

Criar uma unidade africana através da história: a questão da origem dos antigos egípcios na historiografia pan-africanista de Cheikh Anta Diop*

Creating African unity through History: the question of the origin of the ancient Egyptians in Cheikh Anta Diop's Pan-Africanist historiography

Luciana Bastos Dias**

Resumo: Este artigo aborda a proposta historiográfica de Cheikh Anta Diop (1923-1986) de cimentar a unidade africana por meio da construção ideacional de um passado comum, que remontaria ao Egito Antigo, e de um conjunto de fatores culturais que seriam partilhados pelas civilizações africanas existentes desde a Antiguidade até a contemporaneidade. Entre as fontes analisadas estão *Origem dos antigos egípcios*, texto apresentado por Diop em 1974 em colóquio da Unesco, e *Nações negras e cultura*, livro publicado em 1955. Em ambos estes trabalhos, Diop defende a tese de que os antigos egípcios eram negros. Exploraremos o contexto de produção da obra de Diop, fazendo referência ao ambiente intelectual em que formulou as suas ideias, à sua atuação política e à conjuntura internacional em que viveu. Discutiremos o impacto da sua obra e que inspiração podemos retirar dela, para além das críticas que também se podem fazer.

Palavras-chave: Cheikh Anta Diop; pan-africanismo; História da África.

Abstract: This article addresses the historiographical proposition of Cheikh Anta Diop (1923-1986) to cement African unity through the construction of the idea of a common past, dating back to Ancient Egypt, and a set of cultural factors shared by African civilizations from Antiquity to contemporary times. I analyze “Origin of ancient Egyptians,” a text presented by Diop in 1974 at a UNESCO colloquium, and *Black Nations and Culture*, a book published in 1955. In both works, Diop defends the thesis that ancient Egyptians were

* Agradeço ao Professor Luís Manuel de Araújo, que me deu as primeiras indicações para a realização de uma pesquisa sobre o tema deste artigo, inicialmente como um trabalho para a disciplina de Egiptologia, que cursei como opção livre no Mestrado em História de África da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Agradeço aos Professores António Tomás (Universidade de Joanesburgo), Thiago Mota (Universidade Federal de Viçosa) e Diego Grossi (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) por empréstimos e indicações bibliográficas, entre outros atos de solidariedade acadêmica. Erros e omissões são de minha exclusiva responsabilidade.

** Doutoranda em História, Política e Bens Culturais no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV) do Rio de Janeiro. *E-mail:* luc1an4dia5@gmail.com.

Black. Here, I will explore the context of production of Diop's work, referring to the intellectual environment in which he formulated his ideas, his political activities, and the international context in which he lived. I will discuss the impact of his work and what inspiration we can draw from it, in addition to the criticism that can also be made.

Keywords: Cheikh Anta Diop; Pan-Africanism; African History.

Introdução

Este artigo estuda a proposta de Cheikh Anta Diop (1923-1986) de criar, por meio do trabalho historiográfico, uma unidade africana que perpassaria a história do continente desde a Antiguidade até o presente, sugerindo a apropriação pelos negros e africanos contemporâneos do Egito Antigo como o início de seu passado comum. A origem egípcia da civilização africana e o povoamento negro do Egito Antigo, argumentos centrais no seu trabalho, são defendidos no livro *Nações negras e cultura – da Antiguidade negro-egípcia aos problemas culturais da África Negra de hoje*¹, publicado em 1955. Em 1974, a discussão é levada ao colóquio *O Povoamento do Antigo Egito e a Decifração da Escrita Meroíta*, realizado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), no qual Diop apresentará o texto *Origem dos antigos egípcios* (DIOP, 1983).

A defesa da negritude dos antigos egípcios implicou deslocar para a Antiguidade o conceito contemporâneo de negro, com raízes na Modernidade. Esta deslocação também é um movimento de ressignificação, pois se modernamente o conceito surge num contexto de conquista, inferiorização e escravização da pessoa negra, na construção de Diop haverá uma inversão de valores, buscando a emancipação do conjunto humano negro, e associando-o à ciência, à cultura e ao exercício do poder. A historiografia de Diop é uma historiografia de inversão, de apropriação pelo avesso das práticas e metodologias que ele observava serem utilizadas pelos europeus. Assim é que ele fará uso de métodos que vão desde a antropologia física, originalmente desenvolvida com fins de inferiorizar o africano e outros povos colonizados, até a construção de narrativas essencialistas e a delimitação estanque de identidades nacionais, direcionando estes procedimentos para o propósito de aniquilar a dominação racial.

¹ Tradução livre. O título original do livro é: *Nations nègres et culture – de l'antiquité Nègre-Égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui* (DIOP, 1955). A partir deste ponto, o livro será referido apenas como *Nações negras*.

Após esta introdução, na segunda seção deste artigo, exploraremos o contexto de formulação da proposta de Diop, trazendo elementos da conjuntura internacional do pós-II Guerra, do ambiente intelectual pan-africanista francófono e da atuação política de Diop. Examinaremos detalhadamente o prefácio de *Nações negras*, no qual Diop expõe as suas ideias pan-africanistas para o futuro do continente e relaciona este projeto ao trabalho apresentado no livro. Faremos referência à visão predominante na historiografia anterior a Diop, de um Egito branco e não participante da realidade da África, continente por longo tempo considerado sem História pela tradição europeia. Fazendo uma ponte entre a publicação de *Nações negras* e a apresentação no colóquio da Unesco, analisaremos o prefácio de *A origem africana da civilização – mito ou realidade* (DIOP, 1974),² em que Diop reflete sobre o seu percurso político e o significado da sua obra.

A terceira e última seção, antes da conclusão, se ocupará de *Origem dos antigos egípcios*, apresentação de Diop no colóquio da Unesco de 1974 (DIOP, 1983). Além de estudar este texto, vamos dialogar com analistas que comentaram o impacto desta intervenção, a fim de discutir a sua contribuição nos rumos da Egiptologia e da História da África num sentido geral. Contudo, ressalte-se que o leitor não encontrará, neste artigo, um relatório atualizado das evidências com as quais a Egiptologia porventura trabalhe hoje acerca da origem do povoamento do Egito Antigo. Nem é nosso objetivo opinar sobre de qual cor (ou de quais cores) eram os antigos egípcios. A gênese que aqui nos interessa não é propriamente a dos egípcios antigos, mas a das ideias de Diop, situando o argumento da negritude deste povo na sua proposta historiográfica pan-africanista.

Sobre *Nações negras* e egípcios brancos: alguns momentos precedentes à apresentação de 1974

Cheikh Anta Diop nasceu em 1923, no Senegal, à época uma colônia francesa. Físico nuclear, egiptólogo, historiador, linguista e antropólogo, a sua obra inclui desde títulos da Física – *Le Laboratoire de Radiocarbone* (1968) e *Physique nucléaire et chronologie absolue* (1974) – até estudos da História da África, como *Anteriorité des civilisations nègres* (1967), entre diversos outros (INIESTA, 1989, p. 15). Foi pesquisador do Instituto Fundamental da África Negra (IFAN), em Dacar, desde 1961, onde dirigiu o primeiro laboratório de pesquisas em radiocarbão da África, e professor universitário na capital senegalesa a partir de 1981

² Tradução livre do título original da obra, que se chama *The African origin of civilization – myth or reality* (DIOP, 1974).

(SAGREDO, 2017, p. 71-72). Como conta Reis (2018, p. 498), Diop cursou o ensino secundário em São Luís, no Senegal, e iniciou em 1946 os estudos universitários em Paris. Na capital francesa, atua no movimento estudantil, fundando, em 1946, a Associação dos Estudantes Africanos em Paris, filiada a partir de 1950 à Federação dos Estudantes Africanos de Paris (FEANF). Em 1951, após se filiar à Reunião Democrática Africana (RDA), torna-se dirigente da Associação dos Estudantes desta organização política. Em 1961 – com o Senegal independente desde o ano anterior – funda o Bloco das Massas Senegalesas (BMS), opositora ao governo de Léopold Senghor (1906-2001). Este dissolve o BMS por decreto em 1963, não sem antes ter mandado prender Diop por cerca de um mês em 1962 por agitação política (REIS, 2018, p. 498).³

Em *Nações negras*, livro escrito em francês, afirma-se a existência de uma civilização negra que se inicia no Egito Antigo e perdura até a África Negra contemporânea. As suas ideias centrais – a origem egípcia da civilização africana e o povoamento negro do Antigo Egito – foram recebidas com polêmica. Diop tentou, com este trabalho, obter o título de doutor na Universidade da Sorbonne; no entanto, a universidade francesa rejeitou a tese (REIS, 2018, p. 168).

O período em que Diop desenvolve a sua pesquisa é de grande efervescência cultural e política na África e no mundo. O Pós-II Guerra trazia promessas de emancipação e igualdade entre os seres humanos. A Carta das Nações Unidas, de 1945, preconizava a autodeterminação dos povos e o fim do racismo. Nos centros urbanos africanos, nos portos, nas fábricas, nos liceus, nos partidos e nas organizações políticas, nas associações culturais, assistia-se a uma grande agitação política e cultural. Em 1955, em Bandung, na Indonésia, ocorreria a Conferência Afro-Asiática, fórum anticolonialista e de afirmação do novo Terceiro Mundo.

Na África e nas Américas, desde meados do século XIX, africanos e afrodescendentes buscavam criar uma identidade negra, distinguir uma personalidade africana (BARBOSA, 2020). A esse movimento podemos chamar de pan-africanismo, que, em meados da década de 1940, estava entrando na sua terceira geração, lutando pela independência política do continente, e tinha redes importantes em cidades europeias como Londres e Paris (DEVÉS-VALDÉS, 2008).

