em curso: *Black Athena*, de Martin Bernal. Já Mary R. Lefkowitz reitera suas críticas anteriores ao afrocentrismo e resume lado a lado, para comparação, o que ela chama de “a narrativa afrocêntrica” e “a narrativa eurocêntrica” da história da Antiguidade.²⁵ Esse procedimento tem um grave defeito: na pressa de refutar o afrocentrismo, reproduz exatamente a polarização artificial e essencialista proclamada por muitos intelectuais afrocêntricos (“afrocentrismo” versus “eurocentrismo”, como se nada existisse fora dessa oposição, e como se estivessemos todos obrigados a ser ou “eurocêntricos” ou “afrocêntricos”). Em outro capítulo, Bernard Ortiz de Montellano faz uma resenha crítica das evidências apresentadas por escritores que argumentam em favor da existência de contatos pré-colombianos entre a África e a América. Ele devota atenção especial às famosas esculturas conhecidas como “cabeças olmecas”, com frequência descritas como representações realistas de personagens “negroides” que teriam estado presentes na América pré-colombiana.²⁶ Jean-Pierre

²³ Ver Howe, *Afrocentrism*, pp. 11-12.

²⁴ Ver François-Xavier Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop, histoire et idéologie* (preaciado por Elikia M'Bokolo), Paris/Karthala, Centre de recherches africaines, 1996.

²⁵ Ver Mary R. Lefkowitz, *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, Nova Iorque, Basic Books, 1996.

²⁶ Ver José Luis Melgarejo Vivanco, *El problema olmeca*, Coatzacoalcos/México, Editora del Gobierno de Veracruz, 1975; Ivan Van Sertima, *They Came before Columbus*, Nova Iorque, Random House, 1976 e também “Reply to My Critics”, *The Journal of Pan-African Studies*, vol.1, n°1 (1998-9), pp. 87-93; Harold Lawrence (Kofi Wangara),

Chrétien desenvolve uma crítica do modelo de história dos idiomas e povos bantos proposto pelo lingüista e polímata congolês Théophile Obenga, discípulo de Cheikh Anta Diop. Chrétien argumenta que Obenga transfere para a África idéias européias ultrapassadas a respeito da expansão indo-européia. Em seus capítulos, Henry Tourneux e Pascal Vernus examinam, respectivamente, o uso dos argumentos lingüísticos de Cheikh Anta Diop e seus discípulos (inclusive Théophile Obenga) e as evidências a respeito das relações entre o idioma do Egito antigo e outras línguas faladas na África e na Ásia. A contribuição de Agnès Lainé, “Éve africaine? De l’origine des races au racisme de l’origine” (“Eva africana? Da origem das raças ao racismo de origem”) é tanto uma resenha das informações correntes sobre a origem do *Homo sapiens*, como uma discussão histórica das sucessivas idéias sobre essa origem. Em “L’Egypte prédynastique: terre de métissages” (“O Egito pré-dinástico: terra de mestiçagens”), Béatrix Midant-Reynes examina evidências provenientes da cultura material e da antropologia física sobre as relações do Egito tanto com o resto da África quanto com o oeste da Ásia. O capítulo de Marc Étienne analisa os problemas enfrentados pela interpretação das cores atribuídas à pele das figuras humanas e divinas nas esculturas e pinturas do antigo Egito (essas cores eram em grande parte simbólicas em vez de naturalísticas).

Na Parte 4 de *Afrocentrismes*, Vittorio Morabito analisa textos judaicos e bíblicos que inspiraram o rastafarianismo, as igrejas “etiopianistas” da África do Sul, e também a African Hebrew Israelite Community (Comunidade Africana Hebraica Israelita), fundada em Chicago em 1965-1966, da qual cerca de duzentos membros migraram para Gbartala, na Libéria, em 1967, a maioria dos quais se transferiu para Israel em 1969. Pino Schirripa examina a história da Afrikania, uma igreja afrocentrista que floresceu em Gana nos anos 1980, mas que tem perdido influência desde a morte de seu fundador, V. K. Damuah, em 1992. Christine Douxami estuda as alternativas exploradas pela militância cultural e política negra

“Mandinga Voyages across the Atlantic”, in Ivan Van Sertima (org.), *African Presence in Early America* (New Brunswick NJ/Estados Unidos/Londres, Transaction Publishers, 1992), pp. 169-214; Bernard Ortiz de Montellano, “Multiculturalism, Cult Archaeology, and Pseudoscience”, in Francis B. Harrold e Raymond A. Eve (orgs.), *Cult Archaeology and Creationism* (Iowa City, University of Iowa Press, 1995), pp. 134-151

no Brasil, e examina fenômenos tais como a adoção do Egito dos faraós como tema de celebrações carnavalescas em Salvador, Bahia, em 1987 e 1994.²⁷ O capítulo de Stella Vincenot, “Peut-on être afrocentriste en Guadeloupe?” (“Pode-se ser afrocentrista em Guadalupe?”), é uma crítica do livro *Langue et identité en Guadeloupe*, de Ama Mazama, professora da Temple University e autora frequentemente mencionada por Molefi Kete Asante.²⁸ Finalmente, Lydia Samarbakhsh-Liberge, do *Institut Français d’Afrique du Sud* (Johannesburg), investiga o ressurgimento das idéias de Cheikh Anta Diop em algumas das tendências reunidas no movimento Renascença Africana na África do Sul contemporânea, e particularmente em posturas adotadas por intelectuais de ponta, nem todos nascidos na África do Sul, como Mahmood Mamdani, M. W. Makgoba, Kwesi Kwaa Prah, Ali Mazrui (que ela considera como uma das pontes entre o afrocentrismo norte-americano e a vida intelectual sul africana), e o próprio presidente Thabo Mbeki.

