

Raisa Sagredo

**RAÇA E ETNICIDADE: QUESTÕES E DEBATES EM TORNO  
DA (DES)AFRICANIZAÇÃO DO EGITO ANTIGO**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História Cultural.

Linha de Pesquisa: Relações de Poder e Subjetividades.

Orientador: Prof. Dr. Sílvio Marcus de Souza Correa.

Florianópolis  
2017



Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Sagredo, Raísa

Raça e etnicidade: questões e debates em torno da  
(des)afrikanização do Egito antigo / Raísa Sagredo ;  
orientador, Sílvio Marcus de Souza Correa -  
Florianópolis, SC, 2017.  
172 p.

- Universidade Federal de Santa Catarina, Centro  
de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós  
Graduação em História, Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. História. 2. Afrocentrismo;. 3. Egito antigo.  
4. etnicidade. 5. raça. I. de Souza Correa, Sílvio  
Marcus. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.



# RAÇA E ETNICIDADE: QUESTÕES E DEBATES EM TORNO DA (DES)AFRICANIZAÇÃO DO EGITO ANTIGO

**Raisa Barbosa Wentelemn Sagredo**

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de

**MESTRE EM HISTÓRIA CULTURAL**

**Banca Examinadora**



Prof. Dr. Silvio Marcus de Souza Correa (Orientador e Presidente) -  
PPGH/UFSC

Prof. Dr. Fernando Cândido da Silva (Coorientador) - PPGH/UFSC



Profa. Dra. Cláudia Mortari - PPGH/UDESC



Profa. Dra. Aline Dias da Silveira - PPGH/UFSC



Prof. Dr. Rodrigo Bragio Bonaldo - PPGH/UFSC

Profa. Dra. Renata Palandri Sigolo (Suplente interno) - PPGH/UFSC



Profa. Dra. Cristina Scheibe Wolff  
Coordenadora do PPGH/CFH/UFSC  
Florianópolis, 21 de fevereiro de 2017.



Dedico esta dissertação aos meus pais.  
À minha mãe, protetora *Uraeus*.  
Ao meu pai, *mere gurudev*.





## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais. Vocês não são meu braço direito, e sim cada átomo do meu corpo. Me ensinam a cada amanhecer que a maior lição é o amor. E como não poderia deixar de ser, me estimularam a trilhar a jornada da escrita da dissertação – praticamente uma “jornada do herói”, repleta de desafios e de “eternos retornos” – sempre com amor, paciência e otimismo. Dedico a vocês dois essa alegria de finalizar essa fase da jornada, pois estiveram presentes desde o princípio, nas nossas conversas empolgantes que culminaram na escolha do tema.

À minha pequena e grande irmãzinha Andresa, tão especial, lindo exemplo de dedicação e superação.

Ao meu irmão Betinho, por ser um dos meus referenciais de erudição e sensibilidade. Mesmo distantes um do outro, não faltaram conversas de História Antiga entre nós. Grata.

Ao professor Sílvio Marcus de Souza Correa, pela sua dedicação e boa vontade em toda a circunstância pela qual minha jornada me levou. Grata por realmente fazer jus ao seu título de orientador, por me orientar de forma tão dedicada, atenciosa e comprometida.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina e ao CNPq, por financiar a pesquisa.

Ao Universo, por ter me presenteado durante a jornada com aprendizados e momentos inesquecíveis. Grata pelos amigos e amigas encantados e encantadores que fazem parte dessa jornada.



“Não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto. A densidade da História não determina nenhum de meus atos. Eu sou meu próprio fundamento. É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo de minha liberdade.”

(Franz Fanon, 2008).



## RESUMO

O presente trabalho visa analisar o fenômeno da (des)afrikanização do Egito Antigo dentro da historiografia e da Egiptologia. O Egito, este lugar geográfico palco de intermináveis disputas de identidades pós-coloniais, passou por um processo onde foi arrancado do universo africano. Fruto do eurocentrismo e do orientalismo, tal processo o fez arbitrariamente ser relacionado geograficamente, antropológicamente e culturalmente à Ásia ocidental e ao mundo mediterrânico. A polêmica em torno da (des)afrikanização do Egito, de forma racializada, já estava em pauta com Volney no século XVIII, Firmin no XIX, ganhando visibilidade no movimento Pan-africanista e suas reivindicações contra o racismo. Com os estudos do egiptólogo senegalês Cheikh Anta Diop é que a chamada “negritude” dos antigos egípcios foi sistematizada e pesquisada dentro das ciências. Enquanto a memória hegemônica de um Egito deslocado de África e branqueado persiste, o legado de Diop permanece, através do chamado Afrocentrismo kemético e seus defensores, sendo este um embate que muito revela sobre feridas pós-coloniais e disputas de jogos identitários da atualidade. Logo, pretende-se perceber como essa racialização da historiografia do Egito implica direta e indiretamente nas perguntas feitas a esse passado e como moldam as formas de se conceber o mesmo, remetendo, no entanto, às teorias raciais do século XIX e à própria construção de um saber, a Egiptologia. Visa, ainda, conceber como os debates acerca da etnicidade podem ser uma interessante estratégia em discussões tão polarizadas. A partir de leituras pós-coloniais, decoloniais, em diálogo com a Antropologia, é possível um questionamento acerca da pertinência de categorias-chave empregadas nessa (des)afrikanização, desde seus conceitos até seu uso dentro da História Antiga – como o conceito de raça. Deste modo, parece ser possível compreender a subjetividade dos processos que levaram socialmente ao imbróglio do Egito, propondo um balanço crítico que reflita sobre as consequências epistemológicas e historiográficas das diferentes abordagens.

**Palavras-chave:** Afrocentrismo. Desafrikanização. Egito Antigo. Etnicidade. Raça.



## ABSTRACT

The present study aims to analyze the (dis)africanization phenomenon of ancient Egypt within historiography and Egyptology. Egypt, geographic place of endless disputes of postcolonial identities, went through a process where it was ripped out of the African scope. Eurocentric and orientalism's fruit, such process was, in an arbitrary way, geographically and anthropologically related to Western Asia and to Mediterranean world. The controversy around (dis)africanization of Egypt, racialized, was already present with Volney in the eighteenth century, Firmin in the nineteenth century, gaining visibility in the Pan-African movement and its claims against racism. With the studies of the Senegalese Egyptologist Cheikh Anta Diop, the so-called "blackness" of ancient Egyptians was investigated and systematized within the sciences. While the hegemonic memory of an Egypt whitened and displaced from Africa persists, the legacy of Diop remains, through the so-called kemetism Afrocentrism and its defenders, this being a confrontation that reveals much about postcolonial wounds and disputes of identity games of the present time. Therefore, it intend to understand how this racialization of the historiography of Egypt directly and indirectly implies in questions asked about this past and how they shape the ways of conceiving the same, referring, nevertheless, to the nineteenth-century racial theories and to the construction of a knowledge, the Egyptology – Still, it intend to conceive how debates about ethnicity can be an interesting strategy in such polarized discussions. From postcolonial and decolonial readings in dialogue with Anthropology, it is possible to question the pertinence of key categories employed in this (dis)africanization, from its concepts to its use within Ancient History - such as the concept of race . Thus, it seems possible to understand the subjectivity of the processes that led socially to the imbroglio of Egypt, proposing a critical balance that reflects on the epistemological and historiographic consequences of the different approaches.

**Keywords:** Afrocentrism. (Dis)africanization. Ancient Egypt. Ethnicity. Race.





## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ANKH - Revista de Egiptologia e das Civilizações Africanas

ANPUH – Associação Nacional de História

IFAN – Institut Foundamental de l’Afrique Noire

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

LAOP – Laboratório do Antigo Oriente Próximo (LAOP) da Universidade de São Paulo (USP)

GEKEMET - Grupo de Estudos Kemet: História e Arqueologia do Egito Antigo

GTHA - Grupo de Trabalho em História Antiga

PUCRS - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

NEA - Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

NEHMAAT – Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da Universidade Federal Fluminense (UFF)

Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional



## Sumário

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>25</b>
<b>CAPÍTULO 1 – EGITOLOGIA, ORIENTALISMO E A DESAFRICANIZAÇÃO DO EGITO.....</b>	<b>37</b>
1.1 DA ETNOGÊNESE EGÍPCIA: DE VOLNEY A MARIETTE...39	
1.1.1 <i>Origem africana (Volney).....</i>	<i>43</i>
1.1.2 <i>Origem asiática: Egiptologia entre a craniometria e a Bíblia.....</i>	<i>45</i>
1.2 EGITOLOGIA E EGIPTOMANIA DA EUROPA PARA OS TRÓPICOS .....	51
1.2.1 <i>Os primórdios da egiptologia no Brasil.....</i>	<i>53</i>
1.2.2 <i>O Egito Antigo espelhando um Império tropical .....</i>	<i>60</i>
<b>CAPÍTULO 2 – A AFRICANIZAÇÃO DO EGITO.....</b>	<b>65</b>
2.1 AS ORIGENS NEGRAS DO EGITO.....	66
2.1.1 <i>O Egito negro de Zaborowski, Firmin, Douglass e Sergi....</i>	<i>67</i>
2.1.2 <i>Cheick Anta Diop e a egiptologia africana.....</i>	<i>71</i>
2.2 UMA AFRICANIZAÇÃO DA HISTÓRIA OCIDENTAL.....	76
2.2.1 <i>George G. M. James e a herança negra do Egito.....</i>	<i>77</i>
2.2.2 <i>Martin Bernal e as raízes afro-asiáticas da civilização clássica.....</i>	<i>79</i>
2.3 O EGITO ANTIGO NO ESPELHO AFRO-BRASILEIRO.....	83
2.3.1 <i>Peculiaridades: racialização e etnogênese egípcia pela egiptologia brasileira.....</i>	<i>86</i>
2.3.2 <i>O Egito negro e a história afro-brasileira.....</i>	<i>90</i>
<b>CAPÍTULO 3 – A (DES)AFRICANIZAÇÃO DO EGITO: NOVAS TENDÊNCIAS.....</b>	<b>99</b>
3.1 O EGITO ANTIGO NA MIRA DO AFROCENTRISMO.....	99
3.1.1 <i>O Egito negro de Théophile Obenga.....</i>	<i>103</i>
3.2 ALGUMAS CRÍTICAS AO AFROCENTRISMO.....	105
3.2.1 <i>A crítica francesa (Henry Tourneaux et alii) .....</i>	<i>108</i>
3.2.2 <i>A crítica americana (Bernard Ortiz de Montellano et alii).....</i>	<i>110</i>
<b>CAPÍTULO 4 – EGITO ANTIGO NA ESQUINA DO MUNDO ANTIGO: FRONTEIRAS E ETNICIDADES.....</b>	<b>117</b>

4.1 ANTIGUIDADE E ETNICIDADE.....	122
4.2 ETNICIDADE NA ANTIGUIDADE EGÍPCIA.....	128
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>139</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>149</b>
<b>REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS.....</b>	<b>165</b>
<b>ANEXO I.....</b>	<b>167</b>
<b>ANEXO II.....</b>	<b>169</b>

## INTRODUÇÃO

Nasci em meio a imagens. Meu pai é fotógrafo. Acostumada desde pequena a ver as coisas através de lentes, sempre gostei de imaginar o passado durante as aulas de história, ou melhor, pensar o passado por meio de imagens. Meu encantamento pelo Egito Antigo remonta à infância, às primeiras letras. Sem saber, via imagens do Egito pelas lentes ocidentais. Em livros e revistas ilustradas ou filmes, os faraós e as suas gentes eram brancas com uma aparência “orientalizada”. Ignorava que a inserção do Egito faraônico na Antiguidade Oriental era uma construção do Ocidente.

Não lembro exatamente quando foi que “descobri” que o Egito ficava na África. No meu imaginário infantil, a grande civilização do Egito era mais euroasiática do que africana. Cresci e nunca me esqueci daquela sensação ao descobrir que o Egito ficava na África. A literatura infanto-juvenil e os filmes sobre o Egito faraônico omitiam a sua localização no continente africano.