Segundo Sagredo (2015), o pan-africanismo conclamava os negros do mundo à união, com base numa solidariedade racial que englobava fatores biológicos e sócio-

³ Os nomes em francês das entidades citadas neste parágrafo são: Institut Fondamental de l'Afrique Noir (IFAN); Association des Étudiants Africains de Paris; Fédération des Étudiants Africains en France (FEANF); Rassemblement Démocratique Africain (RDA); e Bloc des Masses Sénégalaises (BMS).

históricos. Sagredo (2015, p. 8) pondera que, embora atualmente se façam críticas duras sobre o uso da noção de raça pelos pan-africanistas, é preciso “compreender o contexto histórico em questão e saber separar racismo de racialismo; se para os europeus a categoria raça era um meio de oprimir e desvalorizar o outro, para os pan-africanos foi um conceito aglutinador”.

O colofão da obra informa que ela foi impressa em Paris no último dia de 1954, enquanto na contracapa lê-se que o livro foi lançado em 1955 com todos os direitos de reprodução, tradução e adaptação reservados às Éditions Africaines (selo da *Présence Africaine*) “para todos os países, inclusive a Rússia” (DIOP, 1955, s.p.).⁴

Na análise de Reis, a publicação de *Nações negras* foi “um marco” da nova fase da *Présence Africaine* (REIS, 2018, p. 168), revista criada em 1947 que desde 1949 atuava também como editora de livros (REIS, 2018, p. 169). A partir de 1955, a revista muda seu projeto editorial, assumindo uma posição contrária ao sistema colonial. Atuando como editora, passa a dar maior visibilidade à produção dos intelectuais africanos, com novas escolhas temáticas e também com o uso de línguas africanas (REIS, 2018, p. 169).

É nesse novo ambiente de maior autonomia editorial que Diop publica e apresenta o seu trabalho. O verbo apresentar, aqui, não é redundante nem trivial: queremos ressaltar que ele próprio escreve o prefácio do seu livro, manifestando ao público do que se trata e a que se destina a sua obra. Note-se que, nos anos 1930 e 1940, livros de autoria de africanos publicados na França costumavam ser prefaciados por europeus – etnólogos, administradores coloniais, intelectuais (REIS, 2018, p. 144; p. 145).

O futuro da África e a independência do continente são as preocupações centrais do prefácio de *Nações negras e cultura*. Este parágrafo é bastante representativo dos ideais de uma época:

Evidencia-se, então, que somente a existência de Estados Africanos Independentes federados no seio de um governo central democrático, das costas líbias do Mediterrâneo ao Cabo, do Oceano Atlântico ao Oceano Índico, permitirá aos africanos se desenvolver plenamente e mostrar toda a sua capacidade nos diferentes domínios da criação, fazer-se respeitados – até mesmo amados –, acabar com todas as formas de paternalismo, virar uma página da filosofia, fazer progredir a humanidade, tornando possível uma confraternização entre os povos, que será muito mais fácil de se

⁴ No original: “pour tous pays, y compris la Russie”.

estabelecer entre Estados independentes num mesmo nível, e não mais entre dominantes e dominados (DIOP, 1955, p. 10, tradução nossa).⁵

Ideias representativas, mas não unânimes: conforme mostra Reis (2018, p. 180), entre os políticos africanos francófonos, havia outras posições em disputa naquele momento que não a independência total, como a proposta de Senghor de uma autonomia para os territórios então colonizados dentro de uma federação com a França. Ademais, como assinala Barbosa (2020, p. 81 *et seq.*), a ideia de uma integração federativa da África vai se esvanecendo nos meios africanos a partir dos anos 1960, conforme os países do continente vão se tornando independentes, sendo adiada para um futuro de unidade que não se sabia como nem quando ocorreria.

Para Diop, sem unidade, a independência de pequenas colônias, como o Senegal ou a Costa do Marfim, seria uma ilusão. Na era da interdependência econômica e do fim das pequenas economias nacionais, estes países sofreriam todo tipo de pressão externa e acabariam por cair na órbita de uma grande potência. No seu entender, a forma federativa resolveria este problema (DIOP, 1955, p. 12).

Diop inicia seu prefácio afirmando que, segundo as obras ocidentais, não haveria civilização que tivesse sido criada pelos negros. O Egito, o Congo, Gana e outras antigas civilizações teriam sido obra de brancos míticos (DIOP, 1955, p. 7). Estas e outras teorias sobre o passado africano serviriam ao colonialismo, fazendo crer que o negro não fora responsável por criar nada de valor. Isto facilitaria o abandono de qualquer aspiração nacional entre os hesitantes e reforçaria a subordinação daqueles que já se encontravam alienados. Para que a alienação cultural não fosse mais usada como arma de dominação, os africanos deveriam debruçar-se sobre sua história e civilização. Contudo, esta ideia estava longe de ser evidente para todos os africanos, observa Diop (1955, p. 8).

Polêmico, mas também metódico, Diop divide os opositores às suas ideias em três grupos. O primeiro é o dos cosmopolitas, cientistas e modernizantes, para os quais revolver o passado seria uma atitude ultrapassada, uma perda de tempo perante a urgência dos problemas contemporâneos, num planeta em processo de unificação. Este grupo acreditava que a ciência resolveria todos os grandes problemas, tornando caducas

⁵ Trecho original: “Il devient donc clair que c’est seulement l’existence d’Etats Africains Indépendants fédérés au sein d’un Gouvernement central démocratique, des côtes libyques de la Méditerranée au Cap, de l’Océan Atlantique à l’Océan Indien, qui permettra aux Africains de s’épanouir pleinement et de donner toute leur mesure dans les différents domaines de la création, de se faire respecter – voire aimer – de tuer toutes les formes de paternalisme, de faire tourner une page de la philosophie, de faire progresser l’humanité en rendant possible une fraternisation entre les peuples qui deviendra alors d’autant plus facile qu’elle s’établira entre Etats indépendants au même degré et non plus entre dominants et dominés”.

preocupações locais e acessórias (DIOP, 1955, p. 8), e que línguas não europeias seriam desnecessárias, pois estas já eram universais e bastavam para expressar o pensamento científico (DIOP, 1955, p. 8-9). Segundo Diop, tal grupo seria o mais atingido pela alienação cultural e teria uma tendência a depreciar “tudo o que vem de nós” (*tout ce qui émane de nous*), como resultado de um veneno cultural inoculado desde a terna infância (DIOP, 1955, p. 9).

Diop (1955, p. 9) argumenta que modernizar não é romper com o passado, mas integrar elementos novos às partes vivas e fortes do passado. Isto implica haver um meio integrante, uma sociedade com um passado suficientemente conhecido para que todo um povo possa se reconhecer. O contrário disso seria desintegrar a sociedade, com a colaboração da elite, deixando perecer os valores fundamentais que constituem o cimento da sociedade. Por essa razão, diz Diop, é que os marxistas mais experientes, mesmo na luta mais rude pelo pão cotidiano e pelo acesso ao poder político, asseguram a manutenção e o fortalecimento constante dos fatores culturais, pois sabem que, sem proteger a cultura nacional que garante a sobrevivência da sociedade pela qual combatem, a luta será ineficaz (DIOP, 1955, p. 9). De acordo com o escritor senegalês, a modernidade e o progresso não seriam possíveis sob um regime colonial; constituiriam uma ilusão, uma miragem, capaz de enganar um povo inteiro graças à cumplicidade de alguns. No máximo, sob o colonialismo, assiste-se à emergência de alguns indivíduos brilhantes, mas não ao progresso do povo. Somente com a independência política total da África se poderia construir um futuro de progresso e modernidade para o continente (DIOP, 1955, p. 10). Lênin e a luta do Partido Bolchevique são citados na sua argumentação para reforçar a premência da conquista do poder como condição de um projeto modernizador (DIOP, 1955, p. 11).

São diversas as referências ao marxismo e ao movimento comunista que Diop faz neste prefácio, e ele acredita que “qualquer um que queira se servir do marxismo como guia de ação em terras africanas chegará substancialmente às mesmas conclusões” da sua obra (DIOP, 1955, p. 14).⁶ Desse modo, o autor considera a sua apropriação do marxismo como a única possível, ao menos para a atuação no continente africano.

E, justamente, o segundo grupo a que Diop se dirige é o dos intelectuais que descuidaram da sua formação marxista, ou que estudaram o marxismo rapidamente, sem o aplicar ao caso particular da realidade social do seu país (DIOP, 1955, p. 11). Podemos

⁶ No original: “quiconque voudra se servir du marxisme comme guide d'action sur le terrain africain arrivera sensiblement aux mêmes conclusions.”

observar que a adaptação e a adequação das propostas políticas à realidade local foram um mote do século XX, ritmando também o pensamento de Diop.

Diop relata que este segundo grupo qualifica suas ideias de reacionárias, burguesas, racistas e nazistas. A esses elementos, responde que é necessário que um povo conheça sua história e salvasse sua cultura nacional. Se essas ainda não foram estudadas, seria um dever fazê-lo. Não se trataria de criar uma história mais bela que as dos outros, para dopar moralmente o povo durante a luta de independência nacional, mas partir da ideia evidente de que cada povo tem uma história (DIOP, 1955, p. 11). Defendendo-se das críticas de que sua atitude seria burguesa, Diop cita um discurso em que Lênin defende a valorização do conhecimento acumulado pela humanidade na construção da cultura proletária, ideia que Diop diz ser aplicável ao caso particular de cada país (DIOP, 1955, p. 11). Desse modo, assim como não se poderia pretender criar uma cultura proletária partindo do nada e desprezando os acúmulos anteriores da humanidade, como se fosse suficiente apenas assimilar palavras de ordem comunistas, não se poderia criar uma cultura negro-africana sem se levarem em conta as origens destes povos (DIOP, 1955, p. 11).⁷

Diop (1955, p. 12) indaga o que esses intelectuais que o criticam pensam da China Comunista, que manteve a escrita hieroglífica em vez de substituí-la pelos caracteres fenícios universais. Sobre as acusações de racismo, o autor de *Nações negras* esclarece que não tem intenção de ser racista ao utilizar termos como “negro” (*Nègre*) e “origem negro-africana” (*origine nègre africaine*) para referir-se aos antigos egípcios. A expressão “povo africano” (*peuple africain*) seria imprecisa, e ele não poderia contentar-se com ela, uma vez que os egípcios já foram chamados de brancos, asiáticos e europeus. Os racistas conscientes e inconscientes é que o obrigariam a refutar os seus escritos com termos paralelos (DIOP, 1955, p. 12).