Algumas das linhas de pensamento mais interessantes exploradas em *Afrocentrismes* dizem respeito aos volumes já publicados do *Black Athena* de Martin Bernal.²⁹ Numa discussão cuidadosamente equilibrada que antecipa seu estudo ainda inédito intitulado *Global Bee Flight—Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt and the World: Beyond the Black Athena Thesis*, o antropólogo holandês Wim van Binsbergen (pp. 130, 145-146) argumenta em favor do potencial libertador do empreendimento intelectual de Bernal no contexto da política global do conhecimento em nossa era. Ele vê *Black Athena* como um projeto que é vasto demais para um único estudioso, mas que necessita urgentemente de ser levado a cabo por uma equipe interdisciplinar capaz de transcender as inadequações metodológicas que ele e outros estudiosos identifi-

²⁷ Sobre a “reafricanização” do carnaval de Salvador, ver Antonio Risério, *Carnaval Ijexá*, Salvador, Corrupio, 1981; Michel Agier, *Anthropologie du carnaval—La ville, la fête et l’Afrique à Bahia*, Marseille, Éditions Parenthèses/IRD, 2000; Milton Moura & Michel Agier, “Um debate sobre o carnaval do Ilê Ayê”, *Afro-Ásia*, n° 24 (2000), pp. 367-378

²⁸ Ver Asante, *The Painful Demise*, p. 1, 85.

²⁹ Dois dos quatro volumes planejados por Bernal já foram publicados: Martin Bernal, *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, II: *The Archaeological and Documentary Evidence* (Londres, Free Association Books e New Brunswick NJ, Estados Unidos, Rutgers University Press, 1987 and 1991).

cam na pesquisa de Bernal.³⁰ Paul Cartledge (pp. 49, 52-53, 55-61), embora simpático em princípio à posição de Bernal em relação à política do conhecimento, vê o projeto *Black Athena* como um fracasso político de pouco uso para as populações de origem africana e asiática. Segundo seu diagnóstico, isso decorre em grande parte do já superado modelo “científico” de historiografia adotado por Bernal, e de sua percepção limitada do complexo funcionamento da ideologia tanto no tempo de Heródoto como na Europa do século XIX.³¹ Cartledge sustenta que o anti-racismo de Bernal produziu efeitos contrários àqueles pretendidos e alimentou às vezes posições racistas, inclusive anti-semíticas, entre certos afrocentristas. Cartledge sublinha a ironia disto diante das raízes judaicas do próprio Bernal. Em outra parte do livro, Vittorio Morabito (p. 337) cita a intenção, declarada por Bernal, de cruzar o fosso entre a hostilidade de estudiosos negros à idéia de uma influência cultural semítica sobre o Egito antigo e a recusa de estudiosos brancos a reconhecer qualquer contribuição egípcia fundamental à Grécia antiga.³² Numa justaposição esclarecedora, Morabito também cita a opinião de Pathé Diagne de que o projeto de Bernal busca a “semitização” da história antiga da Núbia e do Egito, e não apenas da Grécia e da Mesopotâmia.³³ Confrontadas, essas posições demonstram quão amplo o escopo do “caso Bernal” realmente é. Os organizadores de

³⁰ A respeito do trabalho de Bernal, ver, entre outros estudos, Mary R. Lefkowitz e Guy MacLean Rogers (orgs.), *Black Athena Revisited*, Chapel Hill NC, Estados Unidos e Londres, University of North Carolina Press, 1996; Wim van Binsbergen (org.), *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp, Dutch Archaeological and Historical Society, número especial de *Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society*, 28-29, 1996-1997; Jacques Berlinerblau, *Heresy in the University: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals*, New Brunswick NJ, Estados Unidos e Londres, Rutgers University Press, 1999; Martin Bernal (organizado por David Chioni Moore), *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*, Durham NC, Estados Unidos e Londres, Duke University Press, 2001.

³¹ Sobre essas questões, ver também Berlinerblau, *Heresy*, pp. 191-192; e — a respeito da necessidade de ler Herodoto de uma maneira que não seja simplisticamente literal — ver Lefkowitz, *Afrocentrismes*, p. 239.

³² Bernal, *Black Athena*, I, pp. 436-437. Ver também Vittorio Morabito, “È l’Africa nera all’origine dell’Egitto e della Grecia antichi ? Confronti sull’Afrocentrismo e su ‘Atena nera’”, *Africa* [revista publicada pelo *Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente*], vol. 54, n° 2 (Junho de 1999), pp. 264-275, e sua resenha do livro organizado por Van Binsbergen, *Black Athena: Ten Years After* (publicada em *Cahiers d’Études africaines*, 158, vol. 40, n° 2, 2000, pp. 398-401).

³³ Pathé Diagne, *Cheikh Anta Diop et l’Afrique dans l’histoire du monde*, Paris, Sankoré/L’Harmattan, 1997 (reimpresso em 2002), p. 118, 121.

Afrocentrismes (pp. 15-16) também consideram brevemente essa questão, à luz do argumento de Jacques Berlinerblau de que o quadro pintado por Bernal a respeito da influência tanto do Egito como dos semitas do oeste sobre a Grécia antiga opera como um modelo para uma renovada aliança entre afro-americanos e judeus americanos.³⁴

Deve ser aqui mencionado que a publicação de *Afrocentrismes* provocou uma resposta extremamente hostil vinda da Califórnia, publicada em formato de livro por Théophile Obenga, hoje professor universitário naquele estado americano.³⁵ Não é surpreendente que essa réplica às vezes se tenha apropriado das mesmas palavras usadas em *Afrocentrismes*, possivelmente de maneira irônica, com referência aos próprios trabalhos de Obenga.³⁶ Mas a réplica vai muito além disso para concentrar-se num prolongado ataque pessoal contra os organizadores de *Afrocentrismes* e a maioria dos que contribuíram para esse livro, que são acusados de racismo, incompetência e, em alguns casos, desonestidade profissional.³⁷ Assim, foi perdida uma oportunidade de debate produtivo. No texto de Obenga, qualquer discussão substantiva dos argumentos avançados por *Afrocentrismes* se reduz ao exame de alguns poucos aspectos da introdução escrita pelos organizadores do livro, do capítulo de Jean-Pierre Chrétien, e de algumas seções dos capítulos de Henry Tourneux e Pascal Vernus. E virtualmente apenas uma nota de rodapé é examinada no que diz respeito ao capítulo de Marc Étienne.³⁸ Contudo, a discussão dessa nota sobre o significado da palavra *Kmt* na língua do Egito antigo é uma chave para a compreensão de muito do que separa Obenga daqueles que escreveram *Afrocentrismes*. *Kmt* – geralmente transcrito como *Kemet* ou *Kemit* – era um dos nomes que os antigos egípcios davam a seu país. Os egiptólogos geralmente traduzem essa palavra como “O Negro” ou “A Terra Negra”, e a interpretam como representação do contraste estabelecido entre as terras fertiliza-

³⁴ Ver Berlinerblau, *Heresy*, pp. 163, 169, 172-173.