Ao ingressar no curso de história da UFSC, minha expectativa era aprender mais sobre o Egito Antigo e o seu contexto africano. Em 2012, participei de um projeto de extensão de Antropologia. Nesse projeto, tive a oportunidade de fazer oficinas em escolas da rede pública de ensino, em comunidades indígenas e quilombolas. Ao preparar essas oficinas com base em textos da Antropologia, a equipe discutia bastante sobre a “questão racial”. Durante essa atividade de extensão, alguém me perguntou como eu me definia em termos raciais. Não me restava muita alternativa, além da simplesmente “branca” ou “negra”.

Ainda na graduação, pude observar que a maioria dos meus colegas tinha – assim como eu – diferentes origens. Os sobrenomes de muitos acusavam origem paterna e materna diversa. Patronímicos poloneses, ucranianos ou alemães se combinavam com aqueles portugueses, espanhóis ou italianos, entre outros. Muitos colegas tinham também uma confissão religiosa que não era a mesma de seus pais ou avós. A exogamia em termos étnicos e a mudança de orientação religiosa num intervalo de poucas gerações instigavam minha curiosidade pelas sociedades complexas da Antiguidade. Como os egípcios poderiam ter ficado por milhares de anos acreditando nos mesmos deuses? Ou mantido uma “pureza racial” qualquer?

Fascinada pelo Egito Antigo, escrevi meu trabalho de conclusão de curso sobre egiptologia e egiptomania. Naquela altura, eu já tinha em

mente pesquisar sobre as origens do Egito antigo. Para poder realizar esse intento, ingressei no Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, onde tive a oportunidade de desenvolver a presente dissertação de mestrado.

Para tratar da etnogênese do Egito Antigo, a egiptologia é incontornável. Porém, essa disciplina foi muito marcada pelas teorias raciais do século XIX. Estudos de craniometria eram realizados com o fito de precisar a origem racial dos primeiros egípcios. De Samuel Morton (1844) a J. M. Crichton (1966), uma copiosa literatura sobre a craniometria egípcia encerra em suas páginas muitas controvérsias.<sup>1</sup> Desde os primeiros egiptólogos até a aurora do século XX, houve uma tendência a ver os egípcios como um povo formado por duas raças.<sup>2</sup>

A egiptologia foi também responsável pela “desafricanização” do Egito. Cabe ressaltar que a Egiptologia advém do Orientalismo, que, por sua vez, operou a partir de uma distinção ontológica e epistemológica entre o Ocidente e um suposto Oriente (SAID, 1990, p.14). No século XIX, o passado egípcio passou a ser interpretado a partir de uma perspectiva imperial tanto britânica quanto francesa.

Depois da expedição napoleônica ao Egito, várias descobertas arqueológicas e um entesouramento museológico sem precedentes contribuíram para a egiptomania. Pela senda aberta pelo orientalismo, a egiptologia faz o seu próprio caminho. A decifração dos hieróglifos marca uma virada nos estudos de egiptologia. Concomitantemente, as teorias raciais se desenvolvem na academia por meio de vários autores como Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882). As teorias raciais preconizam uma hierarquia entre as raças. Raças superiores e inferiores passam a combinar com modelos de organização social. Civilização rima, então, com raças superiores. Nessa lógica, as raças inferiores eram desprovidas de um status de civilização, em alguns casos, foram mesmo

---

<sup>1</sup> Entre outros, vale citar os seguintes autores: Morton, Samuel. *Crania Aegyptica*, Philadelphie/Londres, Penington/Londres, 1844; Quatrefages, A. & Hamy, E. *Crania ethnica*, Baillièrre, Paris, 1882; Pearson, Karl., « Egypt : Craniology » *Man*, 5, 1905, p. 116-119; Morant G. M., « A Study of Egyptian Craniology from Prehistoric to Roman Times », *Biometrika*, 17,1925, p. 1-53; Crichton J. M., « A Multiple Discriminant Analysis of Egyptian and African Negro Crania », *Papers Peabody Museum*, 57 (1), 1966, p. 47-67.

<sup>2</sup> Ver por exemplo: Keith, A. « Were the Ancient Egyptians of Dual Race? » *Man*, 6, 1906, p. 3-5.

apartadas de um passado. Como apontou Johannes Fabian (1983), a antropologia inventou uma outra temporalidade para o Outro.

No caso do Egito Antigo, a egiptologia criou uma divisão ontológica e epistemológica entre os egípcios antigos e aqueles modernos.<sup>3</sup> Além de um deslocamento temporal sem conexão entre o Egito Antigo e o Egito Moderno, houve ainda um deslocamento geográfico. O Egito passou a fazer parte de um complexo de civilizações orientais. A desafricanização do Egito Antigo envolveu também outras aspirações e visões de mundo que extrapolam as elucubrações dos primeiros egiptólogos. No início do século XX, estudos de antropometria e outros continuaram a discutir as origens dos egípcios ainda presos às ideias biologizantes e racializantes.<sup>4</sup>

A africanização do Egito foi, todavia, um tema com o qual me deparei nas aulas de história em nível de graduação. Cabe lembrar a lei 10639/2003 e seus desdobramentos no ensino fundamental, médio e superior no que tange à obrigatoriedade do ensino de história da África e da história e da cultura afro-brasileira. No entanto, a crítica a uma egiptologia eurocêntrica que havia falsificado as origens dos egípcios, devia ser acompanhada de outra contra a sinonímia “africano igual a negro” que racializa também as origens da sociedade egípcia.

Elikia M'Bokolo (2009, p.53) apontou para essa polarização entre um Egito branco *versus* um Egito negro. A copiosa bibliografia sobre as origens dos egípcios permite, a grosso modo, dividir em três correntes interpretativas: 1) aquela que considera a origem dos egípcios como indo-europeia; 2) aquela que defende a origem africana; 3) aquela que privilegia uma formação mista desde os primórdios.

Se diferentes narrativas do passado trataram das “origens raciais” dos egípcios antigos, cabe lembrar que as teorias raciais foram

---

<sup>3</sup> Ver por exemplo o artigo de um dos fundadores da egiptologia: Mariette, Discussion sur les rapports des populations actuelles et des races anciennes de l'Égypte. Séance (de l'Institut égyptien) du 29 septembre 1864, *Bulletin de l'Institut égyptien*, 9, 1866, p. 99-106.

<sup>4</sup> Ver por exemplo: Flinders Petrie W. M., « The Races of Early Egypt », *JRAI*, 31,1901, p. 248-255; Thomson A. & Randall-Maciver D. *The Ancient Races of the Thebaïd*, Oxford, 1905; Myers C. S., « Contributions to Egyptian Anthropometry », *JRAI*, 33,1903, p. 82-89 ; 35,1905, p. 80-9.1 ; 36,1906, p. 237-271; Myers C. S. « Contributions to Egyptian Anthropometry V : General Conclusions », *JRAI*, 38,1908, p. 99-102; Elliot Smith G., « The Influence of Racial Admixture in Egypt », *Eugenics Review*, 7, 1915, p. 163-183.

inventadas na modernidade.<sup>5</sup> Assim como as categorias ocidentais nem sempre têm validade para interpretar as sociedades africanas contemporâneas (APPIAH, 1997; MUDIMBE, 1994), o estudo da história de sociedades antigas faz emergir outras questões teóricas e metodológicas quando o assunto é etnogênese.

Como demonstrou Yves Mudimbe (1988, p.ix), categorias e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental foram responsáveis por “educar” nosso olhar sobre o passado. Assim, o abandono das teorias raciais implica na impertinência de estudar qualquer genealogia supostamente racial. As teorias raciais foram também produções do Ocidente e que justificaram o imperialismo e o colonialismo. Posteriormente, essas teorias raciais serviram a outros fins como o holocausto judeu na Alemanha nazista, a segregação racial nos EUA e o Apartheid na África do Sul.

Nessa dissertação, proponho tratar as origens do Egito Antigo a partir das teorias da etnicidade. Meu intento é contornar eventuais armadilhas do eurocentrismo ou do afrocentrismo. Meu esforço em superar o racismo tem relação com os problemas identitários, principalmente num contexto marcado pelo racismo, pela xenofobia, pela intolerância religiosa e pelas desigualdades sociais.

A questão da origem racial do Egito Antigo fez correr muita tinta e fomentou debates que datam de mais de dois séculos.<sup>6</sup> O

---

<sup>5</sup> Vale aqui uma ressalva. As Concepções de raça ligadas à famílias/linhagens e a povo como identidade (como no caso dos judeus, por exemplo), já era utilizada na linguagem do medievo. No entanto, além das teorias raciais do fim do XIX adquirirem a conotação biológica, em Gobineau foi que biologia fundiu-se com História.

<sup>6</sup> Mesmo que predominasse uma perspectiva racalista nos estudos sobre as origens do Egito Antigo, alguns trabalhos do século XIX tratam de etnogenia e das relações étnicas no Egito. Ver por exemplo: Larrey D., « Notice sur la conformation physique des Égyptiens et les différentes races qui habitent en Égypte », *Description de l'Égypte, recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*, T. XVIII, Panckroucke, Paris, 1829 (1813); Courtet De Lisle M., « Étude sur les anciennes races de l'Égypte et de l'Éthiopie », *Nouvelles annales des voyages et des sciences géographiques*, 1re partie, 1847, p. 326-340.; Broca P., Périer J. A., N. et Pruner G., « Sur l'ancienne race égyptienne » (discussion), *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, II (1re série), 1861; Pruner, *Recherches sur l'origine de l'ancienne race égyptienne*, Mémoires de la société d'anthropologie de Paris, I, 1863, p. 399-443; Périer, *Sur l'ethnogénie égyptienne*. Mémoires de la société d'anthropologie de Paris, I (1re série), 1863, p. 435-504; Faidherbe L. C., « Sur les relations ethniques des Libyens et des Égyptiens », *Bulletin de la*



imbróglio em torno da etnogênese do Egito Antigo tem sua própria história. Ela não deixa de ser resultado de disputas mais ideológicas do que científicas. Se alguns egiptólogos tentaram desafricanizar o Egito, outros buscaram africanizá-lo. Mas a maioria se valeu das categorias raciais ou racializantes das teorias vigentes nos séculos XIX e XX. Nos últimos anos, alguns defensores do afrocentrismo kemético fundamentam seus argumentos sobre a etnogênese com base num discurso racializante, inclusive o binômio superior/inferior persiste em alguns discursos.<sup>7</sup>

No *post bellum*, o antropólogo Claude Lévi-Strauss sugeriu em seu libelo *Race et Histoire* (1952) que se abandonasse o conceito de raça. Outros antropólogos como F. Livingstone (1962) endossaram a não existência de raças humanas e F. Barth (1969) tratou com maestria das fronteiras da etnicidade. Nas décadas seguintes, outros antropólogos e sociólogos contribuíram para desenvolver as teorias da etnicidade (ROOSENS, 1989; SOLLORS, 1991, POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995; JUTEAU, 1999). Apesar do reconhecimento das teorias da etnicidade no meio acadêmico, isso não significa que as “relações raciais”, a racialização de certos grupos minoritários e mesmo a categoria de raça tenham perdido lugar nas ciências sociais (GILROY, 1987; HALL, 1980)

A presente dissertação faz, a partir da história da historiografia sobre o Egito antigo, uso das teorias da etnicidade para pensar diferente a etnogênese do Egito, inclusive para sugerir que a origem de um grupo é, geralmente, uma origem putativa. Ao contrário da raça e seus determinantes biológicos, a categoria de grupos étnicos destaca a importância das fronteiras étnicas e das relações étnicas para compreender como um grupo étnico se constitui enquanto tal. Dito de outra maneira, problematiza-se a perspectiva monocromática que predominou nos últimos séculos em relação às origens dos faraós e de suas gentes.