O terceiro e último grupo de opositores a que Diop se dirige é o dos antinacionalistas formalistas. Este tópico traz elementos interessantes para pensarmos os nacionalismos em gestação naquele instante. Lembremos que, no pós-II Guerra Mundial, o conceito de nacionalismo encontrava-se estigmatizado, com sua conotação próxima do campo semântico da xenofobia e do chauvinismo, associado ao fascismo e ao nazismo. Mas, em meados dos anos 1950, a ideia do nacionalismo como uma força que poderia ser progressista e revolucionária quando referente aos países dominados pelo colonialismo e pelo imperialismo ganhava terreno concomitantemente à formação do campo político do

⁷ O texto leninista citado por Diop neste trecho é Lênin (1920).

Terceiro Mundo. Estas noções dialogam com formulações de Lênin e, principalmente, Stálin das décadas de 1910 e 1920.⁸

Segundo Diop, os elementos do grupo dos antinacionalistas formalistas ficariam ofuscados pelo título do livro, por conter a palavra nação. Ora, argumenta Diop, “não é porque Stálin escreveu *O marxismo e a questão nacional e colonial*⁹, um livro cujo título contém o termo ‘nacional’, que ele era nacionalista” (DIOP, 1955, p. 12, tradução nossa).¹⁰ Aparentemente, em 1955, ainda era possível citar Stálin com alguma leveza, e com sentido positivo, uma vez que se pressupõe que o antigo líder soviético não poderia ser considerado nacionalista – adjetivo que naquele contexto era dotado de carga negativa e associado à extrema-direita.

De acordo com Diop, seu interesse no nacionalismo limitava-se aos dois temas em que se retêm os marxistas nesta questão: a cultura nacional e a independência nacional (DIOP, 1955, p. 12). Assim, verificamos que o conceito de nacionalismo aparece no pensamento de Diop ligado a certo juízo de valor negativo, a respeito do qual era pertinente demarcar algumas distinções.

Mas o compasso em que Diop escreve é um momento de guinada, em que a pauta do nacionalismo estava sendo reabilitada quando lida em clave anticolonial. Ao diferenciar o nacionalismo metropolitano burguês do nacionalismo dos países dominados, Diop afirma que o primeiro serviria para manter os privilégios da dominação colonial, enquanto o segundo aniquilaria esta dominação:

Os meios colonialistas lideram uma campanha orquestrada contra o nacionalismo nos países dominados, tentando abortá-lo em todos os lugares; porque o nosso nacionalismo, mesmo o mais chauvinista, tem consequências terríveis para eles: aniquila os seus privilégios e varre a sua dominação com a violência de uma torrente (DIOP, 1955, p. 13, tradução nossa).¹¹

⁸ Ver Stálin (1913; 1924).

⁹ Livro de 1913 originalmente publicado com o título *O problema nacional e a social-democracia* (Stálin, 1913, nota 1). Neste artigo, citamos a versão que consta no Arquivo Marxista na Internet, com o título *O marxismo e o problema nacional e colonial*, a partir de tradução brasileira de 1946.

¹⁰ Em francês : “n’est pas parce que Staline a écrit ‘Le marxisme et la question nationale et coloniale’, un livre dont le titre contient le terme de ‘nationale’ qu’il fut nationaliste”.

¹¹ “Les milieux colonialistes mènent une campagne orchestrée contre le nationalisme dans les pays dominés, essaient de prendre les devants pour le faire avorter partout; car notre Nationalisme, même le plus chauvin, a des conséquences redoutables pour eux: il pulvérise leurs privilèges et balaie leur domination avec la violence d’un torrent.”

Diop reflete sobre o que seriam as nações africanas. O prefaciador diz que seria fácil aplicar as definições de Stálin¹² aos etíopes, jalofos, iorubás, zulus etc., enquanto que no Senegal, no Quênia, na África do Sul etc. havia núcleos de nação que iriam consolidar-se durante a luta por independência (DIOP, 1955, p. 13). Diop pondera que, embora estas regiões tivessem fatores de unidade (histórica, cultural, psíquica, geográfica), seria vão querer determinar hoje quais seriam as fronteiras exatas destas nações no futuro. Para ele, as fronteiras atuais, traçadas para a exploração colonial, não eram invioláveis, e seria necessário educar as consciências para se aceitarem futuras modificações (DIOP, 1955, p. 13).

O livro de 1955 entra ainda em outras polêmicas, por exemplo criticando algumas abordagens dos poetas da Negritude.¹³ Este movimento, além de dar ênfase às artes e à cultura, advogava uma supremacia da emoção sobre a razão na cultura negra. Em versos, Aimé Césaire (1913-2008) referia-se aos negros como “Aqueles que não inventaram nem a pólvora nem a bússola, / aqueles que jamais souberam domar nem o vapor nem a eletricidade, / aqueles que não exploraram nem o mar nem o céu...” (CÉSAIRE, 1939, p. 68 *apud* SANTOS, 1968, p. 121).¹⁴ Senghor, nos finais dos anos 1930, versejava que a emoção seria negra, e a razão, helênica.¹⁵ Diop, por sua vez, insistia na racionalidade do homem negro, e na origem africana do desenvolvimento da ciência. Em *Nações negras*, critica essas posições dos poetas da Negritude, dizendo que faziam coro às proposições racistas de pensadores como o francês Arthur de Gobineau (DIOP, 1955, p. 33). Sem embargo, no caso de Césaire, Diop faz questão de ressaltar que as críticas feitas não diminuem em nada a profunda admiração que sente pelo poeta martinicano, a quem se refere como o maior poeta de seu tempo (DIOP, 1955, p. 34).

O cientista senegalês era defensor da utilização das línguas africanas na ciência e na educação. Para sustentar seu ponto de vista, explica a teoria da relatividade de Einstein em língua jalofa¹⁶ (DIOP, 1955, p. 285-288), a partir da tradução de um resumo em francês (LANVGEVIN *apud* DIOP, 1955, p. 279-283). Também traduz *A Marselhesa* (hino nacional da França) e extratos de poemas de Horácio para o jalofa, assim como reproduz poemas

¹² Muito provavelmente, Diop se refere à definição constante em Stálin (1913, s.p.): “Nação é uma comunidade estável, historicamente formada, de idioma, de território, de vida econômica e de psicologia, manifestada esta na comunidade de cultura. Além do mais, disso se compreende que a nação, como todo fenômeno histórico, está sujeita à lei da transformação, tem sua história, começo e fim”.

¹³ Sobre a Negritude, ver, entre outros, Barbosa (2020, p. 47 *et seq.*).

¹⁴ Em francês: “Ceux qui n’ont inventé ni la poudre, ni la boussole, / Ceux qui n’ont jamais su dompter ni la vapeur, ni l’électricité / Ceux qui n’ont exploré ni la mer, ni le ciel...” (CÉSAIRE, 1939 *apud* DIOP, 1955, p. 34.)

¹⁵ “L’émotion est nègre et la raison hellène” (SENGHOR *apud* DIOP, 1955, p. 33).

¹⁶ Língua da África Ocidental, utilizada sobretudo no Senegal; língua jalofa, povo jalofa, *wolof*.

jalofos modernos (DIOP, 1955, p. 289-291). O primeiro, o segundo e o terceiro capítulo da segunda parte do seu livro são dedicados aos seus estudos em linguística africana.

A criação e a valorização de narrativas de um passado glorioso, sobretudo em momentos de crise, construção e reconstrução de identidades nacionais, são movimentos recorrentes na história das diversas sociedades humanas, inclusive nas sociedades africanas. Os anos 1950 em que Diop começa a publicar os seus trabalhos constituem um desses momentos, em que a afirmação de uma identidade pan-africana gera variadas propostas de apropriação e mobilização do passado histórico. Estas abordagens foram objeto de críticas e ponderações por parte de intervenientes no debate público do período, como o martinicano Frantz Fanon (1925-1961). Em 1959, quando estava envolvido na direção da guerra de libertação da Argélia perante o colonialismo francês, apresenta uma comunicação ao II Congresso de Escritores e Artistas Negros, realizado em Roma. Nesta intervenção, analisa do ponto de vista político e psicológico a necessidade do intelectual colonizado de exaltar civilizações pré-coloniais, como resposta ao discurso colonial que punha o passado do povo colonizado como um período de trevas. Entretanto, Fanon pondera que

o facto de que tenha existido uma civilização asteca não muda grande coisa o regime alimentar do camponês mexicano de hoje. (...) todas as provas que poderiam apresentar-se da existência de uma prodigiosa civilização *songhai*¹⁷ não afecta nada que os *songhais* de hoje se encontrem subalimentados, analfabetos, deitados entre céu e água, com a cabeça vazia, com os olhos vazios (FANON, 1959, p. 204).

Fanon critica a mobilização inconsequente do passado histórico, que inclusive estaria em contradição com as práticas concretas de alguns sujeitos políticos, como Senghor:

A cultura negro-africana condensa-se em torno da luta dos povos e não em redor dos cantos, dos poemas ou do folclore; Senghor, que é igualmente membro da Sociedade Africana de Cultura e que trabalhou conosco nesta questão de cultura africana, não vacilou tão-pouco em ordenar à sua delegação que apoiasse as teses francesas sobre a Argélia. A adesão à cultura negro-africana, à unidade cultural de África, exige primeiro um

¹⁷ Antigo império na região onde hoje é o Mali.

apoio incondicional à luta de libertação dos povos. Não pode desejar-se o esplendor da cultura africana, se não se contribui concretamente para a existência de condições dessa cultura, quer dizer, para a libertação do continente (FANON, 1959, p. 230-231).