³⁵ Théophile Obenga, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, Khepera/L'Harmattan, 2001.

³⁶ Comparar ‘les spécialistes du niveau de T. Obenga’ (*Afrocentrismes*, p. 85) com ‘les spécialistes du niveau de Tourneux’ (Obenga, *Le sens de la lutte*, p. 17, 34).

³⁷ Obenga, *Le sens de la lutte*, pp. 18, 44-47, 56-65, 96-97, 103, 111-112.

³⁸ *Ibid.*, pp. 16-22, 24-40, 43-48, 61, 80, 86-87, 92-95.

das pelo sedimento escuro trazido pelo Nilo e a *Dšrt*, “A Terra Vermelha”, isto é, “O Deserto”.³⁹ No entanto, Cheikh Anta Diop postulou, mais do que demonstrou, que “a interpretação segundo a qual *Kemit* designa o solo negro do Egito, ao invés do homem negro e por extensão a raça negra do país dos Negros, deriva de uma distorção gratuita por mentes cientes daquilo que uma interpretação exata desta palavra significaria”.⁴⁰ Este postulado diopiano tornou-se uma pedra angular do afrocentrismo, imune a qualquer revisão crítica. Em *Afrocentrisme* (pp. 214-215, nota 14), Étienne sugere que o nome poderia estar relacionado não com *km* (“preto”), mas com seu homônimo *km* (“completar”, “ser completo”). Obenga rejeita a hipótese de Étienne e, seguindo a pista de Diop, aceita a derivação do nome do país de *Kmt*, “preto”, e ao mesmo tempo assume como demonstrado que o nome se refere não à geografia física, mas à *géographie humaine*, ou seja, à “cor racial” dos antigos egípcios.⁴¹ Assim ele termina traduzindo *Kmt* como “Nigricia” (*La Nigritie*), e entende o nome como sendo prova de que os antigos egípcios proclamavam, eles próprios, sua *négritude*. Mas ele busca apoio para essa tradução em uma analogia com expressões como “Melanésia”, “África Negra” e – em árabe – *Bilad as-Sudan* (“País dos Negros”), que nomeiam áreas geográficas a partir da cor de seus habitantes, mas que são todas expressões criadas por observadores estrangeiros a essas áreas. E por outro lado Obenga não explora analogias muito possíveis com nomes como *Sawad* (“Negrura”), que árabes aplicam, em seus próprios países, a terras cultivadas.⁴² O apelo que ele faz à tradu-

³⁹ Ver Alan Gardiner, *Egyptian Grammar*, 3ª ed., reimpresso em 1966, Londres, Oxford University Press, 1957, p. 57, 470, 488, 498, 597, 603, 607, 622; Raymond O. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 286, 316.

⁴⁰ Cheikh Anta Diop (extratos de *Nations nègres et culture*, 1955, e de *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, 1967, compilados e traduzidos para o inglês por Mercer Cook), *The African Origin of Civilization — Myth or Reality*, Westport CT, Lawrence Hill & Co., 1974, p. 7; ver também outras passagens em Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres*, 2ª ed., Paris, Présence Africaine, 1993, p. 54, 59.

⁴¹ Obenga, *La philosophie africaine*, p. 232, 239; e *Le sens de la lutte*, pp. 43-46.

⁴² Ver Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Londres e Edinburgo, 1863-1893; reimpresso em dois volumes Cambridge, Islamic Texts Society, 1984, vol. I, p. 1462. É sabido que topônimos formados com a palavra ‘negro’ ocorrem em várias línguas sem se referirem necessariamente à cor da pele dos habitantes do local — ver Walker, *We Can't Go Home*, p. xx, a respeito das Black Hills do South Dakota.

ção de *Kmt* usada por James P. Allen parece refletir um equívoco, porque este egiptólogo entende *Kmt* como uma alusão ao “solo cultivado ao longo do Nilo”, não à cor dos habitantes do vale do Nilo.⁴³ Voltaremos a esse assunto na discussão do terceiro livro aqui resenhado.

Esse terceiro livro, *The Painful Demise of Eurocentrism*, é escrito por uma figura exponencial do afrocentrismo americano contemporâneo, Molefi Kete Asante.⁴⁴ Quem tenha aceitado o argumento de Howe, em *Afrocentrisme* (pp. 304-305), de que uma aproximação entre o afrocentrismo e o pós-modernismo é natural e praticamente inevitável, talvez estranhe um pouco a atitude (no mínimo ambígua) de Asante diante do pós-modernismo (pp. 4-5):

Talvez porque essa idéia [a “teoria crítica afrocêntrica”] tenha surgido num momento em que os estudiosos eurocêntricos pareciam ter perdido o rumo numa densa floresta de conceitos deconstrucionistas e pós-modernistas que desafiavam as ortodoxias dominantes do paradigma eurocêntrico, nós enfrentamos um dilúvio de desafios à idéia afrocêntrica como reação à pós-modernidade. Mas deve estar claro que também os afrocentristas reconheceram os problemas inerentes ao estruturalismo e ao marxismo, com sua ênfase em interpretações vigentes de fenômenos tão diversos quanto o assistencialismo estatal e a poesia de e. e. cummings.