Ora, as categorias raciais de “branco” e “negro” não eram categorias com as quais operavam os egípcios na Antiguidade. Sei muito bem que “eticidade” também não era um conceito que eles conheciam

---

*Société d'anthropologie de Paris*, VII (2e série), 1872. p. 612-614; Hamy E., « Aperçu sur les races humaines de la basse vallée du Nil », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, IX (5e série), 1887, p. 718-743.

<sup>7</sup> Para uma crítica ao afrocentrismo, ver: Ortiz de Montellano B. R., « Melanin, Afrocentrism and Pseudoscience », *Year book of Physical Anthropology*, 36,1993, p. 33-58.

ou pelo qual se definiam. Sei também que a “etnicidade” foi construída para pensar certas identidades na modernidade.

No entanto, alguns antropólogos e arqueólogos (McGUIRE, 1982; KAMP & YOFFEE, 1980) testaram a validade heurística da etnicidade para sociedades complexas da Antiguidade Oriental. Outros validaram a etnicidade também para o estudo do Egito Antigo, (BAINES, 1996; LEHAY, 1995; GOUDRIAAN, 1988). A obra *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, organizada por P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad e J. Zahle e publicada em 1992, foi um marco na historiografia do Egito Antigo no que tange à etnicidade. Com um prefácio, oito contribuições e 19 páginas de bibliografia (p. 185-198), essa obra é o resultado de um congresso realizado na Dinamarca em 1990.<sup>8</sup> Entre as contribuições, destaca-se o capítulo de K. Goudriaan que adapta ao Egito ptolomaico o método de análise desenvolvido pelo antropólogo norueguês Frederik Barth.<sup>9</sup>

Com base na bibliografia sobre etnicidade no mundo antigo, tomei por incumbência fazer uma síntese do imbróglgio em torno das origens do Egito Antigo desde o século XIX para, depois, defender a vantagem epistemológica de pensar a sociedade multiétnica do Egito Antigo por meio da etnicidade.

Para pensar a etnogênese do Egito Antigo com base na noção de etnicidade, a ideia de fronteiras é fundamental (BARTH, 1969). Essas fronteiras pressupõem grupos étnicos em contato. É nessa zona de contato entre grupos que as diferenças entre “nós” e “eles” se contrastam. Um grupo étnico não é um dado biológico. Tampouco há qualquer propriedade imutável num grupo étnico. Um grupo étnico tem uma história em comum. Mas um grupo étnico se constitui enquanto tal quando seus membros têm uma mesma orientação em termos de comportamento. Dito de outra maneira, além da crença num passado comum, a condição ontológica de um grupo étnico depende das relações étnicas. Por variar no tempo e no espaço, essas relações são mutáveis e, por conseguinte, os grupos étnicos se transformam. Eles não são

---

<sup>8</sup> Os autores e os títulos dos capítulos são os seguintes: U Ostergard (What is national and ethnic identity?); D J Thompson (Language and literacy in early Hellenistic Egypt); J Blomquist (Alexandrian science: the case of Eratosthenes); K Goudriaan (Ethnical strategies in Graeco-Roman Egypt); A Kasher (The civic status of the Jews in Ptolemaic Egypt); P Borgen (Philo and the Jews in Alexandria); C R Holladay (Jewish responses to Hellenistic culture); J P Sorensen (Native reactions to foreign rule and culture in religious literature).

<sup>9</sup> Ver também K. Goudriaan. *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, in: Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology, Amsterdam, 1988, p.8-13.

entidades fixas ou imutáveis. Por isso, deve-se evitar qualquer essencialismo para tratar da etnicidade tanto na Antiguidade quanto na Modernidade.

Se os contatos com grupos do Mediterrâneo e da Mesopotâmia foram decisivos para as fronteiras étnicas no Egito Antigo, não menos importantes foram os contatos com outros grupos africanos como os cuxitas.<sup>10</sup> Nesse sentido, as fronteiras étnicas se moveram tanto em relação aos grupos africanos vizinhos quanto aos grupos adventícios europeus ou asiáticos. O que era “não egípcio” auxilia, pois, a compreender alguns aspectos da etnicidade no Egito Antigo. Com base em iconografia de monumentos egípcios, por exemplo, J. Baines (1996: 363-371) demonstrou a representação dos líbios. Também em seu artigo, outros grupos étnicos foram abordados por meio da representação na literatura e nas artes pictórica e escultórica dos egípcios. Os “estrangeiros” foram, todavia, uma constante na história do Egito Antigo. Porém, estes não foram representados de forma homogênea e a própria denominação dependeu das relações que tiveram com os egípcios. Importante para a minha proposta foi a síntese de Thomas Schneider (2010) sobre os estrangeiros no Egito Antigo.

Inicialmente, em disputa ecológica com outros grupos pelos recursos naturais da região nilótica, alguns grupos se organizaram de tal maneira que lograram fundar dois reinos. Séculos depois, houve a unificação política dos dois reinos, o que, provavelmente, favoreceu o engendramento de uma nova sociedade e cujos grupos passaram a reajustar as suas fronteiras étnicas e, por conseguinte, a pôr a várias provas o seu pertencimento, as suas crenças religiosas, inclusive num passado comum, etc. O poder de nomear os grupos subalternos ou aqueles vizinhos ou estrangeiros foi recorrente em muitos impérios. O Império egípcio não foi exceção.

Cabe lembrar que a elite francesa à época da conquista napoleônica do Egito se tomava por civilizada, longe pois da imagem dos seus antepassados francos que invadiram a Gália. Provavelmente, os egípcios da época de Ramsés III, ao se deparar com os “povos do mar”, alguns deles de origem micênica e da Anatólia, percebem a alteridade de forma distinta do que foi em relação aos Hititas ou aos Hebreus. Essas relações sociais e étnicas são relações de poder entre grupos autóctones e adventícios. Significa dizer que a condição de nomear os Outros

---

<sup>10</sup> A palavra Cuxe aparece, pela primeira vez, num texto egípcio, por volta de 2.000 a. C., como informam Shehata Adam e J. Vercoutter (2010, p.238)

depende das relações de poder entre quem denomina e quem é denominado.

Se mudam as relações de poder entre os grupos, alteram-se também as suas fronteiras étnicas. Assim, pode-se melhor compreender processos como a helenização do Egito e mesmo da Líbia durante a dinastia ptolomaica. Heródoto mencionou a “egípcianização” da Núbia. Podemos também pensar em outros processos culturais entre egípcios, núbios e cuxitas ao longo dos séculos. Numa perspectiva de longa duração, os egípcios lograram fundar uma crença num passado comum, uma língua comum, uma religião comum, etc. Em relação à etnogênese, os primeiros grupos sedentários tanto no que viria a ser o Alto Egito quanto o Baixo Egito eram, provavelmente, africanos. Com base na paleoantropologia e na tese das migrações dos primeiros grupos humanos para fora da África (*Out of Africa*), podemos inferir aos antigos egípcios origens africanas. No entanto, as dinâmicas migratórias dependeram, entre outros fatores, das mudanças climáticas. Dito isso, algumas alterações no clima, favoreceram uma concentração de recursos naturais na região do Nilo. Isso torna plausível a tese do retorno de alguns grupos cujos antepassados deixaram o continente africano desde o Pleistoceno. A partir do período arcaico, vários grupos se encontram em disputa ecológica ao longo do rio Nilo. A vizinhança favorece o contato, as disputas, as relações de poder. Alguns grupos são subjugados, outros se impõem. O engendramento de grupos étnicos ocorre no Egito Antigo, assim como ocorre entre os primeiros grupos sedentários e nômades na Mesopotâmia.

A etnicidade na longa duração pode auxiliar a compreender historicamente como os egípcios reinventaram as suas tradições e mobilizaram suas fronteiras étnicas durante sucessivas invasões e conquistas, mas também devido às pressões demográficas internas de outros grupos africanos. Significa dizer que a história comum dos “egípcios” foi sendo remodelada do período pré-dinástico ao período bizantino. A história do Egito Antigo é também a história do engendramento de grupos étnicos. Porém, trata-se de uma História de muitas lacunas, pois quase nada sabemos de como muitos se viam e tampouco como viam os grupos subalternos ou dominantes, aqueles vizinhos ou estrangeiros. Como bem ponderou Alberto da Costa e Silva (1996, p.3):

A imaginação foi sempre o húmus do jardim de Clio. No caso da África, antes do século XVII, é particularmente válido o definir-se a história como o adivinhar do passado. Dele, abstraídas a Etiópia, a franja sudanesa infiltrada pelo

Islão e as cidades-estados do Índico, áreas que conheceram a escrita e nos deixaram alguns poucos documentos – poucos, muitas vezes tardios e também contaminados por lendas -, sabemos apenas o que nos devolve uma arqueologia que mal arranhou as imensas extensões africanas, o que anotaram, a partir do século IX, viajantes e eruditos árabes e, mais tarde, os portugueses e outros europeus, bem como o que nos chegou das tradições e das crônicas orais dos povos negros. Se, nos textos em que se profetiza às avessas, ainda que fundados sobre o registro, o depoimento e a memória escrita, o rigor de quem os compõem não afasta de todo o mito e deixa que ele frequente a narrativa e nela se imiscua, é porque é também importante contar, ao lado do que se julga ter realmente sucedido, as imaginações que se fizeram ao que um povo tem por origem e rastro, e, por isso, o marcam, definem e distinguem.

O primeiro capítulo trata da desafricanização do Egito promovida pela egiptologia. Trata-se de um bosquejo histórico sobre o Egito nessa ciência. Fazendo minhas as palavras de Edward W. Said (2011, p.197), lembro que “a egiptologia é a egiptologia e não o Egito”. No entanto, no imaginário ocidental o Egito da egiptologia desloca o Egito da África. Nos seus primórdios, a egiptologia continha um misto de fascínio pelo Egito Antigo e desprezo pelo Egito Moderno. Essa ambiguidade é crucial para compreender a desafricanização promovida pela egiptologia, assim como a ruptura que ela fez entre um Egito pré-islâmico e um Egito islâmico. Embora Volney tivesse aventado sobre a origem negra do Egito, a egiptologia funda uma outra explicação, marcada ainda pela poligenia. Champollion, Lepsius, Rougé e outros pugnam a favor da origem indo-europeia dos egípcios. Essa ideia de que a civilização egípcia teve uma matriz alienígena se torna o *mainstream* da egiptologia desde a primeira metade do século XIX.

Ainda no primeiro capítulo, procuro mostrar que a egiptologia e a egiptomania tiveram seus desdobramentos no Brasil oitocentista. Assim como os impérios britânico e francês, o império brasileiro também se interessou pela civilização egípcia. A compra de uma coleção de objetos egípcios pelo imperador Don Pedro I se inscreve numa lógica política da própria legitimação de um império nos trópicos. Dito de outra maneira, uma grande civilização se desenvolveu fora da Europa num passado remoto e outra (a brasileira) poderia, igualmente, ter um futuro promissor sob os trópicos. Posso dizer que D. Pedro I preferiu ver seu império espelhado no Nilo do que no São Francisco.

No segundo capítulo, apresento uma contracorrente em relação ao *mainstream* da egiptologia dos séculos XIX e XX. A africanização do Egito Antigo teve os seus arautos no final do século XIX. Zabarowski, G. Sergi e Joseph Anténor Firmin foram alguns defensores das origens negras do Egito. Meio século depois, Cheikh Anta Diop apresenta suas teses sobre a etnogênese do Egito Antigo. A egiptologia africana se consolida com os trabalhos de C. A. Diop e de seus discípulos como Théophile Obenga, Mubabinge Bilolo e Molefi Kete Asante, sobretudo nos EUA. Neste capítulo, abordo não apenas a africanização do Egito Antigo, mas também a africanização de outras civilizações mediterrânicas que teriam sido “herdeiras” do legado do Egito Antigo. Para isso, apresento os livros seminais de George G. M. James e de Martin Bernal. Também abordo o impacto dessa virada na egiptologia brasileira.