Para Fanon (1959, p. 213), a busca do homem colonizado pelas suas raízes é “uma arrancada penosa e dolorosa (...), porém, necessária. Por não a realizar produzir-se-ão mutilações psico-afectivas extremamente graves”. Mas, o intelectual colonizado não pode contentar-se apenas com este movimento:

Não deve contentar-se, portanto, em mergulhar no passado do povo para encontrar nele elementos de coerência para enfrentar as empresas falsificadoras e pejorativas do colonialismo. Deve trabalhar-se, lutar com o mesmo ritmo que o povo para conseguir o futuro, preparar o terreno onde crescem já rebentos poderosos. A cultura nacional não é o folclore, onde um populismo abstracto quis descobrir a verdade do povo. A cultura nacional, nos países subdesenvolvidos, deve situar-se, pois, no centro da própria luta de libertação que esses países realizam. Os homens de cultura africana que lutam, todavia, em nome da cultura negro-africana, que multiplicaram os congressos em nome da unidade dessa cultura, devem compreender, hoje, que a sua actividade se reduziu a examinar algumas peças ou a comparar alguns sarcófagos (FANON, 1959, p. 229).

Essas colocações não necessariamente devem ser entendidas como uma crítica ao trabalho de historiadores como Diop, mas a algumas das possibilidades de instrumentalização destes trabalhos pelos sujeitos políticos. Observamos nós que algumas dessas instrumentalizações foram propostas pelos próprios historiadores, como no caso de Diop. Especificamente sobre a apreciação de Fanon pelo trabalho do cientista senegalês, assinalemos que em *Pele negra, máscaras brancas* o martinicano contava que acompanhava “com muito interesse os estudos de linguística de Cheikh Anta Diop” (FANON, 1970, p. 58). Neste mesmo livro, originalmente publicado em 1952, encontram-se diferentes passagens com críticas à utilização do passado como guia para o futuro:

De forma alguma devo tirar do passado dos povos de cor a minha vocação original. (...) Não quero cantar o passado à custa do meu presente e do meu futuro. Não foi por ter descoberto uma cultura própria que o indochinês se

revoltou. Foi “muito simplesmente” porque se lhe tornava, a mais de um título, impossível respirar (FANON, 1970, p. 260).

Ou ainda: “Não é preciso tentar fixar o homem, pois que o seu destino é ser solto. A densidade da História não determina nenhum dos meus actos. Sou o meu próprio fundamento. E é ultrapassando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo da minha liberdade” (FANON, 1970, p. 265).

Prosseguindo em nosso recuo temporal, salientemos que a historiografia anterior a Diop mostrava um Egito “branco”, participante da história do Mediterrâneo e do Próximo Oriente, e não da África (ARAÚJO, 2001; SALES, 2001). No entanto, na Antiguidade, encontram-se descrições dos egípcios como “negros” feitas pelos gregos. Note-se que, neste período, não havia o conceito de raça que surge na Modernidade. M’Bokolo (2012, p. 59) alerta que as referências dos antigos gregos à cor da pele não devem ser interpretadas de modo anacrônico, com os conceitos característicos do racismo da época Moderna e Contemporânea.

Segundo Bernal (1991), ao longo da história, o modo como os europeus percebiam os egípcios enquanto negros ou brancos variou segundo as valorações que se faziam dos conceitos de raça, e conforme as oscilações da admiração dos europeus pelo Egito. Por exemplo, no final do século XVII, havia um aumento tanto do racismo quanto do respeito pelo Egito. Assim, nesta época, a imagem dos egípcios tendia a ser embranquecida, em comparação a épocas anteriores, em que os egípcios poderiam ser mostrados como mais escuros ou negros (assim como brancos ou amarelos), sem demérito da admiração europeia pelos egípcios. Uma vez estabelecido o juízo negativo sobre a “raça” negra, associar os egípcios a este grupo seria um ato de desprestígio dessa civilização. Conforme Bernal, no século XVIII, os românticos alemães não tinham admiração pelos egípcios, e associavam esta civilização, de maneira pejorativa, à África Negra (BERNAL, 1991, p. 240-246). Bernal resume “o problema egípcio” do seguinte modo:

Se estava cientificamente “comprovado” que os negros eram biologicamente incapazes de [produzir uma] civilização, como explicar o Egito Antigo – inconvenientemente situado no continente africano? Havia duas, ou melhor, três soluções. A primeira era negar que os antigos egípcios fossem negros; a segunda era negar que os antigos egípcios tivessem criado uma “verdadeira” civilização; a terceira era negar ambas as proposições. A última solução foi a preferida pela maioria dos

historiadores dos séculos XIX e XX (BERNAL, 1991, p. 241, tradução nossa).¹⁸

Para além desses condicionamentos mentais, outras questões de ordem mais prática – embora também determinadas social e historicamente – impediam uma compreensão do Egito enquanto civilização africana. Uma perspectiva como a proposta por Diop pressupõe um conhecimento sobre história de África que não estava sistematizado pela academia antes de meados do século XX, tendo sido o próprio Diop um dos precursores. Situar a história do Egito no quadro do Oriente Próximo e do Mediterrâneo era mais acessível à formação dos estudiosos.

No final do século XIX, com a demanda do colonialismo, as principais potências europeias passam a investir no conhecimento sobre a África. As investigações realizadas a partir deste período tinham como objetivo servir à conquista e à exploração territorial. Contudo, os estudos eram feitos sobretudo no âmbito da Antropologia, Geografia, Medicina, Botânica etc., e não da História. A partir dos anos 1960 a história da África começa a ser estudada de maneira mais sólida pela academia. A elaboração, pela Unesco, nos anos 1960 e 1970, da *História Geral da África* – contexto em que ocorre o colóquio sobre o povoamento do Egito Antigo – é um marco do reconhecimento acadêmico da história da África. Isto também é uma questão histórica e política. Por que houve (e ainda há) um atraso tão grande no estudo da história da África, em comparação a outras regiões do mundo? Antes de mais nada, é preciso lembrar que um dos pilares do discurso colonial europeu era negar que a África sequer tivesse uma história. No discurso colonialista, a história da África havia começado com a chegada do europeu ao continente. A escravidão e, posteriormente, o colonialismo inferiorizaram e desumanizaram os povos africanos tanto nas suas vidas concretas quanto no discurso que se fazia sobre eles.

Desse modo, podemos compreender o caráter desestabilizador de associar o Antigo Egito – com todo o prestígio que esta civilização tem na História Antiga – ao conceito de negro e ao continente africano. Proposições desse gênero eram recebidas com ânimos acirrados. Como veremos adiante, um pensador europeu como Constantin-François Volney, que no século XVIII desafia a noção de um Egito branco, reflete acerca das implicações políticas e morais de se admitir a hipótese de que os antigos egípcios fossem

¹⁸ No original: “If it had been scientifically ‘proved’ that Blacks were biologically incapable of civilization, how could one explain Ancient Egypt – which was inconveniently placed on the African continent? There were two, or rather three, solutions. The first was to deny that the Ancient Egyptians were black; the second was to deny that the Ancient Egyptians had created a ‘true’ civilization; the third was to make doubly sure by denying both. The last has been preferred by most 19th- and 20th- century historians”.

negros. Suas afirmações aparecem em seu discurso acompanhadas de uma condenação da escravização dos negros.

Em outros momentos da história, a disputa pela memória do Egito também se inseriu no debate sobre a escravização moderna de pessoas negras. Nos Estados Unidos de meados do século XIX, quando se discutia a abolição da escravatura naquele país, afirmar a brancura dos antigos egípcios poderia ser usado para legitimar e naturalizar a condição do negro naquela sociedade. Sagredo (2015, p. 5-7) cita a obra do médico e professor estadunidense Samuel George Morton, de 1844, *Crania Aegyptiaca*, a qual serviu de base para futuros estudos de Egiptologia que defenderiam um Egito branco. Por meio da análise de crânios de múmias egípcias, Morton conclui que os antigos egípcios tinham traços típicos dos indivíduos brancos, apresentando uma lista de quinze afirmações neste sentido. No oitavo item desta lista, Morton demonstra ter preocupação em utilizar o passado egípcio para fins de justificação da ordem estabelecida nos Estados Unidos, afirmando que, embora os negros fossem numerosos no Egito, a sua posição social na Antiguidade era a mesma que se verificava nos Estados Unidos de então, onde eram criados e escravos (MORTON, 1844, p. 65-66 *apud* SAGREDO, 2015, p. 6-7).¹⁹

Por sua vez, a ideia de um Egito negro está presente desde os primórdios do pan-africanismo, sendo encontrada em elaborações de Edward Blyden, Frederick Douglass, William Du Bois e Anténor Firmin (SAGREDO, 2017, p. 65 *et seq.*).

Para finalizar nossa visita a momentos anteriores à apresentação de 1974, vamos analisar o prefácio e a conclusão do livro *A origem africana da civilização – mito ou realidade* (DIOP, 1974). Esta obra, dirigida ao público estadunidense, traduz para o inglês conteúdos selecionados e condensados de *Nações negras* e de *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, este de 1967. No prefácio, datado de julho de 1973, Diop conta que iniciou a sua pesquisa em 1946, quando, devido à situação colonial, o problema político dominava todos os outros. Relembra a sua militância na RDA, organização transnacional da África Ocidental de cuja seção estudantil foi secretário-geral entre 1950 e 1953. Relata que, em sua gestão à frente da entidade, foi realizado em Paris, em 1951, o primeiro congresso estudantil pan-africano do pós-II Guerra, em parceria com a West African Student Union de Londres. Em fevereiro de 1953, no primeiro número de *Voie de l'Afrique Noire*, órgão dos estudantes da RDA, Diop publica um artigo contendo um resumo de *Nações negras*, cujo manuscrito já estava pronto. Segundo Diop, o artigo expressava claramente todas as suas ideias sobre a

¹⁹ “Negroes were numerous in Egypt, but their social position in ancient times was the same that it now is [in the United States], that of servants and slaves”.

história africana; o passado e o futuro das línguas do continente, e a sua utilização na ciência e na educação; a criação de uma futura federação de Estados africanos, continental ou subcontinental; as estruturas sociais africanas; e a estratégia e as táticas na luta por independência nacional (DIOP, 1974, p. xii). Cabe assinalar que, neste prefácio, Diop não informa se continuava atuante em organizações políticas. Tampouco há neste texto menções ao campo comunista como no prefácio de quase vinte anos antes.