Em vários trechos (ver p. 19, 84, 103, 112), *The Painful Demise* declara que a “Afrocentricidade” consiste na “apresentação apropriada de informação factual numa sociedade multicultural”, na “correção histórica”, e no ensino da “verdade”: “tudo deve ser passado na peneira da dúvida até chegarmos ao leito sólido da verdade”. Os afrocentristas não têm “proposto uma história falsa” e, se alguma vez chegam a especular, fazem isso de acordo com os protocolos geralmente obedecidos pela “análise científica”. Esses trechos propõem a idéia de que a tarefa do

⁴³ James P. Allen, *Middle Egyptian — An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 22, 339 n. 21, 470, 510.

⁴⁴ Entre outras publicações, ver Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia, Temple University Press, 1987; idem, *Afrocentricity*, 3ª. ed. Revista, Trenton NJ, Africa World Press, 1988; idem, *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, Trenton NJ, Africa World Press, 1990.

afrocentrismo é substituir uma arquinarrativa (única, hegemônica, mas universalmente falsa) do passado da humanidade por outra (também única) arquinarrativa incompatível com sua rival mas universalmente aceitável como científica e verdadeira. Pouca margem nisso resta para qualquer relativismo cultural ou “racial”. Asante chama a atenção para a existência de afrocentristas “chineses, holandeses, alemães e japoneses”. Afirma ele (p. 90) que os africanos “não projetam nenhum universalismo que não seja um esforço e projeto combinado, coletivo, da raça humana”. E adverte (p. 96) que “os historiadores de uma [dada] época, grupo étnico ou inclinação tenderão a criar história que seja de autoconfirmação, a menos que sejam impedidos pelo controle [imposto] pela lógica, pela crítica, e pela avaliação por seus pares”.

Contudo, outras passagens no livro parecem refletir posturas de relativismo cultural (p. 50, 95, 108, 110, 112, 114). O Afrocentrismo é apresentado como uma visão “perspectivista”, e Asante afirma que aquilo que pode ser proclamado “como significativo do ponto de vista de uma conceituação européia, pode ser irrelevante à luz do padrão de argumento avançado pelos afrocentristas”. E mais: “o principal componente de um trabalho teórico tem a ver com uma orientação, uma localização, uma posição”. Do ponto de vista afrocêntrico, tudo é examinado “através do olhar do povo africano enquanto sujeito de experiências históricas”. Porém “este não é o único ponto de vista humano” e, “no exame dos dados, a perspectiva [afrocêntrica] é apenas uma entre muitas”, e não busca “qualquer hegemonia”.

The Painful Demise of Eurocentrism nunca discute a tensão entre os postulados universalistas e relativistas presentes em seu texto. Asante não nega o “psicologismo” que seus críticos lhe imputam (ver a discussão do livro de Clarence E. Walker no presente ensaio). Pelo contrário, usando Franz Fanon como referência, ele advoga a importância da libertação psicológica: “Não estou agora falando de perigo físico e econômico (embora essa história por si só seja bastante dura), mas de perigo psicológico e cultural, o perigo que aniquila a alma de um povo”. (pp. viii-ix, 7)

De fato, seria absurdo negar importância histórica aos fatores psicológicos ou ignorar os prolongados efeitos psicológicos da escravidão ou

do colonialismo. Na passagem acima citada, Asante fala com grande autoridade moral porque se baseia em uma dimensão importante de sua própria experiência de vida, e da experiência de vida de inúmeros outros afro-americanos.⁴⁵ Nem devemos esquecer que, prolongando os efeitos da escravidão nas plantações do sul dos Estados Unidos, e do sistema de discriminação dito “Jim Crow” que sucedeu à escravidão na mesma área, e do confinamento em guetos industriais do Norte dos Estados Unidos dos afro-americanos que emigraram para aquela região, a desproporcional presença negra nas prisões americanas continua a sinalizar a exclusão social e a opressão psicológica que pesam sobre largos setores das comunidades afro-americanas.⁴⁶ Nesse sentido, a posição de Asante pode ser comparada àquela do Movimento de Consciência Negra na África do Sul, liderado por Steve Biko e outros. Este movimento também tomou emprestadas idéias a Franz Fanon, e até 1976 concentrou-se em desmantelar opressões psicológicas ao invés de uma mobilização política direta, e por isso foi na época criticado por falta de análise de classe e objetivos políticos claros, e por excessiva concentração em atitudes puramente mentais.⁴⁷ Em tais situações históricas, resta sempre verificar o grau de eficácia política que têm as lutas no terreno psicológico, e em outros terrenos, em relação umas às outras — e cabe dizer que isso pode variar de um caso para outro. E vale também verificar a produtividade dos métodos de luta utilizados no próprio terreno psicológico / cultural.

The Painful Demise of Eurocentrism consiste em um prefácio, “Afrocentric Concepts of Historiography” (“Conceitos Afrocêntricos de Historiografia”), nove capítulos e a conclusão, “A Restatement of Afrocentric Systematics” (“Uma Reafirmação da Sistemática Afrocêntrica”). O capítulo 1 é uma reflexão sobre os objetivos do afrocentrismo e o capítulo 3 uma crítica histórica ao eurocentrismo. Os capítulos 2, 4, 7 e 8 são respostas a Arthur Schlesinger Jr, Mary R. Lefkowitz, Stephen

⁴⁵ Ver idem, *Painful Demise*, p. 3; Moses, *Afrotopia*, pp. 36-37.

⁴⁶ Consultar Loïc Wacquant, “From Slavery to Mass Incarceration”, *New Left Review*, 2ª série, n° 13 (Janeiro-Fevereiro de 2002), pp. 41-60.

⁴⁷ Ver Gail M. Gerhart, *Black Power in South Africa: The Evolution of an Ideology*, Berkeley, Los Angeles e Londres, University of California Press, 1979, pp. 16, 55, 271-275; Michael Lobban, *White Man’s Justice: South African Political Trials in the Black Consciousness Era*, Oxford e Nova Iorque, Oxford University Press, 1996, pp. 28-32. Sobre a leitura de Fanon feita por Asante, ver Asante, *Kemet*, pp. 175-180.