As novas tendências em relação às origens do Egito são o tema do terceiro capítulo. Mostro como a contribuição de Cheikh Anta Diop teve desdobramentos nos trabalhos de Théophile Obenga, entre outros. Apresento o afrocentrismo kemético e resumo algumas polêmicas entre seus defensores e seus detratores. Das críticas ao afrocentrismo kemético, destaco aquelas de Henry Tournoux, Bernard Ortiz de Montellano e Mary Lefkowitz.

No quarto e último capítulo, são discutidos os conceitos de fronteiras e etnicidades. Parte-se dos estudos baseados em Barth, feitos por especialistas no tema, no intuito de demonstrar o quanto a premissa de uma identidade egípcia una e imutável é falsa.

A escassez e a fragilidade dos dados com que se busca descortinar o passado africano impõem uma prosa entremeada por advérbios de dúvidas. Hipóteses de maior ou menor duração vêem-se contrariadas ou suplantadas por outras, para de novo voltarem, ligeiramente diferentes, à flor das águas, e outra vez submergirem. (...) Se é verdade que toda narrativa histórica é uma aproximação hipotética de acontecimentos que o autor não viveu – o papel escrito, embora pareça neutro, é quase sempre parcial e, como as tradições que a memória coletiva guarda e adultera, também mente, dissimula, cala e ilude, além de ser lido de modo distinto de geração em geração –, esse relativismo se acrescenta, ao tratar-se da África, pois os menos obscuros dos testemunhos de sua antiguidade são os objetos e as imagens de cerâmica, bronze, latão, madeira ou pedra, a indicarem o alto nível de mestria técnica e a agudeza de

sensibilidade e inteligência que lhes deu origem (SILVA, 1996, p.4)

Por fim, proponho uma crítica ao suposto problema da etnogênese a partir da etnicidade. Com base em alguns trabalhos sobre etnicidade na Antiguidade (SCHNEIDER, 2010; BAINES, 1996), busco validar uma perspectiva que transcenda a racialização. Se a aparência física de alguns grupos humanos foram tomadas por sinais diacríticos ou por marcadores de fronteiras étnicas entre egípcios e não egípcios por milênios, nenhum dado biológico valida um aporte essencialista ou imutável da etnicidade.

Sigo a definição weberiana de que os grupos étnicos são grupos humanos que mantêm uma crença subjetiva em pertencer a mesma comunidade de origem, fundada em similitudes de *habitus* e/ou de costumes. Desse modo, espero mostrar a seguir como comunidades se formaram ao longo do Nilo, fizeram parte de dois reinos e, posteriormente, de um império milenar, sendo que a sua “etnogênese africana” fez, provavelmente, parte de sua crença num passado comum.

Com base no conceito de etnicidade, a presente dissertação enfatiza a variação histórica das “origens” dos egípcios, como alternativa em meio a debates acirrados e racializantes. Proponho, a partir da historicização do elemento racial na historiografia, traçar um panorama e perceber de que maneira a problemática dos egípcios brancos ou negros pode ser superada. Além do mais, ainda filiada às teorias raciais, a egiptologia apartou a história do Egito Antigo daquela do Egito Moderno e Contemporâneo. Assim, espero poder contribuir, mesmo que indiretamente, para pensar as permanências na longa duração e como os egípcios modernos e contemporâneos se filiam – pela etnicidade – com os egípcios de tempos remotos.

Gostaria ainda de ressaltar que meu interesse pelo Egito Antigo vai de par com meu interesse pelo Egito contemporâneo. Na história recente daquele país, o então presidente Mohamed Morsi chegou a ser comparado a um faraó por uma juventude que retornou a protestar na praça Tahrir desde o final de 2012 até meados de 2013. A comparação do presente com o passado faraônico fez parte de uma série de demonstrações populares contra o fortalecimento político da irmandade muçulmana e em prol da democracia no país. Evocar o passado (Egito Antigo) é uma forma de marcar o presente e reivindicar um futuro. No Brasil, o Egito Antigo tem sido, igualmente, evocado. Com outros fins, opera-se uma (des)africanização do Egito, sobretudo na educação

(BORGES, 2009)<sup>11</sup> A pertinência do tema da (des)afrikanização do Egito Antigo tem a ver com essas formas de evocar o passado e de escrever a história. Como afirmou Michel de Certeau (2002, p.93), o lugar que a história destina ao passado é igualmente um modo de dar lugar a um futuro.

Ainda gostaria de agradecer pelas sugestões apontadas durante a Banca de Qualificação, ocorrida em Outubro de 2016. A discussão foi positiva e proveitosa, e por isso mesmo gostaria de justificar algumas das escolhas feitas para o prosseguimento da pesquisa. De acordo com a sugestão da banca, a estrutura da dissertação foi alterada com a retirada de um capítulo inteiro. Ajustaram-se, assim, os objetivos do trabalho, considerando a exequibilidade deste estudo diante dos poucos meses que restavam para seu término. Entre outros tópicos, a questão da mnemohistória (Assmann) foi suprimida. Apesar da pertinência da sugestão dos professores Rodrigo Bonaldo e Aline Dias da Silveira, não foi possível abordar o tema da dissertação pelo viés da memória, pois não haveria tempo hábil para um estudo aprofundado sobre as relações complexas entre história e memória em torno da etnogênese do Egito antigo. Deste modo, deu-se ênfase ao debate na historiografia em torno das origens dos egípcios, sem comprometer o ineditismo do trabalho. Por mais que a historiografia venha discutindo “raça” e Antiguidade egípcia, permanece inédito a problemática por fazer um balanço crítico e mostrando justamente os contornos e o *modus operandi* dessa racialização desde antes do movimento Pan-Africanista e Afrocentrista.

Após a Banca de Qualificação, optou-se pelo *approach* da Etnicidade com o fito de redimensionar a discussão proposta. Espero, com esta perspectiva de análise, ter atendido a expectativa da professora Cláudia Mortari, no que tange ao tratamento da racialização das origens do Egito, considerando seus desdobramentos políticos. Deste modo, pôde-se agregar os estudos já feitos há décadas, de etnicidade na Antiguidade, enriquecendo o debate e contornando a racialização após problematizá-la.

---

<sup>11</sup> Em 2016, a ANPUH considerou lacuna inaceitável a ausência de História Antiga na proposta do MEC para a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). No mesmo ano, a reforma na educação brasileira aboliu a obrigatoriedade do ensino de história afro-brasileira.



## CAP 1. EGIPTOLOGIA, ORIENTALISMO E A DESAFRICANIZAÇÃO DO EGITO

*“Não só este passado não é o mesmo para todos, como ainda a sua recordação se modifica para cada um de nós ao correr do tempo: tais imagens mudam à medida que se vão transformando os saberes, as ideologias, à medida que se altera, nas sociedades, a função da história”.*

(Marc Ferro, 1994).

A Egiptologia constituiu-se como ciência encarregada de estudar o Egito Antigo, fruto de um contexto específico que engrenou Ocidente e Oriente de forma ontológica, permeando materialidades e imaginário. Esta estrutura de alteridade parece ter-se configurado como fundamental, no caso do Egito Antigo, para a retirada arbitrária do mesmo de seu contexto africano geograficamente e antropologicamente<sup>12</sup>. A desafricanização do Egito, concomitante com a Egiptologia, trouxeram para a pauta a etnogênese da sociedade egípcia através do prisma da racialização.

Em 1978, Edward Said escreveu uma obra fundamental sobre como o Oriente foi construído pelo Ocidente. A obra *Orientalismo* é considerada hoje um marco nos chamados estudos Pós-Coloniais, como um “manifesto de fundação” dessa vertente (CONRAD; BANDEIRA apud COSTA, 2006, p. 118). A partir de Said, se percebe que a relação entre Ocidente e Oriente é uma maneira de apreensão de mundo, que desconsidera processos históricos e que produz conhecimentos a partir de uma distinção binária original e assimétrica. E tal diferenciação e discursos permearam, durante muito tempo, concepções e conhecimentos acerca do Egito antigo.

---

<sup>12</sup> Ao pensar sobre o alcance do orientalismo nos dias de hoje e a retirada do Egito de seu contexto africano, Raquel dos Santos Funari traz um exemplo bem elucidativo. Em uma pesquisa de campo, feita com alunos do ensino fundamental, após terem estudado o Egito entre os conteúdos, Funari se propôs a aplicar um questionário com perguntas diversas sobre como percebiam o Egito. Ao serem questionados sobre a localização do Egito, “mais de 10% dos meninos e 8% das meninas consideram que o Egito deveria estar em outro lugar. Se somarmos aos que acham estranho o Egito estar na África, teremos 21% dos meninos e 15% das meninas”. O questionário foi aplicado em 248 alunos (126 meninos e 122 meninas). FUNARI, 2006, 2006, p. 69.

Em seu capítulo a respeito do alcance do orientalismo, Said analisa as atitudes e discursos de Arthur James Balfour, antigo membro do Parlamento inglês que acompanhou a posse britânica no Egito. Balfour e sua justificativa de ocupação, articulando conhecimento e poder, podem ser um bom ponto de partida para compreender a complexidade com que operou o discurso orientalista sobre o Egito. Segundo ele, a questão superioridade/inferioridade era óbvia e não pedia explicações: o conhecimento sobre o Egito, seja político ou de sua própria história, seria um objeto passível de análise que só poderia ser feita e pensada da parte do outro, ocidental, que teria a capacidade de tal observação. Logo, “ter esse conhecimento de tal objeto (Egito) é dominá-lo, ter autoridade sobre ele (...). O conhecimento britânico do Egito é o Egito para Balfour” (SAID, 2007, p.63).

A oposição entre os que têm conhecimento (estrangeiros europeus) e os desprovidos de entendimento ou capacidade para estudar sua própria história – e conseqüentemente, governar-se – revela uma violência de opressão material e epistêmica. Essa relação entre Ocidente e Oriente “é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa” SAID, 2007, p.32). Este *corpus* de conhecimento que inventa o Oriente e os orientais constitui-se como tradição – em uma assimetria já percebida por Fanon em seus estudos sobre o colonizado e o não colonizado, o negro e o branco (CONRAD; BANDEIRA apud COSTA, 2006, p. 118) –.

Na esteira do Orientalismo, emergia então o campo da Antropologia como ciência, “saindo da filosofia, direito, etnologia, literatura de viagem, do estudo da língua e do Folclore e das ciências médicas” (HOBSBAWN, p.259), de onde emerge a craniometria – ciência numérica em que se apoiou o determinismo biológico (JAY GOULD, 1991). As ideias raciais de Gobineau nasceram desse mesmo impulso da criação de um Oriente complexo que só poderia ser “desvendado” e estudado a partir da academia, servindo como ilustração teórica das mais variadas teses antropológicas, biológicas, raciais e linguísticas (SAID, 2007, p.35).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Sobre a criação da Antropologia, Hobsbawn escreve: “A primeira pessoa a ensiná-la oficialmente foi provavelmente Quatrefages em 1855, na cadeira que existia para esta matéria no Museu Nacional de Paris. A fundação da Sociedade Antropológica de Paris (1859) foi seguida por um repentino interesse na década de 1860, quando associações similares foram fundadas em Londres, Madri, Moscou, Florença e Berlim.” Ressalta igualmente que “a psicologia (outro termo cunhado recentemente, desta vez por John Stuart Mill) ainda estava

Teorias racialistas e racistas ganhavam contornos mais complexos, saindo do ramo da taxonomia biológica como nas concepções de Linnaeus (1707-1778) e Johann F. Blumenbach (1752-1840) e entrando para o campo da História humana protagonizada por raças a partir de Gobineau (1816-1882).<sup>14</sup> Nesse processo, raça deixava de ser uma classificação estática e passava, a partir de Gobineau, a ser uma hierarquia da evolução, confirmada pela ciência (MAGNOLI, 2009). Ao mesmo tempo, a Antropologia construiu seu objeto utilizando-se de uma “política do tempo”, construção dialética do Outro num discurso (FABIAN, Johannes, 1983).