Para Diop, três fatores formariam a personalidade coletiva de um povo: o fator psíquico, o histórico e o linguístico. O primeiro seria passível de uma abordagem literária, e corresponderia ao temperamento nacional, salientado pelos poetas da Negritude. Os outros dois fatores seriam passíveis de uma abordagem científica, e é deles que a sua obra trata. Diop declara que os intelectuais estrangeiros que lhe fazem acusações ridículas procedem de modo semelhante a ele ao estudarem o seu próprio passado histórico e as suas próprias línguas. Por que então consideram alarmante e retrógrado quando um africano faz o mesmo (DIOP, 1974, p. xiii)?

Diop afirma que o que mais lhe interessava no momento era ver a formação de equipes de pesquisadores honestos e corajosos que desenvolvessem as ideias contidas nas suas obras (DIOP, 1974, p. xiv). A seguir lista dez dessas ideias, comentando-as e localizando-as em suas obras. Na temática egípcia, Diop destaca a tese da negritude dos antigos egípcios; a centralidade da civilização egípcia para o estudo da história da África; e a anterioridade e a influência da civilização negro-egípcia em toda a civilização humana (DIOP, 1974, p. xiv-xv). Afirma que seu livro *L'Afrique Noire précoloniale* (1960) inaugurou uma nova linha de pesquisa, baseada numa análise sócio-histórica e não etnográfica, que desde então teria sido adotada por outros pesquisadores (DIOP, 1974, p. xvi). Defende que pouco importa documentar a existência de alguns indivíduos negros brilhantes; o essencial seria recuperar a história de toda a nação. O contrário disso equivaleria a pensar que ser ou não ser depende do reconhecimento na Europa (DIOP, 1974, p. xvi). Salienta que *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire*, de 1959, identifica características comuns da civilização afro-negra (DIOP, 1974, p. xvi), enquanto *L'Afrique Noire précoloniale* propunha relações entre a África e a América pré-colombiana, linha de pesquisa que acadêmicos estadunidenses estavam desenvolvendo naquele momento (DIOP, 1974, p. xvii). Destaca que em *Nações negras* demonstra-se a capacidade das línguas africanas de expressarem o pensamento científico e filosófico, e que a utilização das línguas africanas na educação precisa ser uma realidade – ideia que, segundo Diop, estava sendo adotada pela Unesco nos últimos anos, com colóquios e iniciativas para promover essas línguas (DIOP, 1974, p. xvii). Convoca

acadêmicos estadunidenses, brancos e negros, a formar grupos de pesquisa para desenvolver as ideias por ele propostas. Proclama que sua concepção sobre a história da África havia praticamente triunfado, e que aqueles que então produziam sobre a matéria baseavam-se nesta concepção, de boa vontade ou a contragosto (DIOP, 1974, p. xvii).

A mesma tônica de um trabalho coletivo e em andamento é mobilizada na conclusão do livro (DIOP, 1974, p. 276-277). Diop acredita que pelo conhecimento científico se podem eliminar todas as formas de frustração, e espera que seu livro contribua para o nobre objetivo de reaproximar o gênero humano, criando uma verdadeira humanidade (DIOP, 1974, p. 277). Asseverando que a nova geração de cientistas sociais africanos estava determinada a não descer do nível científico para o emocional, informa que propôs três condições para a preparação do segundo volume (referente à África Antiga) da *História Geral da África* pela Unesco, todas elas aceitas na sessão plenária de 1971 do Comitê Científico Internacional da obra. Entre as propostas estava a realização, no Egito, de um colóquio internacional, reunindo egiptólogos e africanistas, para compararem pela primeira vez os seus pontos de vista sobre a identidade antropológica dos antigos egípcios (DIOP, 1974, p. 276).

Apresentação de *Origem dos Antigos Egípcios* (1974)

Em 1964, a Conferência Geral da Unesco decide elaborar uma *História Geral da África*. Para a preparação da obra, foram organizados colóquios sobre temas capitais da história do continente. Iniesta (1989, p. III) salienta que, assim como Diop, outros historiadores africanos, como o congolês Théophile Obenga, estabeleceram como condição para participarem da obra que esta abordasse a questão etnocultural do Egito Antigo. Em 1962, a Unesco e a Organização da Unidade Africana (OUA) haviam incumbido Joseph Ki-Zerbo²⁰, historiador do Alto Volta (atual Burkina Faso), de elaborar uma *História da África Negra*. Publicada em 1971, a obra de Ki-Zerbo, segundo Iniesta (1989, p. III), evitou definir se o Egito havia sido povoado por negros ou brancos.

A decisão de se produzir uma *História Geral da África* pela Unesco ocorre num momento em que boa parte dos países africanos já se havia constituído em Estados independentes. Nos primeiros anos da década de 1960, dezenas de países africanos tornam-se membros da Organização das Nações Unidas (ONU). Em janeiro de 1974, quando ocorre

²⁰ Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) foi um importante intelectual, ativista político e historiador africano. Ver Botelho, Barbosa e Sapede (2016).

o colóquio da Unesco, o último grande império colonial na África era o português. Na África do Sul, vigorava o regime do *apartheid*, e Nelson Mandela encontrava-se preso.

Em 1974, iniciando sua intervenção no simpósio da Unesco, Diop afirma que o gênero humano surge na região dos Grandes Lagos, nas nascentes do rio Nilo, aos pés das montanhas da Lua, e a partir deste lugar o ser humano teria partido para povoar o resto do mundo. Assim, os primeiros homens e mulheres eram “eticamente homogêneos e negróides”. Surgida nos trópicos, a humanidade inicialmente tinha a pele escura, tendo-se posteriormente dividido “em diferentes raças”, devido à fixação em regiões com outros climas. Para povoar os demais continentes, os homens podiam deslocar-se pelo deserto do Saara e o vale do Nilo. Diop (1983, p. 39) defende que, a partir do Paleolítico Superior até a Época Dinástica, toda a bacia do Nilo foi “progressivamente ocupada por esses povos negróides”.

Analisando as contribuições da antropologia física para a identificação da raça dos antigos egípcios, Diop observa que os critérios utilizados na craniometria são elásticos e arbitrários. A partir desses mesmos critérios, poder-se-ia chegar à conclusão de que etíopes e dravidianos, povos classificados por Diop como negros, aproximam-se fisicamente dos povos germânicos, ou mesmo que 30% dos ingleses contemporâneos constituem tipos negróides, ou que 100 milhões dos 140 milhões de africanos negros da atualidade seriam considerados brancos (DIOP, 1983, p. 40-41).

Ainda assim, Diop não descarta a utilização da craniometria – técnica historicamente empregada a fim de justificar o racismo – para sustentar sua tese. Conclui que, a despeito das discrepâncias dos critérios utilizados, as evidências reunidas permitem afirmar que “a base da população egípcia no período pré-dinástico era negra”, e rejeitar a tese de que “o elemento negro se infiltrou no Egito em período tardio” (DIOP, 1983, p. 41). O negro teria sido preponderante do início ao fim do Egito Antigo. Para Diop, a raça mediterrânea estaria mais próxima da raça morena que da branca, e mesmo moreno seria um eufemismo para negro. Toda a população egípcia seria negra, exceto alguns nômades brancos infiltrados no período protodinástico. Diop critica a divulgação, nos manuais escolares, de que os egípcios fossem brancos, sem que houvesse uma sólida pesquisa que confirmasse essa característica – pelo contrário, para Diop, as evidências acumuladas pela pesquisa científica apontariam para um Egito negro.

Conforme M’Bokolo, apesar de o trabalho de Diop inscrever-se “plenamente no campo científico”, ele não deixa de aderir “à teoria das ‘raças’ – sendo estas de resto definidas recorrendo exactamente aos mesmos critérios utilizados pelos defensores da

desigualdade das raças humanas”, e faz “associação entre ‘raças’ e ‘civilização’, quando podemos ver nas civilizações não factos de ‘raças’, mas de sociedade” (M’BOKOLO, 2012, p. 65).

Outros métodos com que se poderiam definir os egípcios como negros seriam os testes de dosagens de melanina, a verificação do tipo sanguíneo e a osteometria. De acordo com Diop, “é possível determinar diretamente a cor da pele, e, portanto, a filiação étnica dos antigos egípcios, através de análises microscópicas de laboratório” (DIOP, 1983, p. 46). Este método também permitiria afirmar que os egípcios eram “inquestionavelmente” negros. Menciona que ele mesmo fez análises de laboratório em múmias do Museu do Homem, de Paris, e encontrou “um nível de melanina inexistente nas raças de pele branca”.²¹ Diop lamenta não conseguir amostras de “alguns milímetros quadrados de pele” de múmias do Museu do Cairo para a realização de testes. A osteometria²², na opinião de Diop um método “menos enganador” que a craniometria, seria mais uma técnica que confirmaria os egípcios como negros (DIOP, 1983, p. 47). Quanto aos tipos sanguíneos, Diop afirma que o grupo A seria característico da “raça branca antes de qualquer miscigenação”, enquanto o grupo B seria típico das populações da África Ocidental. Observa que até hoje há uma prevalência do grupo B entre os egípcios, e propõe que se realizem testes sanguíneos nas múmias egípcias para verificar-se a distribuição dos tipos sanguíneos (DIOP, 1983, p. 47-48).

Diop elenca dez autores da Antiguidade greco-romana que se referiam aos egípcios como negros. Entre eles, Heródoto dizia que o povo colquídio²³ descendia dos egípcios, pois ambos os povos tinham pele negra e cabelo crespo, e, principalmente, ambos praticavam a circuncisão (DIOP, 1983, p. 48). Aristóteles postulou que os indivíduos “muito negros” eram covardes, como “os egípcios e os etíopes”, assim como os muito brancos, como as mulheres; “a coloração da coragem está entre o negro e o branco” (ARISTÓTELES *apud* DIOP, 1983, p. 51). Num diálogo de autoria de Luciano, escritor grego, duas personagens, Licino e Timolaus, conversam sobre um jovem egípcio; Licino descreve-o como tendo a cor preta, lábios grossos, pernas muito finas. Os cabelos trançados fazem Licino supor que se trata de um escravo, mas Timolaus observa que, no Egito, ter os cabelos trançados é um sinal das “pessoas muito bem-nascidas” (LUCIANO *apud* DIOP, 1983, p. 51). A lista segue até o décimo autor clássico. A conclusão de Diop (1983, p. 55) é que “o grau de concordância entre

²¹ A melanina é uma substância que torna a pele, os cabelos e os olhos escuros.