Howe e Kwame Anthony Appiah.⁴⁸ O capítulo 5 discute a obra *Black Athena Revisited*, organizada por Mary R. Lefkowitz e Guy MacLean Rogers, e o capítulo 6 é sobre “Os Mistérios do Egito e a Ciência da África”. O capítulo 9 discute o ensino do afrocentrismo em escolas secundárias nos Estados Unidos.

Apesar do subtítulo do livro, Asante com frequência parece achar que os argumentos de seus críticos já estão antecipadamente respondidos. No geral, ele vê esses argumentos como meras tentativas de desviar atenção de questões centrais para assuntos marginais (p. 49, 53, 83, 93), e como manifestações tão previsíveis quanto infundadas de capitulacionismo e adesismo, ou de preconceito eurocêntrico. Ele está sempre disposto a reiterar posições que considera estabelecidas além de qualquer desafio, mas pouquíssimo inclinado a engajar-se em discussões a respeito de novas evidências.

Um exemplo disso tem a ver com a maneira pela qual os antigos egípcios se retratavam em relação aos núbios em pinturas tumulares. Asante (pp. 63-64) critica a maneira pela qual as pinturas da famosa tumba de Rekhmire são descritas e analisadas no livro *Black Athena Revisited*.⁴⁹ Contudo, numa questão parecida, ele próprio não menciona a evidência contida em um ensaio que deve conhecer porque apareceu numa coletânea para a qual também escreveu.⁵⁰ Nesse trabalho, Frank J. Yurco trata de uma das principais peças de evidência – as pinturas nas tumbas de Ramsés III – usadas por Cheikh Anta Diop para argumentar que egípcios e núbios eram sistematicamente representados como próximos uns dos outros em termos de vestuário e cor da pele.⁵¹ Mas, em lugar de lançar mão novamente das cópias feitas na

⁴⁸ Ver Kwame Anthony Appiah, “Europe Upside Down: Fallacies of the New Afrocentrism”, in Roy Richard Grinker e Christopher B. Steiner (orgs.), *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation* (Oxford, Blackwell, 1997), pp. 728-731.

⁴⁹ Ver Kathryn A. Bard, “Ancient Egyptians and the Issue of Race”, p. 107, e Emily T. Vermeule, “The World Turned Upside Down”, in Lefkowitz e Rogers (orgs.), *Black Athena Revisited*, p. 274,

⁵⁰ Frank J. Yurco, “Two Tomb-Wall Painted Reliefs of Ramesses III and Sety I and Ancient Nile Valley Population Diversity”, in Theodore Celenko (org.), *Egypt in Africa* (Indianapolis, Indianapolis Museum of Art and Indiana University Press, 1996), pp. 109-111.

⁵¹ Ver Cheikh Anta Diop, “L’Antiquité africaine par l’image”, número especial de *Notes Africaines*, n° 145-146 (Janeiro-Abril de 1975), p. 33, Fig. 8.

década de 1840 por Karl Richard Lepsius, que foram usadas por Diop, Yurco reproduz fotos publicadas por Erik Hornung das tumbas de Ramsés III e Seti I. O exame e a comparação dessas fotos mostram que as cópias de Lepsius não eram corretas, e que ambas as tumbas representam núbios e egípcios com vestuário e cor de pele distintos.⁵² Contudo, no livro de Asante (p. 22, 62), Yurco é descartado como “uma espécie de testa de ferro para construções arianas do estudo do Egito”, e é falsamente acusado de argumentar sem base nas evidências. As pinturas da tumba de Ramsés III são de novo tratadas ao modo de Cheikh Anta Diop, e nenhuma nova interrogação é formulada ou respondida por Asante (ver pp. 23, 42, 103-104). No entanto este teria sido o lugar e o momento para uma indispensável, nova e aprofundada discussão das evidências. Porque, se é altamente improvável que os antigos egípcios jamais tenham achado que o nome de seu país, *Kmt*, significasse “A Terra do Povo Negro” ou, conforme sugere Asante (p. 63), “Nação Negra”, é ainda menos provável que representações oficiais de categorias étnicas, encomendadas pelos faraós, sistematicamente retratassem egípcios e núbios de maneira idêntica. E isto simplesmente porque o Egito era um país imperial, e sua ideologia imperial requeria a afirmação da diferença entre o domínio dos faraós e todos os outros países e populações. A teologia e a cosmologia imperiais contrapunham a esfera de *Maat* (a ordem cósmica, o governo faraônico, a civilização, e a justiça nas relações humanas) ao espaço de *jzft* ou *isfet* (o caos, o mal, o “barbarismo”, a transgressão). Nos túmulos dos faraós, as representações estereotipadas dos núbios, e de quaisquer outros estrangeiros seja de que cores fossem, eram clichês ideológicos, chavões classificatórios, e tinham necessariamente que ser formuladas como imagens de forasteiros, e que ser situadas fora das fronteiras de *Maat*. Sua principal função era exatamente a de serem ícones de identidades não-egípcias.⁵³

⁵² Erik Hornung, *Tal der Könige*, 6ª ed., Düsseldorf e Zürich, Artemis und Winkler, 1999, p. 148, Figs. 123-125; e também *Das Grab Sethos’I*, 2ª ed., Düsseldorf e Zürich, Artemis und Winkler, 1999, pp. 98-99, Figs. 58-59.