### 1.1 DA ETNOGÊNESE EGÍPCIA: DE VOLNEY A MARIETTE

Entre os séculos XVIII e XIX, há um olhar mais racializante no tocante ao Egito Antigo, fruto do contexto. Porém, vale revisar que essa visão não teve sempre essa perspectiva, ainda mais dentro de uma duração tão longa como o Egito. Por exemplo, os viajantes da Baixa Idade Média e do Renascimento revelam, através de suas narrativas, que têm seu foco no Delta e em suas principais cidades, como Rosetta e Dannietta e no Egito suscitado pelo Velho Testamento, Gêneses e Êxodo. As pirâmides de Gizé, nessa perspectiva impregnada pela Bíblia, são os celeiros de José (VERCOUTTER, 2002, p.29-30), personagem que na mitologia hebraica/cristã foi traído pelos irmãos, vendido como escravo no Egito, para depois tornar-se governante, abaixo somente do faraó, livrando o Egito da fome através da interpretação de sonhos e estocando cereais. Desta maneira, o Egito medieval é, para os europeus, apenas um lugar de passagem no caminho de peregrinação aos lugares santos.

O Egito também foi descrito por muitos monges peregrinos capuchinhos, dominicanos e jesuítas, que a partir do século XVII lá se estabelecem para difundir o Evangelho. Um exemplo é o monge

---

ligada à filosofia – (...). Era inquestionavelmente uma disciplina aceita pela década de 1870, pelo menos nas universidades alemãs. Esta matéria também atingia os campos da sociologia e da antropologia, e em 1859, um jornal era fundado ligando-a com a linguística” (HOBSBAWN, p.259).

<sup>14</sup> Ver seu ensaio em *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicado entre 1853-1855. Segundo a obra, a História derivaria da dinâmica das raças humanas. A humanidade seria dividida em três ramos maiores de raças, a saber: branca, amarela e negra, sendo que a primeira (cuja família “ariana” pertenceria) estaria no cerne da origem das chamadas grandes civilizações.

dominicano Vansleb que, em 1672 parte para o Egito a mando de Colbert para comprar manuscritos e medalhas antigas. Do Cairo ao Alto Egito, Vansleb muito se atentou aos conventos coptas antigos, mas foi também o primeiro europeu a descrever as ruínas da antiga Antinéia, no Médio Egito. Outro é Claude Sicard, superior da missão jesuíta no Cairo, excelente latinista, helenista e versado em árabe. Estudando textos antigos gregos, latinos, coptas e árabese contendo os antigos nomes das cidades egípcias e com a ajuda do sextante, Sicard percorreu todo o Egito e preparou o primeiro mapa, com o objetivo de descrever o itinerário do Êxodo e da travessia do Mar Vermelho, na obra *Parallèle géographique de l'ancienne Égypte et de l'Égypte moderne* (VERCOUTTER, 2002, p.30-35).

Outros viajantes do contexto a destacar foram Martin Baumgarten (1473), que relatou sobre o complexo de Gizé e descreveu o obelisco “Agulha de Cleópatra; Pierre Belon (1517-1564), autor de *Les observations de plusieurs singularitez et choses memorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays étrangers*; George Sandys (1577-1644), autor de *A relation of a journey begin An: Dom: 1610*, Pietro Della Valle (1586-1652), que adquiriu múmias egípcias e manuscritos, e John Greaves (1602-1652), autor de *Pyramidographia, or a Discourse of the Pyramids in Aegypten* (BAINES, J.; MALIK, J.; LARGACHA, P. A. apud FERREIRA, 2014, p.290-291). Com Jean de Thévenot (1633-1667), autor de *Relation d'un voyage fait au Levant*, reinauguram-se as viagens por curiosidade, e através das gravuras de suas gravuras, os europeus do XVII “descobrem” o Oriente Médio (VERCOUTTER, 2002, p.31-32).

Mais tarde, Benoît de Maillet (1656-1738), cônsul-geral da França no Egito, é o precursor da fase de pilhagens das antiguidades egípcias. Em 1735 é publicada a obra *Description de l'Égypte contenant plusieurs remarques curieuses sur la géographie ancienne et moderne de ce País, sur ses monuments anciens, sur ses moeurs, sur le gouvernement et le commerce, sur les animaux, les arbres, les plantes, etc.*, onde o Egito é descrito em seu conjunto pela primeira vez. Juntas, as obras de Maillet e Sicard facilitaram e estimularam as viagens ao Egito. Uma dessas viagens foi a do estudioso Chasseboeuf, mais conhecido como Constantin-François de Volney, crucial para as discussões suscitadas aqui.

Antes, ressalto as observações de Sauneron com relação aos métodos empregados pelos estudos orientalistas:

Dentro de um reduzido número de meses (junho de 1798- setembro de 1802) foram escalpelados todos os aspectos do Egito: flora, fauna, geologia, a natureza de suas águas, de seus poços, sua geografia: levantou-se um mapa, de Assuã até o Mediterrâneo, transformado posteriormente em um Atlas de cinquenta e uma folhas. Os habitantes foram descritos, estudados os seus costumes, seus tipos físicos, sua música, seus misteres e sua maneira de viver e de trajar, seu sistema de medidas e de moedas, o regime dos turcos e seu sistema fiscal foi objeto de uma exposição demorada assim como as indústrias do país, seu comércio e suas condições sanitárias... Descreveu-se, finalmente, o próprio país, de norte a sul, tendo sido assinalados, desenhados, medidos, todos os monumentos visíveis naquela época, fossem eles faraônicos, cristãos, árabes ou turcos." (SAUNERON, 1970, p. 12-13).

Estas observações fazem-se interessantes por revelarem um pouco da dinâmica que regia a busca pelo conhecimento deste Outro. Logo, nos estudos feitos pelos orientalistas e viajantes, há uma perspectiva que tem relação direta com a posição de autoridade em que o viajor europeu se coloca e se vê, legitimando assim seu julgamento sobre outros povos.

Relatos de viagens e estudos desta época Orientalista são um esforço por um conhecimento sistemático crescente europeu sobre o Oriente,

conhecimento reforçado pelo encontro colonial bem como pelo interesse geral pelo estranho e insólito, explorado pelas ciências em desenvolvimento da etnologia, da anatomia comparada, da filologia e da história; além do mais, a esse conhecimento sistemático acrescentava-se um corpo de literatura de bom tamanho produzido por romancistas, poetas, tradutores e viajantes talentosos. A outra característica das relações oriental-europeias era que a Europa estava sempre numa posição de força, para não dizer dominação." (SAID, 2007, p.73).

Volney, Champollion, Mariette e tantos outros fizeram parte desta onda. Constantin-François de Chasseboeuf, o conde de Volney

teve um atrito com o irmão mais velho de Jean-François Champollion (o decifrador dos hieróglifos), chamado Jacques-Joseph (mais conhecido como Champollion-Figeac). Este era encarregado de educá-lo e mais tarde de editar suas obras (VERCOUTTER, 2002; M'BOKOLO, 2009). A querela será abordada em detalhes adiante.

Um importante marco na Egiptologia, diga-se em outras palavras, sua fundação propriamente, deu-se com a decifração dos hieróglifos da pedra de Rosetta. Encontrada em 1799 por oficiais franceses, o achado consistia em um monólito contendo um mesmo texto – um decreto de Ptolomeu V – em três idiomas, sendo uma delas o grego (VERCOUTTER, 2002, p.88). Mesmo com a pedra tendo sido roubada pelos ingleses quando do seu traslado para a França, os franceses possuíam cópias em papel, e assim Jean-François Champollion e outros estudiosos podem debruçar-se sobre a decifração da escrita hieroglífica. Em 1822 o jovem Champollion finalmente conclui que os hieróglifos egípcios compõem-se de ideogramas e fonogramas, decifrando a “escrita sagrada”.

Concomitante à empreitada de Champollion, “sábios” de outros países europeus igualmente lançaram-se na corrida pela decifração. Foram eles o inglês Young – jovem como Champollion, que desde a infância já dominava diversas línguas orientais –, Akerblad (sueco) e Sylvestre de Sacy (francês) (VERCOUTTER, 2002, p.93). Tais estudos prepararam terreno para a criação da Egiptologia alemã, fundada por Karl Lepsius. John Gardner Wilkinson funda a Egiptologia inglesa. Lepsius dirigiu de 1842 a 1845 uma grande expedição organizada pelo rei da Prússia, de onde resultam seus 12 volumes de *Denkmaler aus Aegypten und Aethiopen* (Monumentos do Egito e da Núbia). Por sua parte, Wilkinson viaja para o Egito em 1821, escavando Tebas por dez anos, trazendo o diferencial de descrever a vida cotidiana de camponeses e artesãos do Egito Antigo, em sua obra *Manners and Customs of Ancient Egyptians* (VERCOUTTER, 2002, p.95-96).

Outra figura imprescindível dentro dos primórdios da Egiptologia foi o francês Mariette, que inclusive era muito próximo do imperador do Brasil D. Pedro II.<sup>15</sup> Nas palavras de Vercoutter, “o que Champollion fez para a leitura dos hieróglifos, Mariette o fará para a arqueologia”. Ele foi o responsável pela criação da Diretoria das

---

<sup>15</sup> Vale destacar que, na sua primeira viagem ao Egito em 1871, D. Pedro II encontrou-se com Emmanouel Rougé (então curador da coleção egípcia do Louvre), Mariette e Émile Brugsch. O Imperador os condecorou, em 1874, com a Ordem da Rosa (BRANCAGLION, 2002: 156).

Escavações, futuro órgão do Serviço de Antiguidades do Egito, pondo termo às pilhagens e constituindo-se como fundador do Museu do Cairo a partir de acúmulos no pequeno museu em Boulaq, porto da cidade (BRANCAGLION, 2002: 156; VERCOUTTER, 2002, p.101).

Não se pode esquecer também dos pintores viajantes, que não tinham necessariamente um comprometimento acadêmico/científico. Dentre os mais célebres, constam os franceses Cailliaud, Forbin, Linant de Bellefonds, Gau, Huyot; os ingleses Bankes, Barry, Hay, Burton, Hoskins, Roberts, Lane; o suíço Burckardt; o italiano Finati, entre tantos outros (VERCOUTTER, 2002, p.82). Estes, guardaram em sua arte as cores e contornos da arquitetura e de monumentos em meio a escandalosos saques e destruições.<sup>16</sup>

### 1.1.1 Origem africana (Volney)

Muito destacado pelas famosas instruções de métodos para os viajantes da época, *Questions de statistique à l'usage des voyageurs*, irei deter-me na obra de Volney onde ele justamente elabora tal metodologia, na prática. Sua experiência de viagem, além de ter-se constituído quase como uma leitura obrigatória dos viajantes, traz o registro de reflexões que muito incomodaram seus contemporâneos tidos como “sábios” do Egito.

Ao receber uma herança em 1781, o francês Volney, erudito em estudos clássicos e em medicina, decide viajar: “a América nascente e os selvagens me tentavam (...); a Síria, sobretudo, e o Egito me pareceram um campo próprio às observações políticas e morais das quais queria me ocupar” (VOLNEY, 1787 apud VERCOUTTER, 2002, p.38; FILHO, 2008, p.1). Publicada em 1787, *Voyage en Syrie et en Égypte* é o único livro que Napoleão irá levar para a expedição ao Egito de 1798 (VERCOUTTER, 2002, p.39).<sup>17</sup> Volney, filho de seu tempo, através de

---

<sup>16</sup> Vercoutter informa que de 1810 a 1828, ou seja, em um período de dez anos, “13 templos inteiros desapareceram: suas pedras serviram para a construção de fábricas ou então foram queimadas em fornos de cal”. VERCOUTTER, 2002, p.82.