²² Medição dos ossos para fins antropológicos.

²³ Povo de pele negra que vivia na “Colquídia, no litoral armênio do mar Negro (...), cercado por nações de pele branca” (DIOP, 1983, p. 48).

eles é impressionante, constituindo um fato objetivo difícil de subestimar ou ocultar. A moderna egiptologia oscila constantemente entre esses dois pólos”.

Diop faz uma menção ao livro *Voyages en Syrie et en Egypte* (1787), do historiador francês Constantin-François Volney (1757-1820). Em viagem pelo Egito entre 1783 e 1785, Volney viu nos coptas traços físicos que classificou como “mulatos”: “faces balofas, olhos inchados e lábios grossos” (VOLNEY, 1787 *apud* DIOP, 1983, p. 55). Segundo Diop (1983, p. 55), os coptas eram os “representantes da verdadeira raça egípcia, aquela que produziu os faraós”. Volney avaliou os traços da Esfinge como negros, e lembrou-se da passagem de Heródoto em que o grego comparava os egípcios aos colquídeos (VOLNEY, 1787 *apud* DIOP, 1983, p. 55). Conclui Volney que:

os antigos egípcios eram verdadeiramente negros, da mesma matriz racial que os povos autóctones da África; a partir desse dado, pode-se explicar como a raça egípcia, depois de alguns séculos de miscigenação com sangue romano e grego, perdeu a coloração original completamente negra, mas reteve a marca de sua configuração. É mesmo possível aplicar essa observação de maneira ampla, e afirmar, em princípio, que a fisionomia é uma espécie de documento, utilizável em muitos casos para discutir ou elucidar os indícios da história sobre a origem dos povos (VOLNEY, 1787 *apud* DIOP, 1983, p. 55).

Conforme M’Bokolo (2012, p. 62), além de cientista, Volney era um revolucionário, um “homem do século das luzes, amoroso da liberdade e visceralmente oposto a todas as formas de opressão, em particular ao tráfico dos negros”. Diop (1983, p. 55) aprecia as observações de Volney como um raro testemunho honesto a respeito do Egito. A partir das suas observações sobre o Egito, Volney escreve as seguintes reflexões:

Mas, voltando ao Egito, sua contribuição para a história fornece muitos temas para a reflexão filosófica. Que temas importantes para meditação: a atual barbárie e ignorância dos coptas, considerados como tendo nascido do gênio dos egípcios e dos gregos; o fato de esta raça de negros, que hoje são escravos e objeto de nosso menosprezo, ser a mesma a quem devemos nossa arte, nossas ciências e mesmo o uso da palavra escrita; e, finalmente, o fato de, entre os povos que pretendem ser os maiores amigos da liberdade e da humanidade, ter-se sancionado a escravidão mais bárbara e questionado se os

negros teriam cérebros da mesma qualidade que os cérebros dos brancos!
(VOLNEY, 1787, p. 74-77 *apud* DIOP, 1983, p. 56).

Os comentários de Volney constituem apenas observações e opiniões pessoais, não servindo de evidência sobre a coloração de pele e a origem dos antigos egípcios. Mas é uma fonte interessante para pensarmos as questões de memória – muito posteriores à existência do Antigo Egito – envolvidas em toda esta problemática. Para nós, sobressai a capacidade de Volney de reorganizar e revolucionar o quadro de valores em que foi socializado, produzindo um questionamento tão radical como o supracitado, em que critica a escravidão e as crenças acerca da inferioridade mental do negro.

Parece-nos de fato admirável que, “em pleno período da escravidão negra”, como frisa Diop (1983, p. 55), Volney considere que os europeus devam a sua arte, a sua ciência e a sua escrita aos negros. Também é de se notar que, até hoje, ao longo da história, nem sempre se tenha visto contradição entre oprimir outros povos e considerar-se amigo da liberdade e da humanidade.

Diop acrescenta – classificando-o como “capcioso” – o comentário de Champollion-Figeac, “irmão de Champollion, o Jovem”, de 1839: “Os dois traços físicos apresentados – pele negra e cabelo crespo – não são suficientes para rotular uma raça como negra, e a conclusão de Volney quanto à origem negra da antiga população do Egito é nitidamente forçada e inadmissível” (CHAMPOLLION-FIGEAC, 1839, p. 26-27 *apud* DIOP, 1983, p. 56).

Sobre a percepção que os egípcios tinham de si próprios, o egiptólogo senegalês estuda as representações humanas do período proto-histórico, concluindo que os nativos e os chefes do país são representados como negros, enquanto elementos de outras raças corresponderiam a estrangeiros e ocupariam posições servis. Segundo Diop, não há contraposição nas representações de egípcios e negros; quando há contraposição, ela é social e não étnica. Ainda, para Diop, há duas variantes da raça negra: os de cabelos lisos, como os dravidianos ou os núbios; e os de cabelo crespo, das regiões equatoriais. “Os dois tipos entraram na composição da população egípcia” (DIOP, 1983, p. 46). Segundo Diop, os egípcios se intitulavam “*kmt*”, “os negros”, vocábulo do qual também derivaria a palavra bíblica *kam* (DIOP, 1983, p. 56). Os antigos egípcios, conforme os estudos levados a cabo por Diop, não usavam adjetivos relacionados à cor para se diferenciar dos núbios ou outras populações africanas; a distinção seria apenas social ou civilizacional. Faz uma comparação com os romanos, que utilizavam termos ligados à civilidade e à cultura para se diferenciar dos “bárbaros” germânicos, mas não adjetivos ligados à cor (DIOP, 1983, p. 59).

Diop vê afinidades culturais e linguísticas entre o Egito Antigo e as nações africanas contemporâneas. Ao comparar as línguas egípcia e jalofa, diz que a semelhança entre as duas línguas consiste em “correspondências regulares, em pontos relevantes (...) Foi através da aplicação de leis como essas que se tornou possível demonstrar a existência da família lingüística indo-européia” (DIOP, 1983, p. 67). Nas suas conclusões, Diop retoma o tema das semelhanças entre a cultura egípcia e as culturas africanas contemporâneas:

A estrutura da realeza africana, em que o rei é morto, real ou simbolicamente, depois de um reinado de duração variável – em torno de oito anos –, lembra a cerimônia de regeneração do faraó, através da festa de Sed. Os ritos de circuncisão já mencionados, o totemismo, as cosmogonias, a arquitetura, os instrumentos musicais, etc. também são reminiscências do Egito na cultura da África Negra (DIOP, 1983, p. 68).

Segundo Iniesta (1989, p. 124-125), a compreensão da língua e da cultura egípcia dentro do quadro africano não foram pontos tão polêmicos no simpósio de 1974; os pontos mais sensíveis foram aqueles relativos à cor ou à “raça”.

É de se notar que, durante o colóquio, os representantes da Unesco mostraram incômodo com o uso da categoria de raça pelos participantes. Isto gerou um debate sobre a validade ou invalidade do conceito de raça, quais termos seriam apropriados para utilização científica, e se o vocabulário referente a questões de “raça” deveria ser revisto não só para a história da África, mas de todo o mundo (SÍNTESE..., 1983, p. 765-767).

Nesse debate, o professor Obenga defendeu que “a pesquisa científica reconhece a validade da noção de raça e que no estudo das raças o racismo não está necessariamente implícito” (SÍNTESE..., 1983, p. 766).

Falando sobre o conceito de raça, Diop demonstra que o considera operativo, sobretudo nas relações sociais, devido à persistência do racismo. Mesmo admitindo que um zulu tem “o ‘mesmo’ genótipo de Vorster”, Diop ressalta que os dois indivíduos são percebidos de maneiras diferentes por seus fenótipos, o que os levará a diferentes posições nas suas “atividades nacionais e sociais” (DIOP, 1983, p. 69). Este trecho é uma referência à situação da África do Sul, onde na altura vigorava o sistema de segregação racial denominado *apartheid*. Balthazar Vorster era o primeiro-ministro daquele país; os zulus, por sua vez, são um povo bastante numeroso naquela região.

Desse modo, para Diop, o conceito de raça seguia operante socialmente como expressão do fenômeno do racismo. Mas, além disso, o historiador senegalês parecia cético quanto à deposição do conceito pelo conjunto das ciências:

Dizem-nos que a biologia molecular e a genética reconhecem apenas a existência de populações, e que o conceito de raça já não tem qualquer significado. No entanto, sempre que aparece alguma questão sobre a transmissão de doenças hereditárias, o conceito de raça, no sentido mais clássico do termo, reaparece, pois a genética nos ensina que “a anemia falciforme ocorre apenas entre os negros” (DIOP, 1983, p. 69).

Ao mesmo tempo, Diop tinha como paradigma a teoria monogenética da humanidade (DIOP, 1983, p. 39 e p. 69; DIOP, 1974, p. xv), segundo a qual toda a humanidade teve a mesma origem comum, sendo proveniente da África. Esta ideia era fundante em seu pensamento, e dela talvez tenha decorrido o caráter difusionista de sua concepção histórico-antropológica: ao nosso ver, Diop transpunha a teoria da origem única do gênero humano para o campo do desenvolvimento das sociedades, colocando a África como o berço não só biológico, mas também civilizacional de toda a humanidade. Parece-nos significativo que Diop tenha escolhido iniciar a sua apresentação afirmando a “origem monogenética e africana da humanidade” (DIOP, 1983, p. 39).

Contudo, se por um lado os seres humanos tinham uma origem comum, e também um destino comum – a reaproximação do gênero humano e a criação de uma verdadeira humanidade (DIOP, 1974, p. 277) –, por outro estavam historicamente divididos em grupos. E, pelo que já vimos até aqui, Diop não estava disposto a abrir mão de delimitar e valorizar o agrupamento negro-africano, uma vez que julgava que os mesmos procedimentos criticados no seu fazer historiográfico eram aplicados sem maiores questionamentos nas narrativas históricas produzidas por e sobre europeus (DIOP, 1974, p. xiii).