⁵³ Para uma clara e concisa introdução a essas noções, ver Stuart Tyson Smith, “Ancient Egyptian Imperialism: Ideological Vision or Economic Exploitation?”, *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 7, nº 2 (Outubro de 1997), pp. 301-307. Quanto à evolução histórica e âmbito de variação das representações de negros africanos estrangeiros na iconografia do Egito antigo, ver Jean Vercoutter, “Nature et importance des rapports de l’Égypte pharaonique avec l’Afrique noire sous la XVIIIe dynastie (1580-1314 av. J.-C.)”,

Mas é preciso compreender que a atitude desdenhosa de Asante em relação às novas evidências apresentadas por Yurco não resulta meramente de uma animosidade pessoal contra este. Antes, é uma convenção retórica característica de um certo gênero literário (mais precisamente, um certo gênero de discurso histórico), no caso o tipo de contranarrativa com a qual Asante (e também Obenga) estão sinceramente compromissados. Trata-se de uma contranarrativa reabilitadora, que se contrapõe a uma outra (a opressora narrativa “eurocêntrica”). Nessa polaridade, os dois polos se constroem um ao outro (e excluem tudo o mais, como na oposição que já criticamos no capítulo de Mary R. Lefkowitz no livro *Afrocentrismes*). No polo afrocêntrico assim concebido, a inversão do enredo da narrativa oposta é a tarefa essencial, e é o que determina as características e o significado dos personagens, acontecimentos e objetos incluídos na história narrada. Tudo o mais é secundário. Uma vez executada aquela inversão, ficam (quase automaticamente) restabelecidas a verdade e a justiça, e essa veracidade e justeza permanecerão indestronáveis, essencialmente imunes à refutação por meros incidentes de pesquisa, mesmo quando estes tragam à luz evidências capazes de invalidar os postulados já entronizados. E aqueles que se recusam a reconhecer aquela verdade e justiça só podem ser vistos como moralmente defeituosos.

Na verdade, uma convenção semelhante foi identificada por Fauvelle nas narrativas produzidas pelo próprio Cheikh Anta Diop.⁵⁴ Fauvelle argumenta que a história reconstruída por Diop é uma “história dedutiva, uma história sem fatos”, no sentido de que nela “o estabelecimento da verdade não requer a mobilização de fatos, ou não dá prioridade a esta”. A verdade histórica essencial e objetiva é alcançada quando se vira de cabeça abaixo a história identificada como falsa e injusta.

O último livro aqui comentado, *We Can't Go Home*, faz parte de uma tradição heróica afro-americana diferente da de Asante.⁵⁵ Na ver-

in *Afrique noire et monde méditerranéen dans l'antiquité—Colloque de Dakar: 19-24 janvier 1976* (Dakar e Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978), pp. 73-81.

⁵⁴ Ver Fauvelle, *L'Afrique*, p. 50, 118.

⁵⁵ Ver também Clarence E. Walker, *Deromanticizing Black History: Critical Essays and Reappraisals*, Knoxville TN, University of Tennessee Press, 1991.

dade, os livros de Clarence E. Walker e Molefi Kete Asante se situam em pólos opostos, embora sejam ambos testemunhos da vitalidade e do idealismo contenciosos de que está repleta a vida intelectual afro-americana. Walker pertence a uma linhagem intelectual que tem raízes na tradição socialista americana, e que foi recentemente categorizada como “transformacionista” por outro intelectual afro-americano, e definida por este como a busca “nem da integração nem da auto-segregação, mas da transformação das relações de poder vigentes e das instituições racistas do Estado, da economia [...] e da hierarquia de classes sociais do país”, um objetivo que “não pode ser atingido por vãos da imaginação ao Egito antigo”.⁵⁶

Da mesma forma que Yaacov Shavit no livro anteriormente resenhado aqui, Walker discorda da opinião de Wilson Jeremiah Moses de que o afrocentrismo continua sendo apenas uma ideologia benévola e restrita à cultura popular (ver pp. xxiv, xxix, 121-122, 130). Na verdade, o livro de Walker é um longo e vigoroso libelo contra o afrocentrismo centrado no Egito antigo, nele denunciado como uma ideologia “desabilitante” (*disempowering*) por várias razões (pp. xxv, xxvii, 36-37): por sua concentração sobre “reabilitação psicológica” e atenção insuficiente às “barreiras estruturais que os negros têm historicamente enfrentado nos Estados Unidos”; por sua visão de uma “cultura africana unificada que transcende tempo e espaço”; por sua retórica que “privilegia o sincrônico em relação ao diacrônico”; por sua “ilusão de que nos possamos reencaixar em um passado que jamais existiu”; e pela “escassez de evidência empírica” apresentada em apoio a suas doutrinas. Walker recusa-se a usar o termo “*African-American*” e em vez disso usa “*Negro*” e “*Black*” (ver p. xv, xxv, 60). Essa opção terminológica se opõe diretamente a uma bem conhecida passagem na qual Asante rejeita o que chama de “*African Slave Studies*”⁵⁷ e propõe “*Africalogia*”

⁵⁶ Ver Manning Marable, “Introduction: Black Studies and the Racial Mountain”, in Manning Marable (org.), *Dispatches from the Ebony Tower: Intellectuals Confront the African American Experience* (Nova Iorque, Columbia University Press, 2000), pp. 1-28, especialmente p. 19.

⁵⁷ Um nome deliberadamente ambíguo, que pode ser entendido tanto como “Estudos Sobre O Africano Escravizado” quanto como “Estudos De Negro Escravo”, ou mesmo como “Estudos Africanos Servís”.

como alternativa que possibilite o estudo de “gente africana, não ‘negros fabricados na América’ [*made-in-America Negroes*] privados de densidade histórica”.⁵⁸ Contra isso, Walker argumenta que o afrocentrismo “kemético” (centrado no antigo Egito) milita contra sua própria aspiração de lançar luz sobre a atuação histórica dos povos de origem africana, porque substitui por “um passado que nunca aconteceu” um passado real no qual, mesmo sob as mais opressivas formas de escravidão, os “negros fabricados na América” nunca se deixaram reduzir a passivos objetos da história. Walker afirma ainda que, através de uma substituição análoga, o afrocentrismo cria “um espaço mítico idealizado que constitui o oposto da triste realidade dos bairros negros da América atual” (p. 41).⁵⁹

Walker intervém no debate sobre os efeitos psicológicos da escravidão e da discriminação racial, e sobre o que tem sido chamado de “teoria da ‘psique negra danificada’”,⁶⁰ com uma crítica ao que ele chama de “mitologia terapêutica” afrocentrica (pp. xxvi, 77-79, 93). Ele opina que “historicamente, os negros foram oprimidos na América não porque lhes faltasse auto-estima, mas porque eram negros”, e que a “obsessão do afrocentrismo com a antiguidade foge dessa questão”, e também foge de questões outras tais como os conflitos de classe na África do passado e do presente, as cumplicidades africanas no tráfico de escravos, e a comercialização de escravos por muçulmanos — ocupando-se somente da denúncia do tráfico perpetrado por cristãos e judeus (pp. 42-44, 60-61, 100-101, 110, 119).⁶¹

⁵⁸ Asante, *Kemet*, p. 15. Esta passagem do texto de Asante é rica em ecos de Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, 2ª ed, Boston, Beacon Press, 1958.