<sup>17</sup> Napoleão se referiu a Volney explicitamente, em suas reflexões sobre a expedição egípcia, conforme ditado ao general Bertrand em Santa Helena (exílio). Para ele, Volney em *Voyage e Considérations* eram textos eficazes para vencer no Oriente. Ou, nas palavras do próprio Said, “um manual para atenuar o choque humano que um europeu poderia sentir quando experimentasse diretamente o Oriente” (SAID, 2007, p.125). Vale destacar que, segundo Gaulmier, *Voyage en Syrie et en Égypte* foi publicada com aprovação e

seu olhar já impregnado pela ciência da época e pela racialização, surpreendentemente fez observações que contestavam, de certa maneira, os pressupostos orientalistas e científicos final, em suas próprias palavras, “*bien voir est un art qui veut plus d’exercice que l’on ne pense*” (VOLNEY, 1787, p.vii).

Analisado mais adiante, temos Champollion-Figeac como um dos primeiros a racializar a questão dos egípcios antigos dentro da Egptologia, em sua obra *Egypte Ancienne* de 1830. Se Champollion-Figeac é um grande catalisador deste debate na academia, Volney o é fora dessa esfera de especialistas. Assim, Volney no fim do XVIII, nas palavras do próprio M’Bokolo, se “esforça por fixar as linhas de força de outras histórias”, trazendo uma visão de história global do mundo, pondo “em evidência os deslizes e as cegueiras anteriores” (M’BOKOLO, 2009, p.59).

Ao refletir sobre a “raça” dos coptas, Volney os descreve e percebe a semelhança com a Esfinge, o que lhe deu “a chave do enigma”: vendo a cabeça de negro em seus traços, lembrou-se da passagem de Heródoto sobre a pele e os cabelos dos coptas, comprovando ser uma colônia de egípcios (VOLNEY, 1787, p.65-67 apud M’BOKOLO, 2009, p.61), e usa a legitimidade outorgada pelo “pai da história” para afirmar que os antigos egípcios pertenciam à raça negra:

O fato que ele (o Egito) oferece à história permite um grande número de reflexões à filosofia. Que tema de meditação, ver a barbárie e a ignorância atual dos coptas, resultantes da aliança do gênio profundo dos egípcios e do espírito brilhante dos gregos; pensar que esta raça de homens negros, hoje nossos escravos e objeto do nosso desprezo, é essa mesma à qual devemos as nossas artes, as nossas ciências e até o uso da palavra; imaginar enfim que foi no seio dos povos que se dizem os maiores amigos da liberdade e da humanidade, que foi sancionada a mais bárbara das escravaturas, e enunciando o problema de saber se os homens negros possuem uma inteligência da

---

privilégio real em 1787, sendo um sucesso imediato. A primeira edição teve duas novas tiragens (1789 e 1790), e uma reedição em 1792. Houve uma terceira edição revisada e ampliada em 1799, em função da expedição Napoleônica ao Egito, seguida de mais duas edições antes que Volney viesse a falecer (1808 e 1820) (GAULMIER, 1951).



espécie dos brancos (VOLNEY, 1787, p.68 apud M'BOKOLO, 2009, p.62).

Mais do que uma simples descrição do Egito ou a afirmação de que pertenciam à raça negra – o que em si já foi quebrador de paradigmas – Volney questiona, de forma quase irônica, o papel social do negro na sociedade em que ele escreve, frente a essa constatação. Hoje utilizado como importante fonte na historiografia do afrocentrismo-kemético, Volney foi severamente criticado, causando polêmica dentro do contexto em que escreveu, tomando repercussões dentro e fora da academia em função da forte popularidade dos relatos de viajantes na sociedade europeia.

Volney não foi o único: também Denon, o desenhista, “*one of Napoleon's original expedition, describes them as such: '...a broad and flat nose, very short, a large flattened mouth... thick lips, etc'*” (DENON, 1803). A crítica, ao encontro das observações de Volney, veio também por parte da etnologia, por um dos mais conhecidos oponentes da Escola de Antropologia Americana, o inglês James Prichard (1786-1848).

Além de criticar o poligenismo, Prichard não estava convencido de que os antigos egípcios pertenceriam a uma “raça caucasiana” (SANDERS, p.528). Em suas próprias palavras, os egípcios da Antiguidade “*were a dark-colored people, and (...) that great varieties existed among them*” (PRICHARD, apud BAUM, p.111). Embasou-se, em sua crítica, no relato de Ammianus Marcellinus, historiador de Antioquia do período do fim do Império Romano, século IV. Este afirmara, segundo tradução de Prichard, que os egípcios “*for the most part, are of a brownish, or somewhat brown colour, and of a tanned or blackened hue*” (PRICHARD, 1855, p.153).

### *1.1.2 Origem asiática: Egiptologia entre a craniometria e a Bíblia*

A tese da origem asiática dos egípcios antigos possui uma longa história, que remonta às teorias científicas da transição entre o XVIII e o XIX. Esta, baseada em interpretações bíblicas de uma tradição judaico-cristã, permaneceram entrelaçadas na base das teses ditas científicas, mesmo nos debates entre monogenismo e poligenismo.

O continente africano tinha explicações, dentro do Mundo Antigo, que assimilava elementos da mitologia grega aos elementos

cristãos, como a personagem Afer<sup>18</sup>. Segundo Macedo, com o gradativo abandono dos elementos não-cristãos, desde meados do século VI, preferiu-se explorar outra possibilidade exegética. Desde o século VI, “Cosmas Indicopleutes, em sua *Topographie chrétienne*, afirmava ter sido a terra povoada pelos filhos de Noé”. No século XIII, estava bem estabelecida a vinculação da África ao seu segundo filho, Cam” (MACEDO, 2001, p.13). Esta vinculação veio então, fortalecendo-se.

No mito, que justificaria então o pertencimento dos egípcios antigos à raça dos filhos do deus cristão, está presente a lógica de que essa civilização era caucasiana, branca de pele escura. A narrativa mitológica conta que Noé, o patriarca bíblico sobrevivente do dilúvio, era pai de Jafé, Sem, Cam e Yam. No episódio em que cai ao chão, nu pela embriaguez, teria amaldiçoado Cam e todos os seus descendentes por seu filho ter zombado de sua condição (MACEDO, 2001, p.14).

Logo, segundo a interpretação e cronologia bíblica, acreditou-se que o Egito teve sua gênese a partir do sudoeste asiático. Os egípcios antigos seriam descendentes de Ham (ou Cam), através de seu filho Mizraim. Teriam, assim, a pele mais escura pela geografia (África) ou/e pelo mito da maldição de Ham.

*The Hamites were designated as early culture-bearers in Africa owing to the natural superiority of intellect and character of all Caucasoids. Such a viewpoint had dual merit for European purposes: it maintained the image of the Negro as an inferior being, and it pointed to the alleged fact that development could come to him only by mediation of the white race. It also implied a self-appointed duty of the 'higher' races to civilize the 'lower' ones, a notion which was eventually formulated as 'the white man's burden'. At this point in time the Hamite found himself in an*

---

<sup>18</sup> Mais sobre as transformações dos mitos envolvendo o continente africano e seus habitantes em MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. SIGNUM: **Revista da ABREM**, Vol. 3, p. 101-132, 2001; e FRANCO JR, Hilário. **A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo, EDUSP, 1996, pp. 71-87.

*ambiguous position. On the one hand he was considered to be Caucasoid, that is superior. On the other hand he was a native, part of the 'burden', a man to benefit from European civilization* (SANDARS, 1969, p.528-529).

Por volta do século XX, a Teoria Asiática começou a ser deixada de lado, sendo substituída gradativamente por outras teorias. São elas a Hipótese Hamítica e a da Dinástica Racial. A primeira é defensora da ideia de que o nordeste africano foi povoado em sua pré-história por grupos caucasianos, responsáveis pela revolução agrícola e tecnológica. A segunda teoria postula que migrações da Mesopotâmia foram as responsáveis pelo início da unificação e dinastias egípcias. Ambas são veementemente criticadas pela vertente afrocêntrica atual, como apontado mais adiante no capítulo 2.

Um dos principais defensores da etnogênese asiática (caucasiana) da população do Egito antigo curiosamente não era egiptólogo. Não por acaso, um dos principais expoentes da craniometria, Samuel George Morton (1799–1851), teve uma relação direta com a Egiptologia. Médico estadunidense e um dos fundadores da chamada Escola Antropológica Americana, Morton fez sua fama por ser o responsável pela parte empírica, enquanto Louis Agassis era o responsável pela teoria. Isso dentro da nova guinada da poligenia, que encontrou em solo americano uma base sólida geradora de prestígio por parte dos demais cientistas europeus.

A relação de Morton com a Egiptologia se deu de maneira muito estreita. Em 1844, publica seu estudo *Crania Aegyptiaca: Observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments*. Interessante perceber como neste estudo de crânios de esqueletos egípcios transparece o contexto do presente de Morton, contexto de abolição da escravatura nos Estados Unidos.<sup>19</sup> O postulado de Morton consiste em uma análise craniana referente às múmias egípcias, juntamente com análises sobre crânios de “raças” contemporâneas a ele, a maior coleção de crânios do mundo (JAY GOULD, 1991, p.42).

Segundo Morton, a “raça caucasiana” se dividiria em *Pelasgic type*, caucasianos do oeste asiático e da região do meio e do sul da

---

<sup>19</sup> Nesse contexto em que a discussão racial estava no ápice, percebemos muitos discursos que querem legitimar a escravidão – apoiados na doutrina do poligenismo – e o início da ideia pan-africana, que justamente nos Estados Unidos encontrou seus maiores defensores.

Europa; *Semitic type*, representados pelas comunidades hebraicas; e pelo *Egyptian type*, que englobaria outras subdivisões representadas por crânios *Austral-Egyptian* e *Egypto-Pelagic* (MORTON, 1844, p.4).

Dos quinze postulados de Morton, conclusão da pesquisa, a que mais se destaca dentro da proposta de mostrar as implicações políticas destes estudos é a conclusão nº 8, que afirma: "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".<sup>20</sup> Estudos como este não somente desafricanizaram o Egito pelo branqueamento dentro da ciência egiptológica, transferiram para o passado remoto uma ordem hierárquica para justificar a desigualdade social das raças do presente contexto. Assim, o Egito antigo passou a ser branqueado pela ciência.

É interessante perceber como, antes mesmo da Egiptologia e da decifração da Pedra de Rosetta, a etnogênese dos antigos egípcios já se fazia presente entre alguns estudiosos. Friedrich Blumenbach, o naturalista, ao que pouco se conhece, chegou a examinar múmias egípcias, segundo Morton (1844, p.20). Georges Curvier (1769- 1831) igualmente é citado por Morton. Curvier, naturalista francês, um dos primeiros a examinar múmias egípcias (portanto, predecessor de Morton). Em seu estudo, "*I have examined, in Paris, and in the various collections of Europe, more than fifty mummies, and not one amongst*

---

<sup>20</sup> "Os negros eram numerosos no Egito, mas sua posição social em tempos antigos era a mesma que é agora (nos Estados Unidos), que é a de serventes e escravos". Tradução livre. Dentre as demais conclusões de Morton, destaco: 1. The valley of the Nile, both in Egypt and Nubia, was originally peopled by a branch of the Caucasian race; 2. These primeval people, since called Egyptians, were the Mizramites or Scripture, the posterity of Ham, and directly affiliated with the Libyan family of nations; 3. In their physical character the Egyptians were intermediate between the Indo-European and Semitic races; 5. Besides these exotic sources of population, the Egyptian race was at different periods modified by the influx of the Caucasian nations of Asia and Europe, - Pelasgi, or Hellenes, Scythians and Phenicians; 6. Kings of Egypt appear to have been incidentally derived from each of the above nations; 10. The present Fellahs are the lineal and least mixed descendants of the ancient Egyptians; and the latter are collaterally represented by the Tuaricks, Kabyles, Siwahs, and other remains of the Libyan family nations; 13. The teeth, differ in nothing from those of other Caucasian nations; 14. The hair of the Egyptians resembled, in texture, that of the fairest Europeans of the present day; 15. The physical or organic characters which distinguish the several races of men, are as old as the oldest records of our species (MORTON, 1844, p.65-66).