A proposta de Diop era cimentar a unidade africana por meio da construção ideacional de um passado comum, que remontaria ao Egito Antigo, e de um conjunto de fatores culturais que seriam partilhados pelas civilizações africanas existentes desde a Antiguidade até a contemporaneidade. Diop sugere que africanos e negros do mundo se apropriassem do passado egípcio como seu berço civilizacional do mesmo modo que os “ocidentais” faziam em relação ao passado greco-romano: “A Antigüidade egípcia é, para a cultura africana, o que é a Antigüidade greco-romana para a cultura ocidental”, declara no colóquio (DIOP, 1983, p. 68).

Não se tratava de eleger uma origem que fosse apenas distinta da Grécia Antiga, mas também anterior e superior a ela. Como bem caracterizou Lopes (1994, p. 8), Diop faz parte da geração dos historiadores africanos que postulavam a “superioridade africana”, pertencente à corrente da “pirâmide invertida”. Farias (2003, p. 339-340) ressalta que Diop atribui aos africanos uma superioridade ética e privilégios epistemológicos. Diop advoga que o meio ambiente nilótico-africano teria produzido povos bondosos, idealistas e pacíficos, em oposição aos povos indo-europeus e amarelos formados nas estepes euroasiáticas, que seriam materialistas, guerreiros, cruéis e amantes da conquista, como resume Farias (2003, p. 339-340).²⁴ Segundo Diop (1974, p. 249-250), os africanos negros podem e devem reclamar serem os herdeiros exclusivos da cultura egípcia; portadores das mesmas características intelectuais e afetivas da Antiguidade egípcia, os negros contemporâneos estariam mais capacitados que os egiptólogos ocidentais para compreender a essência e o espírito daquela antiga civilização.

Idealizar uma essência nacional formada no passado, comum e transcendente a todas as diferenciações sociais, e que além disso atravessa a história e forma uma linha reta com um indivíduo contemporâneo também romantizado, é procedimento bastante comum em narrativas nacionalistas diversas. Diop realiza este movimento ciente da recorrência dos seus métodos, e convencido de que estes são passos necessários para a emancipação africana e a formação de uma humanidade que incluísse o negro e o africano. Se antes falamos do caráter difusionista do pensamento diopiano, aqui identificamos certa linearidade evolucionista das suas formulações.²⁵ O nacionalismo aparece como uma etapa pela qual teriam passado todos os países que tornaram reais as suas aspirações nacionais, inclusive os países daqueles que se incomodavam por ações similares realizadas por africanos (DIOP, 1955, p. 13, item a). Esta organização linear, contudo, não situa a África num lugar de primitividade, mas antes de primazia – o que Diop quer é restituir a África ao lugar que lhe considera devido, de centro, origem, fonte e esplendor.

O quadro africano concebido por Diop promove o Egito Antigo a um lugar privilegiado em relação às demais culturas africanas, pois estas se teriam desenvolvido a partir daquela. Há aí uma relação de hierarquia, em que uma civilização difunde cultura, e as outras recebem sua influência. Entendemos que esta hierarquia não desagrade Diop por ocorrer dentro de um determinado quadro comunitário, nomeadamente uma comunidade que ele idealiza como “negra”. Chegamos a esta interpretação ao observarmos o

²⁴ Ver Diop (1974, p. 111-113).

²⁵ Sobre evolucionismo, difusionismo e outras escolas de pensamento antropológico, ver Castro (2016).

movimento mental que Diop realiza ao defender, no I Congresso de Escritores e Artistas Negros, de 1956, a adoção de um idioma africano comum por uma futura federação de Estados africanos, alegando que não era o mesmo impor a um povo uma língua nativa ou estrangeira (DIOP, 1956, p. 343 *apud* REIS, 2018, p. 168). Nessa chave de leitura, adotar uma memória de passado único, assim como uma língua única, não seria problemático se estas tivessem origem nativa.

Finalizando sua apresentação no colóquio, Diop (1983, p. 70) discursa:

A redescoberta do verdadeiro passado dos povos africanos não deverá ser um fator de divisão, mas contribuir para uni-los, todos e cada um, estreitando seus laços de norte a sul do continente, permitindo-lhes realizar, juntos, uma nova missão histórica para o bem da humanidade, e isto em consonância com os ideais da Unesco.

A apresentação de Diop no colóquio da Unesco de 1974 é o primeiro capítulo do livro *História Geral da África: a África Antiga*. Ao final do capítulo, há uma nota de rodapé do organizador da publicação, o egípcio Gamal Mokhtar, informando que os argumentos expostos por Diop não foram aceitos por todos os especialistas da matéria. No mesmo volume, há um anexo com a síntese do colóquio (SÍNTESE..., 1983).

As avaliações sobre os resultados do colóquio podem variar bastante conforme o analista. Iniesta (1989, p. 127) considera que, dos quatro temas centrais debatidos no colóquio de 1974 (língua, civilização, origem meridional e raça), Diop e Obenga obtiveram consenso explícito ou silencioso nos três primeiros, e conquistaram uma notável vitória parcial no último tema, uma vez que as antigas noções de porcentagens raciais e mestiçagens foram oficialmente retiradas por seus defensores. Conforme Iniesta, o colóquio do Cairo assistiu ao abandono público das teses tradicionais da egiptologia champollioniana. O Egito Antigo foi reconhecido como africano por sua língua (Serge Sauneron), por seu sistema social (Jean Vercoutter), e sua arte e pensamento (Jean Leclant). Quanto ao físico e à pigmentação dos antigos egípcios, as opiniões dividiram-se: Diop e Obenga defendiam a tese da melanodermia; Jean Devisse (relator do simpósio) mostrou-se indeciso sobre esta tese; e o restante situou a questão no campo da indefinição (INIESTA, 1989, p. 16).

Ciro Flamarion Cardoso (1942-2013) fez uma avaliação diferente do colóquio de 1974 no seu livro *O Egito Antigo*. Cardoso (1987, p. 16) considera que a reunião não levou a resultados conclusivos – e, em sua avaliação, nem poderia levar, tendo em vista os dados

disponíveis – além de se terem caracterizado por discussões estéreis e dogmáticas. As vozes mais sensatas do colóquio, segundo o historiador brasileiro, foram aquelas que mostraram ser absurdo estabelecer correlações automáticas entre etnias, línguas e culturas; que lembraram que o Egito nunca esteve isolado, tendo sua população sido provavelmente muito mesclada pelo menos desde o Neolítico; e que frisaram que a discussão sobre a cor da pele é bastante irrelevante. Apesar de Cardoso não citar nominalmente de quem seriam estas vozes sensatas, pela análise do documento de síntese do simpósio conclui-se que seriam dos professores Abdelgadir Abdalla, sudanês, e Abu Bakr, egípcio (SÍNTESE..., 1983, p. 755; p. 760).

Por sua vez, na avaliação de Iniesta (1989, p. 126), os intervenientes “árabes egípcios” foram aqueles que no geral defenderam as posições mais “*racistas y champollionianas*” do colóquio. Iniesta (1989, p. 126) considera a posição do egípcio Ghallab, de que a humanidade teria sido toda caucasóide no Paleolítico, difícil de admitir.

Embora Cardoso (1987, p. 14 *et seq.*) seja crítico quanto às motivações de Diop e Obenga, e cético quanto aos debates ocorridos no colóquio de 1974, não deixa de iniciar o tema do povoamento do Egito mencionando que foram os historiadores pan-africanistas que questionaram a visão de um Egito “branco”, povoado predominantemente por “caucasóides” saarianos. Para Cardoso (1987, p. 15), o desejo dos historiadores do século XIX e do início do século XX de apresentar os egípcios como brancos estava relacionado ao racismo. Segundo a pesquisa realizada por Sagredo (2017, p. 86-87), o posicionamento de Cardoso constitui uma raridade na Egiptologia brasileira, que em seu conjunto não entrou na discussão sobre a racialização do Egito Antigo.

Iniesta avalia que Diop mudou o curso da historiografia egiptológica e africanista. Jean Devisse, que em 1960 criticava a ideia de um Egito negro, passou a aceitar, em 1974, o caráter negro-africano da sociedade faraônica, e em 1985 reconhecia abertamente que o mundo egípcio foi africano em seus aspectos físico e sócio-organizacional. Autores como Leclant, Vercoutter, Mveng ou Säve-Söderbergh estariam passando por processos similares, enquanto Obenga, que em 1974 já defendia o caráter negro-africano do Antigo Egito, avançou em seus estudos (INIESTA, 1989, p. 13).

Diop não foi o primeiro historiador a afirmar que os antigos egípcios eram negros. Contudo, M’Bokolo (2012, p. 65) observa que “houve de facto, nos anos 1950, uma espécie de ‘revolução cheikantiana’, na medida em que Cheikh Anta Diop procurou solidificar esta velha convicção recorrendo à utilização de técnicas e de argumentos” científicos. No

entanto, como já comentamos, M'Bokolo (2012, p. 65) critica a continuidade do postulado racialista na obra de Diop.

Sales (2001), autor do verbete *Raça* no *Dicionário do Antigo Egito*, explica que o debate acerca da raça, da origem e do povoamento do Vale do Nilo iniciado no final do século XIX foi muito marcado pela antropologia da época, cujas classificações eram influenciadas por fatores políticos e ideológicos. Até meados do século XX, a egiptologia defendia que a “raça” egípcia só podia ser branca e oriunda do Próximo Oriente. São citadas as investigações de Diop desde os anos 1950 como fator que impulsionou a ideia de um Egito africano e povoado por tribos negras. Sales (2001, p. 729) considera que a questão continua em aberto, mas que, desde então, foi colocada em termos diferentes.