⁵⁹ Ver também Moses, *Afrotopia*, p. 227, criticando o fato de que ‘Muitos afrocentristas se empenham em romantizar faraós’ em lugar de dirigirem sua atenção contra os personagens brutais que têm tantas vezes submetido populações africanas atuais a privações e crueldades.

⁶⁰ Ver Daryl Michael Scott, *Contempt and Pity: Social Policy and the Image of the Damaged Black Psyche*, Chapel Hill NC, University of North Carolina Press, 1997; e também Moses, *Afrotopia*, pp. 21-22.

⁶¹ Mas, embora esta última crítica feita por Walker seja aplicável, por exemplo, ao livro publicado por The Nation of Islam que está listado em nossa nota 11, é preciso não esquecer que certos ramos do afrocentrismo, como aquele representado por Chancellor Williams, *The Destruction of Black Civilization*, 3ª ed., Chicago, Third World Press, 1987, são notórios por seu viés anti-muçulmano.

Lidos juntos, os cinco livros tão diversos que são examinados no presente ensaio transmitem uma sensação de longas continuidades históricas, aqui interrompidas, acolá retomadas, e que têm operado por meio de confrontos, empréstimos mútuos, sobreposições, sínteses inesperadas, e aventurosas *bricolages* — algumas delas intelectualmente produtivas e politicamente eficazes, outras um beco sem saída. A mútua fertilização de tradições judaico-americanas e afro-americanas, apontada por Wilson Jeremiah Moses e Molefi Kete Asante, tem tomado muitas formas, incluindo a influência do antropólogo Franz Boas sobre um dos grandes ancestrais intelectuais afro-americanos, William Edward Burghardt Du Bois (nascido em 1868 em Massachusetts, falecido em 1963 em Gana), que morreu como comunista, mas que é reivindicado tanto pelo “transformacionista” Walker como pelo crítico do marxismo Asante, e o projeto *Black Athena*, que tem levado Martin Bernal a ser descrito ora como afrocentrista, ora como pan-semitista, ou ainda como tácito artífice de um novo pacto entre judeus e afro-americanos. E, como a leitura do livro de Yaacov Shavit sugere, o impacto direto da experiência afro-americana pode ter não somente induzido novas linhas de pensamento nos judeus americanos, mas também reanimado velhas memórias culturais dessa comunidade.

Nos Estados Unidos, o debate entre “estratégias de ‘integração’ e ‘separatismo’ [...] tem dominado o discurso político dos negros por mais de um século”.⁶² O afrocentrismo centrado no Egito acrescenta a isso um ângulo epistemológico tomado emprestado à África, isto é, à sombra de Cheikh Anta Diop. O estudioso senegalês postulou dois berços de civilização, um nilótico-africano e negro, o outro localizado nas estepes euro-asiáticas e incluindo os povos indo-europeus e “amarelos”. Ele afirmava que em cada um desses berços o meio ambiente natural deixara marcas profundas não apenas na cultura, mas também nos “instintos” humanos — e que essas marcas persistem. O berço nilótico-africano produzira “povos de boa índole, idealistas, generosos e pacíficos”. O outro gerara povos materialistas, guerreiros e “cruéis”,

⁶² Marable, “A plea that scholars act upon, not just interpret, events”, p. 190, in Henry Louis Gates Jr e Manning Marable, “A debate on activism in Black Studies”, in Marable (org.), *Dispatches*, pp. 186-191.

que “instintivamente” amam a conquista.⁶³ Esse esquema estabelecia uma generalizada superioridade africana no nível ético. Mais topicamente, ele exprimia uma rejeição da assimilação dos africanos à cultura europeia – no caso senegalês, a cultura francesa.⁶⁴ Mas Cheikh Anta Diop ia além disso e reivindicava um privilégio epistemológico:

Os africanos negros podem e devem reclamar com exclusividade a herança cultural da velha civilização egípcia. Eles são os únicos hoje cuja sensibilidade é capaz de facilmente se harmonizar com a essência, e o espírito, daquela civilização que os egiptólogos acham tão difícil de entender. As disposições intelectuais e afetivas dos negros de hoje são as mesmas daquelas dos povos que editaram os textos hieroglíficos das pirâmides e outros monumentos e esculpiram os baixo-relevos dos templos. A partir da África negra [...] podemos gradualmente trazer de novo à vida todas aquelas formas da civilização egípcia que hoje estão mortas para a consciência europeia.⁶⁵

Esse trecho é refletido, ainda que de forma atenuada, em um trecho de Asante (*The Painful Demise*, p. 74):

Eu não creio que os africanos tenham esculpido paredes e escrito em papiro com tanta precisão apenas para preenchê-los com absurdos. O que foi criado nos templos [dos antigos egípcios] e nos textos em papiro não é uma piada, uma comédia qualquer, é pensamento filosófico sério e é com frequência difícil de ser entendido pelos Ocidentais, que usam uma mentalidade estritamente materialística.

⁶³ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, 3ª ed., 2 vols., Paris, Présence Africaine, 1979, pp. 173-176; ver também idem, *The African Origin of Civilisation*, pp. 111-113, 249-250; Fauvelle, *L'Afrique*, pp. 136-141; e Fauvelle-Aymar, *Afrocentrismes*, pp. 35-36; Shavit, *History in Black*, p. 168; e Diagne, *Cheikh Anta Diop*, pp. 33-34, 63, 70.