*them presented the characters of the Negro*” (CURVIER apud MORTON, 1844, p.20).

O Egito antigo e sua etnogênese aparece inclusive em Carl von Linné (1707-1778), botânico e zoólogo sueco, conhecido como o pai da taxonomia moderna. Segundo ele, o movimento migratório teria efetuado-se da Caldéia para o Egito, e do Egito para a Grécia (LAWRENCE, p.199).

Com relação às reflexões do viajante Volney, cuja posição era de que os egípcios antigos seriam pertencentes à raça negra, Champollion-Figeac, um século depois, combateu fervorosamente tal ideia. Em 1839, sob a égide de uma Egíptologia estabelecida como ciência do XIX, escreve em sua obra *L'Égypte Ancienne*:

A ideia segundo a qual a antiga população do Egito pertencia à raça negra africana é um erro que foi há muito tempo adotado como uma verdade. (...) 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. (...) É, com efeito, hoje reconhecido que os habitantes da África pertencem a três raças, em todos os tempos distintas umas das outras: 1º - os negros propriamente ditos, no centro e a oeste; 2º - os cafres na costa oriental, que possuem ângulo facial menos obtuso que o dos negros, o nariz elevado, mas os lábios grossos e o cabelo crespo; 3º - os mouros, parecidos pela estatura, a fisionomia e os cabelos às nações melhor constituídas da Europa e da Ásia ocidental, e dela diferindo apenas pela cor da pele que é tostada pelo clima. É esta última raça que pertence a antiga população do Egito, quer dizer a raça branca (CHAMPOLLION-FIGEAC, 1839, p.26-27 apud DIOP, 2011, p.21; M'BOKOLO, 2009, p.62).

Assim, retomando o debate, a questão racial dos egípcios antigos se tornará um ponto constante de discussões. A racialização da história do Egito vai construindo, passo a passo, toda uma memória e imaginário acerca deste espaço geográfico em África, retirando-o de lá.

Gaston Maspero (1846-1916), um dos pais da Egiptologia e sucessor de Mariette na direção do Museu de Boulaq, tornou os egípcios “invasores provenientes do exterior da África” (DIOP; DIENG, 2014, p.143-144).

A nascente Egiptologia se alinhava ao encontro das principais teorias da época. O próprio Hegel, que tanto solidificou o paradigma de uma África a-histórica, preocupou-se em atentar para o Egito inconvenientemente ali: “a África não faz parte do mundo histórico, não manifesta nem movimento, nem desenvolvimento, e aquilo que ali aconteceu, isto é, no norte, resulta do mundo asiático europeu (...)” (HEGEL, 1982 apud DIOP; DIENG, 2014, p.27).

Mariette, que tornou-se repentinamente pela sua trajetória, figura icônica dentro da Egiptologia, conseguiu inclusive o apoio financeiro do Khedive Said Pacha, vice-rei do Egito de 1822 a 1863.<sup>21</sup> Em sua obra, Mariette revela um Egito “equidistante from Europe, Asia and Africa Proper”, bem como o local onde, sob o domínio dos faraós, estariam os ancestrais de todas as nações (MARIETTE, 1892, p.xxx). “*Owing to the progress of Science generally and philology in particular – we do know, and that is, that its prehistoric civilization, far from coming from the South and following the course of the Nile, migrated into the coutry from Asia*”, sendo que todas as autoridades no assunto concordam, segundo ele, com relação a isso (MARIETTE, 1892, p.41).

Mariette chega a afirmar, inclusive, que a rainha Tye não era egípcia, fato que seria perceptível pela sua pele, na representação em Abu Hamed, “*with the fair skyn of the Northern women*”. Sobre o reino de Wawat (Baixa Núbia), Mariette afirmou que eram “a restless negro population” (1892, p.45), opinião controversa dentro do meio.

George Gliddon, (1809–1857) egiptólogo inglês, escreveu em *Ancient Egypt: Her monuments, hieroglyphics, history and archaeology* (1844) que “the Egyptians were white men, of no darker hue than a pure Arab, a Jew, or a Phoenician” (GLIDDON, 1844, p.46). Em sua obra junto a J. C. Nott e diversos cientistas, *Types of Mankind* (1854), dedica o livro em memória de George Morton, sendo que este havia trabalhado em conjunto com Gliddon em diversas publicações (VIVIAN, 2012).

Gliddon menciona que o egiptólogo Lepsius muito elogia Morton em seus trabalhos, apesar de ter algumas divergências com relação à abordagem asiática (GLIDDON, 1854, p.48-49). Morton, o medidor de crânios, sendo aclamado no meio da Egiptologia recém

---

<sup>21</sup> Sobre o Egito no contexto imperialista, ver GERSHONI, Israel; JANKOWSKI, James P. *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York: Oxford University Press, 1986.

nascente, serviu como uma base sólida dentro do processo de desafrikanização do Egito antigo. Próximo a Lepsius e Gliddon, Morton trabalhava a favor da teoria da poligenia, trocando entre eles não somente ideias mas também materiais, como as doações de crânios egípcios (VIVIAN, 2012). A admiração com o trabalho da craniometria é tanto, que Gliddon chega a afirmar, em nota de rodapé, que os estudos do *Crania Aegyptiaca* de Morton vão criar uma nova era para a história do homem (1844, p.59).

Segundo Gliddon, “*as we prove these Egyptians to have been purê-blooded White men, they must allow that civilization, proceeding from the Cucasians, took its rise in Egypt*” (1854, p.60). Interessante perceber que a categorização de Gliddon não se restringia somente aos egípcios, se estendendo também para a civilização Meroé do Sudão, pois defende que “*the civilization of Meroe originated with Caucasians*”, assim como “*Ethiopian civilizations is a consequence [dos caucasianos do Egito]*” (GLIDDON, 1854, p.60).

Já Edouard Naville (1844-1926), arqueólogo suíço, defende na obra *The old Egyptian Faith* (1909) que os egípcios pertenceriam a uma “Raça africana”, como os berberes, e que “*libyans*” ou “*berbers*”. No entanto, não pertenceriam a uma “Raça negra”, “*quite the contrary*” (NAVILLE, 1909, p.3). Na concepção de Naville, os líbios ou africanos do Egito antigo pertenciam a diferentes tribos ou hordas, “*african and caucasian in type*”, o que o leva a poder afirmar que “*a White african population occupied the region*” (1909, p.6-7).

## 1.2 EGIPTOLOGIA E EGIPTOMANIA DA EUROPA PARA OS TRÓPICOS

O contexto de construção da Egiptologia é um mundo em processo de intensas transformações revolucionárias e novos paradoxos, a Era dos Impérios (HOBSBAWN, 1988).<sup>22</sup> Segundo Hobsbawn, agora

---

<sup>22</sup> As contradições da Era dos Impérios são, segundo o próprio Hobsbawn. “Foi uma era de paz sem paralelo no mundo ocidental, que gerou uma era de guerras mundiais igualmente sem paralelo. Apesar das aparências, foi uma era de estabilidade social crescente dentro da zona de economias industriais desenvolvidas, que forneceram os pequenos grupos de homens que, com uma facilidade que raiava a insolência, conseguiram conquistar e dominar vastos impérios; mas uma era que gerou, inevitavelmente, em sua periferia, as forças combinadas da rebelião e da revolução que a tragariam” (HOBSBAWN, 1989, p.17).

o mundo se dividia em duas partes: uma (menor) onde o “progresso” havia nascido; outra (maior) onde o progresso chegara como conquistador estrangeiro mancomunado com pequenas elites locais (1988). Neste cenário emergiram potências que, para legitimar-se ideologicamente, partiram para o domínio do conhecimento referente ao “Outro”, à sua História e seus impérios. Por tal motivo, Egíptologia e Egíptomania nasceram de mãos dadas, num esforço magnânimo para demonstrar, através dos museus, que os novos impérios estariam inseridos em uma tradição de impérios na História da humanidade.

“A cultura e a vida intelectual européias ainda estavam majoritariamente nas mãos de uma minoria próspera e culta, admiravelmente adaptadas para funcionar nesse meio e para ele” (HOBSBAWN, 1988). No entanto, é pertinente perceber que o interesse e o conhecimento sobre o passado do Oriente não estavam restritos aos círculos eruditos orientalistas. “A contribuição do liberalismo e, mais além, da esquerda ideológica foi exigir que todos passassem a ter livre acesso às realizações dessa cultura de elite. O museu e a biblioteca públicos foram suas conquistas características” (HOBSBAWN, 1988).

Por isso, guardadas as devidas proporções, pode-se afirmar que o fenômeno do imperialismo envolveu, em certa medida, toda a sociedade europeia – que então se auto-intitulou ocidental –. A Inglaterra do século XIX mostra isso, onde o estudo e a institucionalização do conhecimento sobre o Egito foram moldados sobretudo pelo viés popular.

Como explica Moser (2006) o “novo Egito antigo” foi constituído pelos visitantes do British Museum que, do mesmo modo que os pesquisadores, eram desprovidos de uma erudição formal sobre o Egito. Diferentemente dos objetos gregos e romanos, que circulavam pela erudita elite inglesa, os antigos egípcios estavam órfãos, e as peças dispostas no museu acabaram servindo como contraponto para o mundo greco-romano, então paradigma de civilização (MOSER, 2006: 231-232), fortalecendo o antagonismo e alteridade do Egito, em conformidade com o universo imperialista e orientalista da época. O material egípcio, com suas peças gigantes e figuras que pouco se assemelhavam à forma humana, se transformou numa “monstruosidade colossal”



(MOSER, 2006, p.225), do mesmo modo que o Império Britânico (SILVA, 2014, p.284-285).

Em função do grande interesse do imperador do Brasil, Dom Pedro II por Humanidades e pela História do Egito antigo, alinhou-se o império nos trópicos com o *modus operandi* dos demais impérios europeus. A monarquia brasileira teve relações com a egiptomania e a egiptologia antes mesmo da década de 1870. Tal fato é considerável quando se pensa em nível de estudos da egiptomania e de materialidade.

Essa empreitada deixou, discussões patrimonialísticas à parte, importantes fontes históricas para o país, que mesmo após o término da fase imperial, continuaram em solo brasileiro. Primeiramente, as peças egípcias compradas por Dom Pedro I em 1824, dentro do saqueamento praticado por parte das potências europeias, e que compõem atualmente o acervo egípcio do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Este constitui-se do mais antigo e mais importante acervo egípcio da América do Sul, sendo mais velha do que a maioria das coleções da América do norte (KITCHENS; BELTRÃO, 1990). Há também o diário da primeira e da segunda viagem de Dom Pedro II ao Egito, sendo o segundo diário escrito em francês e repleto de anotações e desenhos feitos pelo próprio, e os registros fotográficos das viagens de D. Pedro II, que hoje fazem parte da coleção Teresa Cristina Maria, da Biblioteca Nacional (GOLDFELD, 2006; 2007). Por último, a influência na arquitetura dos principais centros urbanos do país– símbolos como obeliscos, esfinges e toda uma evocação do passado egípcio como “grande império” (BAKOS, 2004).

### 1.2.1 *Os primórdios da egiptologia no Brasil*

O forjamento do Brasil como nação, assim como os impérios emergentes europeus, foi processo que articulou e amarrou Arqueologia, Antropologia e imaginação. A intensa busca por cidades perdidas em território brasileiro, como testemunha forçosa de um povoamento de raízes antigas, é exemplo de como tentou-se forjar a nação (MARTIUS, 1843).