Para Araújo (2001, p. 32), organizador do *Dicionário do Antigo Egito* e autor do verbete *África*, o Egito é uma civilização africana muito influenciada pelas culturas do Próximo Oriente Antigo. Por muitos anos, a maior parte dos egiptólogos tendia a considerar a civilização egípcia exclusivamente como um império do Próximo Oriente Antigo, relacionado com o Mundo Bíblico e o Mediterrâneo. Araújo (2001, p. 32) ressalta que estudiosos africanos (como Diop e Obenga) denunciaram a ocultação, por historiadores europeus, das características eminentemente africanas da civilização egípcia. Mas, ao rebaterem uma visão demasiado europeia e mediterrânea do Egito, os historiadores africanos teriam cometido certos exageros, tais como afirmar que alguns faraós teriam parentesco com o povo serere, da África Ocidental, apenas porque os seus nomes continham a partícula *sen*. Hoje, a generalidade dos principais egiptólogos (Gustavo Lefebvre, Sauneron, Vercoutter, Henri Frankfort, Leclant e outros) considera que o Egito foi uma civilização africana por sua língua, organização sociopolítica, arte e pensamento. Inúmeras investigações analisam a civilização egípcia no seu contexto africano (ARAÚJO, p. 33). As relações entre o Egito faraônico e a África Negra hoje são notórias. Araújo (2001, p. 33-34) lembra a recomendação de Leclant, de que os egiptólogos devem ter bons conhecimentos sobre a África, e que os africanistas não podem negligenciar a documentação egiptóloga.

Mais de quatro décadas após a realização do colóquio de 1974, a conexão entre Egito e África segue como um desafio ainda não conseguido. Se o trabalho de Diop representa um marco na compreensão do Egito (também) como civilização africana, alterando os rumos da historiografia egiptóloga, muito ainda há por ser feito. Só podemos comparar algo com aquilo que conhecemos. Continua sendo mais acessível ao estudante de História Antiga comparar o Egito com civilizações do Mediterrâneo e do Oriente Próximo – com as

quais tem familiaridade desde o ensino básico – do que com civilizações africanas das quais ele provavelmente não tomou conhecimento nem mesmo no nível universitário. Este dado sofrerá variações de acordo com o país e a época em que cada pesquisador estudou. Mas, no geral, podemos dizer que há um desnível entre o estudo da História da África e o da História da Europa ou do Oriente Próximo. Por mais que haja linhas de pesquisa afro-egípcianistas pelo mundo, no dia a dia das universidades o Egito faz parte de programas de História Antiga nos quais outras civilizações africanas não são estudadas, enquanto nas especialidades de História da África, quando estas existem, a civilização faraônica tampouco é um tema usualmente abordado.

Conclusão

Cheikh Anta Diop foi revolucionário ao afirmar, em pleno período colonial, que a África tem História e historiadores, tem Egito e egiptólogos. Seu trabalho pode ser inspirador para que olhemos a história da África também, mas não só, a partir de suas dinâmicas e conexões internas; para que estudemos as sociedades africanas naquilo que elas têm de parecido e de diferente umas em relação às outras; em seus paralelos e em seus intercâmbios; originais em sua universalidade, universais em sua singularidade. Podemos fazê-lo abdicando da ordem hierárquica estabelecida por Diop, que como vimos situa o Egito Antigo numa posição privilegiada em relação às demais culturas africanas.

O estudo da obra de Diop pode ensejar debates no ambiente educacional sobre a necessidade de se historicizar e desnaturalizar o conceito de raça, não só quando estudamos a África e outras antigas áreas colonizadas, mas o conjunto do mundo. Questionando construções de Diop, podemos aproveitar para discutir essencializações e romantizações verificadas na África, na América Latina, no “Ocidente” (Estados Unidos e Europa Ocidental), na Ásia e em todas as regiões do mundo.

Ao contextualizarmos a obra de Diop, necessariamente tocamos no assunto do colonialismo, do racismo, da negação da historicidade africana. Infelizmente, são temas atuais num mundo em que o racismo, a xenofobia e o chauvinismo medram e ganham novas roupagens.

Neste artigo, constatamos que Diop inicia suas pesquisas num momento de intensos debates sobre o futuro do continente africano. Diop propugnava a independência política da África perante a Europa, e a integração – econômica, política, cultural – do continente em todas as suas porções. Para isso, a construção de uma memória histórica comum e o

fortalecimento de uma identidade negro-africana pareciam-lhe tarefas fundamentais. Este projeto continuou vivo na apresentação de Diop de 1974 na Unesco, um evento tão polêmico quanto marcante na Egiptologia e na historiografia da África. A intervenção de Diop teve sua importância reconhecida por diversos historiadores, que atribuíram a ela um novo estímulo para se pensar o Egito enquanto uma realidade africana. Não obstante, conforme assinalamos, Diop também foi criticado pelo racismo de sua argumentação e pelos pressupostos de certa superioridade africana. As reflexões que nos pareceram politicamente mais profundas, no entanto, foram as oferecidas por Frantz Fanon, sem se referir diretamente a Diop: o futuro não pode depender do passado. O futuro será aquilo que fizermos dele, pelas nossas práticas concretas.

Entendendo a ciência como um trabalho coletivo e cumulativo, esperamos que as análises efetuadas neste artigo, bem como os elementos empíricos aqui descritos, contribuam para um aprofundamento dos estudos sobre a biografia intelectual e política de uma figura fundamental da História da África e do Mundo, Cheikh Anta Diop.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Luís Manuel de. África. In: ____ (Dir.). *Dicionário do Antigo Egito*. Lisboa: Caminho, 2001, p. 32-34.
- BARBOSA, Muryatan. *A razão africana – breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia, 2020.
- BERNAL, Martin. *Black Athena – the Afrosiatic roots of classical civilization*. London: Vintage, 1991. (Vol. I: The fabrication of Ancient Greece: 1785-1985.)
- BOTELHO, Guilherme; BARBOSA, Muryatan; SAPEDE, Thiago. A perspectiva africana de Joseph Ki-Zerbo. In: MACEDO, José. *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p. III-139.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *O Egito Antigo*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CASTRO, Celso (Org.). *Textos básicos de antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *O pensamento africano sul-saariano: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático (um esquema)*. São Paulo: Clacso, 2008.
- Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/valdes/index.html>>.
- Acesso em: 24 Fev. 2022.

DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture* – de l’antiquité Nègre-Égyptienne aux problèmes culturels de l’Afrique noire d’aujourd’hui. Paris: Éditions Africaines, 1955.

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (Org.). *História Geral da África: a África Antiga*. São Paulo: Ática; Unesco, 1983 [1974], p. 39-70. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000110340.locale=en>>. Acesso em 24 Fev. 2022.

DIOP, Cheikh Anta. *The African origin of civilization* – myth or reality. Tradução de Mercer Cook. Chicago: Lawrence Hill, 1974.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Alexandre Pomar. Porto: A. Ferreira, 1970 [1952].

FANON, Frantz. Sobre a cultura nacional [1959]. In: _____. *Os condenados da Terra*. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Ulisseia, s.d. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/fanon/1961/condenados/index.htm>>. Acesso em: 24 Fev. 2022.

FARIAS, Paulo. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. Tradução de João José Reis. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, p. 317-343, 2003. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21061>>. Acesso em: 25 Mar. 2022.

INIESTA, Ferran. *Antiguo Egipto* – la nación negra. Barcelona: Sendai, 1989.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *As Tarefas das Uniões da Juventude*. [1920] Tradução do editorial Avante!, Lisboa, de 1977. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1920/10/02.htm>>. Acesso em: 24 Fev. 2022.

LOPES, Carlos. A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos. *Soronda – revista de estudos guineenses*, Bissau, n. 18, p. 3-13, Jul. 1994. Disponível em: <<http://casacomum.org/cc/visualizador?pasta=09708.018>>. Acesso em: 25 Mar. 2022.

M’BOKOLO, Elikia. *África Negra* – história e civilizações. Tradução de Alfredo Margarido. 2. ed. Lisboa: Colibri, 2012. (Tomo I: Até ao século XVIII.)

REIS, Raissa. *África imaginada: história intelectual, pan-africanismo, nação e unidade africana na Présence Africaine (1947-1966)*. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-BALGFM>>. Acesso em: 23 Mar. 2021.

SAGREDO, Raisa. Egípcios negros ou brancos? Uma pesquisa sobre a memória do Egito Antigo. Simpósio Nacional de História da ANPUH, 28., Florianópolis, 27-31 Jul. 2015, *Anais...*, Florianópolis, ANPUH, 2015. Disponível em:

<http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1450199856_ARQUIVO_raisasagredoanpuh2015.pdf>. Acesso em: 21 Fev. 2022.

SAGREDO, Raisa. *Raça e etnicidade: questões e debates em torno da (des)africanização do Egito Antigo*. 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em:

<<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/180903>>. Acesso em: 23 Mar. 2021.

SALES, José. Raça. In: ARAÚJO, Luís Manuel de (Dir.). *Dicionário do Antigo Egito*. Lisboa: Caminho, 2001, p. 729-730.

SANTOS, Eduardo dos. *Ideologias políticas africanas*. Lisboa: CEPS, 1968.

SÍNTESE do Colóquio o Povoamento do Antigo Egito e a Decifração da Escrita Meroíta. In: MOKHTAR, Gamal (Org.). *História Geral da África: a África Antiga*. São Paulo: Ática; Unesco, 1983 [1974]. p. 749-777. Disponível em:

<<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000110340.locale=en>>. Acesso em: 24 Fev. 2022.

STÁLIN, José. *O marxismo e o problema nacional e colonial*. [1913]. Tradução de Brasil Gerson para o Editorial Vitória, Rio de Janeiro, de 1946. Disponível em:

<<https://www.marxists.org/portugues/stalin/1913/01/01.htm>>. Acesso em: 10 Mar. 2022.

STÁLIN, José. *Sobre os fundamentos do leninismo*. [1924] Tradução do Editorial Vitória, Rio de Janeiro, de 1954. Disponível em:

<<https://www.marxists.org/portugues/stalin/1924/leninismo/index.htm>>. Acesso em 21 Mar. 2022.

Recebido em: 8 de abril de 2022

Aprovado em: 30 de maio de 2022