⁶⁴ Ver Mamadou Diouf e Mohamad Mbodj, “The Shadow of Cheikh Anta Diop”, in Valentin Y. Mudimbe (org.), *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987* (Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1992), pp. 118-135, especialmente p. 121.

⁶⁵ Diop, *The African Origin of Civilisation*, pp. 249-250; e idem, *Antériorité*, pp. 241-242. Ver também Shavit, *History in Black*, p. 168.

Examinadas no contexto geral do pensamento de Diop e de Asante, estas passagens sugerem dois futuros alternativos para as contra-narrativas históricas afro-americanas (ou africanas) animadas pelo afrocen-trismo centrado sobre o antigo Egito. Se, conforme sugerem Shavit e outros, essas contranarrativas são no fundo estratégias de integração á sociedade altamente tecnológica que é dominante nos Estados Unidos e globalmente, seus proponentes continuarão a apresentá-las como histo-ricamente verdadeiras num sentido transcultural, universal (ver Howe em *Afrocentrismes*, p. 304), e vão querer normatizá-las de ponta a pon-ta do sistema educacional. Pelo contrário, se tal integração se provar difícil de obter, o próximo passo poderá ser a adoção fervorosa do relativismo cultural (conforme Howe prediz no mesmo texto) e do sepa-ratismo educacional. Em sociedades multiculturais, isso tornaria realida-de o que hoje é apenas um pesadelo de professor: “todo mundo [terá] o direito de se pronunciar *sozinho* sobre o seu próprio passado. Cada um em casa e todos os demais na rua” (*Afrocentrismes*, introdução dos organizadores, p. 21).

Contudo, mesmo o cenário integracionista contém um compo-nente relativista que já pode ser observado: com o fim de provar a vera-cidade de suas contra-narrativas, autores como Diop e Asante têm já afirmado que antigos textos, pinturas e esculturas, e inteiros modos de vida pertencentes a eras remotas, são para eles, e só para eles, por mandato especial, claros e relativamente transparentes.

Paralelos entre, de um lado, nacionalismos culturais já muito investigados, como por exemplo o nacionalismo cultural germânico, e de outro lado o nacionalismo cultural africano e afro-americano, têm sido frequentemente sugeridos (ver Shavit, *History in Black*, pp. 2-3, 114). Mas a estratégia romântica adotada por Cheikh Anta Diop e Molefi Kete Asante, de proclamar um acesso relativamente íntimo ao conheci-mento do modo de vida dos antigos egípcios, difere em considerável grau da operação clássica montada pelo nacionalismo germânico com a publicação, a partir de 1826, dos *Monumenta Germaniae Historica*. Essa operação foi tão bem sucedida que conseguiu ao mesmo tempo “reabilitar” a história *nacional* da Alemanha e redefinir, de modo “cien-tífico”, o cânone *internacional* dos estudos históricos. Ela tornou su-

pérfluas vozes bem germânicas como a de P. J. F. Muller, que preferia acreditar (de maneira até certo ponto análoga à de muitos afrocentristas de hoje) que uma vasta quantidade de documentos medievais falsificados havia sido manufaturada por uma conspiração de estrangeiros invejosos, que tinham assim conseguido esconder que os alemães haviam sido na verdade o povo com a mais alta civilização e o maior poderio na Europa.⁶⁶ A ênfase que, com os *Monumenta*, a crítica histórica alemã deu à rigorosa análise filológica e a outros aspectos do estudo da textualidade foi um passo avante no reconhecimento da distância cultural, e opacidade, das épocas pregressas de sua “própria” história. Graças ao seu rigor metodológico, aquela crítica se fez persuasiva muito além de suas fronteiras nacionais, e cruzou as barreiras que a separavam das comunidades universitárias em outras nações européias. E, adotados também nesses outros países, seus métodos envigoraram projetos locais, também nacionalistas e “românticos”, precisamente porque lhes forneceram ferramentas de distanciamento “científico”. Muito tempo passaria antes de que aquela nova perspectiva crítica se tornasse ela própria objeto de crítica histórica.⁶⁷

Ao contrário dos *Monumenta*, o afrocentrismo “kemético” ou “egiptófilo” permanece apegado de maneira demasiado imediata a seu núcleo romântico, sem se equipar com suficientes instrumentos de distanciamento crítico. Esses afrocentristas têm praticado uma seletividade excessiva no que diz respeito às teorias e evidências que consentem em submeter ao reexame crítico. O preço dessa recusa de riscos é pago mesmo por pesquisadores afrocentristas como Théophile Obenga, que em outros níveis praticam metodologias críticas potencialmente capazes de ganhar aceitação geral cruzando as barreiras político-culturais de nossa época. Mesmo Obenga experimenta dificuldade em dialogar com estudiosos fora do movimento afrocêntrico (sobre essa dificuldade, ver também Clarence E. Walker, *We Can't Go Home*, p. 40,

⁶⁶ Sobre as opiniões de Muller, ver Gustaaf Johannes Renier, *History, Its Purpose and Method*, Londres, George Allen and Unwin, 1950, p. 134. E também Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, p. 133.

⁶⁷ Uma crítica recente da linha metodológica e política dos *Monumenta* é proporcionada por Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2002, pp. 26-29, 32.

comentando os trabalhos de Molefi Kete Asante). Daí também decorre que as teorias e evidências eximidas do reexame crítico permanecem incapazes de persuadir amplos setores da própria opinião africana e afro-americana. E, aos olhos de observadores como o afro-americano Walker, aqueles artigos de fé afrocêntricos não são sequer uma mitografia benéfica (saudável e liberadora), mas uma que enfraquece os que deseja fortalecer. Além do mais, na medida em que procura explicar todas as culturas da África negra como frutos da cultura do antigo Egito, o afrocentrismo “kemético” nos desvia da tarefa de apreender a originalidade criativa dos vários povos negro-africanos.