Tendo em conta a crença nos chamados “defeitos e virtudes próprias á sua raça em geral” (MARTIUS, 1843 apud GUIMARÃES, 2010, p.81), e mesmo defendendo o repúdio à miscigenação das “três raças”, muito debateu-se sobre como deveria ser escrita a história do Brasil.

Nunca por tanto o historiador da Terra de Santa Cruz há de perder de vista que a sua tarefa abrange os mais grandiosos elementos; que não lhe compete tão somente descrever o desenvolvimento de um só povo, circunscripto em estreitos limites, mas sim de uma nação cuja crise e mescla actuaes pertencem á historia universal (...) (MARTIUS, 1843 apud GUIMARÃES, 2010, p.82).

História e condições raciais inatas são as formadoras então da historicidade brasileira, defendidas a partir de Karl Friederich von Martius, em sua Dissertação oferecida ao IHGB em 1843.

Instituição responsável por esta tarefa hercúlea a nível nacional foi o IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro –, fundado em 1838 na cidade do Rio de Janeiro, ligado à elite imperial e às suas demandas.<sup>23</sup> A principal delas era a criação de subsídios culturais para a construção de uma nova identidade, uma gênese brasileira. O contexto brasileiro era de instabilidade política, marcada pela insegurança causada por movimentos revolucionários (1835-1845) que ameaçavam a coesão do território. As elites brasileiras ansiavam por elementos unificadores que construíssem uma segurança econômica, política e territorial. “A possível fragmentação do território seria comprometedora; “a equação nação = Estado = povo (...) vinculou a nação ao território, pois a estrutura e definição dos Estados eram agora essencialmente territoriais” (HOBSBAWN, 1990, p.32). Por isso, Manoel Guimarães fala de uma historiografia com duplo projeto: “dar conta de uma gênese da Nação brasileira, inserindo-a contudo numa tradição de civilização e progresso” (1988, p.8).

O IHGB deveria, segundo Guimarães, concretizar um projeto: “dar conta de uma gênese da Nação brasileira inserindo-a, contudo, numa tradição de civilização e progresso” (1988, p.8), espelhada nos grandes impérios europeus (HOBSBAWN, 1989). Seis dias após sua fundação oficial, o IHGB recebia a proteção de D.Pedro II, que participava auxiliando financeiramente e em suas pesquisas, sendo escolhido como principal fio condutor das pesquisas, as pesquisas que buscassem vestígios do passado brasileiro (GUIMARÃES, 1988, p.9; SOUZA, 1991; SCHWARCZ, 1993, p. 54).

---

<sup>23</sup> Mais sobre o IHGB, seu contexto e funções, ver: Wehling, 1983; Guimarães, 1988, 5-27; Ventura, 1991, 17-43; Schwarcz, 1993.

Ordenar as raças da sociedade brasileira, agrupando-as em uma hierarquia a exemplo das ciências europeias e em voga, fez com que von Martius se preocupasse em descrever as chamadas então “três raças”. Pioneiro em criar um método, objetivos e justificativa para tal *approach* na construção da historiografia brasileira, von Martius dá o tom de como será de ali em diante, a abordagem historiográfica do IHGB concernente à nação brasileira. A partir desse precedente, a hierarquia passará, através de influências do romantismo, a buscar as origens dos indígenas. E essa tarefa árdua de pensar como deveria escrever a história do Brasil acabou, curiosamente, cruzando-se com o Egito antigo.

Januário Barbosa, secretário perpétuo do IHGB, em seu tradicional relatório anual de Janeiro de 1844, mostra o entusiasmo do recebimento da obra *Crania Americana* (1839) de Morton, elogiado como constituindo-se de um grande caminho para os estudos das origens americanas (BARBOSA, 1844, p.10).

Há também o exemplo de dois eruditos brasileiros desse contexto: Rodrigues Peixoto e o médico João Batista de Lacerda. À época, ambos contribuíram para o estudo antropológico das chamadas raças indígenas, sendo influenciados pelas teorias craniológicas de Paul Broca e Blumenbach e pelos estudos de Morton e Moreno na Argentina. A saber, o IHGB adquiriu nesse período entre 1845 a 1847, diversas obras de Morton, como *An inquiry into the distinctive characteristics of the aboriginal race of America* e *Crania Egyptiaca* (BARBOSA, 1844, p.10).

O Egito pode ser percebido neste contexto de duas maneiras. Primeiro pelo interesse e compra de antiguidades egípcias por parte de Dom Pedro I – o iniciador da coleção –. Também por este antigo império estar presente permeando o imaginário da nascente arqueologia brasileira. A exemplo, Francisco Adolfo Varnhagem defende, em seu Memorial Orgânico de 1849, que os indígenas brasileiros seriam descendentes de povos antigos e de fora, como egípcios. A final, a definição da origem nacional era uma incógnita em meados do século XIX.

(...) Parecia difícil aos homens de letras negar a natureza compositória do que viam: uma sociedade efeito da presença e cruzamento do europeu, do africano e do indígena. Entretanto, antes de se narrar a história desse processo de mestiçagem (...), e independentemente dos argumentos que conduzem à suposta

preponderância do branco sobre o demais, à certeza de que os portugueses vieram da Europa e os negros da África, correspondia uma dúvida: e os índios? Eram autóctones ou imigrantes, ou ainda “invasores”? Eram antigos ou modernos? (CÉZAR, 2013, p.324).

Varnhagem, para embasar seu argumento de que os indígenas são e deveriam ser “gente estranha ao pascto social” e que o solo brasileiro não lhes pertencia *a priori* antes da chegada dos europeus, defende a tese de que eles eram estrangeiros e invasores, assim como os europeus (1849, p.257-259). Desde 1876, o historiador e visconde de Porto Seguro, trouxe uma solução para o problema da origem dos indígenas brasileiros. Em sua postura antiromantica e anti-indianista, utilizou-se da etnografia, história e filologia comparada para concluir que os “selvagens” brasileiros teriam origem antiga e remota, junto aos egípcios antigos (CÉZAR, 2013, p.326).

Já nos anos de 1840, Varnhagem havia solicitado que se desse atenção ao ensino e estudo das línguas indígenas, em seu artigo no IHGB intitulado “Memória sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brasil” (VARNHAGEM, 1841). Dois anos antes de sua morte, publicou em Viena, em 1876, a obra *L’Origine Touranienne des Américains Tupis-Caribes et des Anciens Egyptiens*. Nela, o autor diz perceber uma unidade, uma grande nação tupi (VARNHAGEM apud CÉZAR, 2013, p.333). Varnhagem estava convencido de que encontraria a chave para a questão das origens através da filologia. Dedicou-se ao estudo do hebreu, do fenício, do siríaco, do armênio, e não obtendo resultados, estudou assírio, babilônico, e reconhecendo as gramáticas tão diferentes, lançou-se no acadiano. Iguamente, tentou comparações com o iraniano antigo, ao armeniano e ao sânscrito. Sem sucesso, mas sentindo que estava “no caminho certo”, restava apenas o egípcio antigo.<sup>24</sup>

Varnhagem consagrou-se (...) à Egptologia. Foi nela que entreviu seus primeiros bons resultados, chegando à conclusão de que ambos, tupis e egípcios, pertenciam a estas raças uralaltaicas

---

<sup>24</sup> Ver as comparações filológicas entre a língua egípcia antiga e o tupi, e as comparações culturais e de visões de mundo, respectivamente, nos segundo e terceiro capítulos da referida obra *L’Origine Touranienne des Américains Tupis-Caribes et des Anciens Egyptiens*.

que dizemos geralmente turanianas' (VARNHAGEM, 1876 apud CÉZAR, 2013, p.336).

Além deste trabalho polêmico e escrito, ao que defende Temístocles Cézar como “escrito às pressas” (2013, p.331), o Egito estava presente não somente neste estudo filológico, mas também na arqueologia e sua interpretação de vestígios.

O paleontólogo Peter Lund, dinamarquês considerado pai da arqueologia e paleontologia brasileiras, “comparou a forma dos crânios mineiros com os europeus. Analisando ainda os dentes desses mesmos vestígios, encontrou semelhanças com os verificados no Antigo Egito, mas não teve explicação para esse fato” (LANGER, 2001, p. 103).<sup>25</sup> O cientista interpretava os vestígios encontrados em solo brasileiro (cunhas, machados, etc) concordando com a tese do povoamento asiático do Brasil. Esta, por sua vez, baseava-se em semelhanças morfológicas encontradas entre os crânios da suposta raça americana e mongólica (LANGER, 2001, p.103).

O escritor Joaquim Manuel de Macedo, intelectual que ocupou o cargo de primeiro secretário do IHGB, é um outro exemplo de como o Egito permeava o imaginário no forjamento da nação brasileira.

Em seu relatório efetuado para o aniversário de quinze anos da instituição (1853), não faltaram referências baseadas na História e Arqueologia clássica. Tudo para descrever o grandioso destino que o futuro reservaria para a nação imperial. Do Egito e seus mistérios, à beleza artística dos gregos, passando pelas cidades magníficas de Roma, Babilônia, Cartago e Tadmor (LANGER, 2001, p.117).

---

<sup>25</sup> Lund já escavava e estudava as localidades de São Paulo, Minas Gerais (publicado no *Annaler for nordisk*, 1838) e a região da Lapa da Cerca Grande em 1836, portanto, antes da fundação do IHGB. Publicadas em dinamarquês, traduzida e muito lidas no exterior, suas dissertações e descobertas começaram, a partir de 1839, a penetrar no universo acadêmico europeu e brasileiro. No mesmo ano, Lund tornou-se sócio honorário do IHGB. Ver LANGER, 2001, p.98.

Em função do grande objetivo de forjar uma identidade nacional, reforçada pelo interesse do imperador do Brasil, Dom Pedro II por Humanidades e pela História do Egito antigo, alinhou-se o império nos trópicos com o *modus operandi* dos demais impérios europeus. A monarquia brasileira teve relações com a egiptomania e a egiptologia desde a década de 1820, estreitando-se as relações a partir de 1870. Tal fato é considerável quando se pensa em nível de estudos da egiptomania e de materialidade.

Essa empreitada deixou, discussões patrimonialísticas à parte, importantes fontes históricas para o país, que mesmo após o término da fase imperial, continuaram em solo brasileiro. Primeiramente, as peças egípcias compradas por Dom Pedro I em 1824, dentro do saqueamento praticado por parte das potências europeias, e que compõem atualmente o acervo egípcio do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Há também o diário da primeira e da segunda viagem de Dom Pedro II ao Egito, sendo o segundo diário escrito em francês e repleto de anotações e desenhos feitos pelo próprio, e os registros fotográficos das viagens de D. Pedro II, que hoje fazem parte da coleção Teresa Cristina Maria, da Biblioteca Nacional (GOLDFELD, 2006; 2007). Por último, a influência na arquitetura dos principais centros urbanos do país– símbolos como obeliscos, esfinges e toda uma evocação do passado egípcio como “grande império” (BAKOS, 2004).

Na esteira destas pesquisas e ânimos, D. Pedro I adquiriu diversas peças (múmias, partes de múmias como pés, mãos; animais mumificados e objetos como ataúdes, estelas funerárias, amuletos, shabtis, etc)<sup>26</sup>. As antiguidades – as que se tem certeza sobre a procedência – tem uma interessante trajetória de como chegaram em território brasileiro<sup>27</sup>. Foram adquiridas no Egito pelo peruano Gaiovanni Battista Belzoni (1778-1823), que recém se jogara na carreira de antiguidades. No contexto egípcio, o vice-rei Mohhamed Ali (1805) começou um projeto de modernizar o Egito, facilitando a vinda de estrangeiros e de explorações arqueológicas (SANTOS, 2012, p.159).

---

<sup>26</sup> Os shabtis são estatuetas funerárias egípcias, enterradas junto ao morto.

<sup>27</sup> Para mais detalhes sobre a procedência das peças, pesquisa de rastreamento e estado atual das peças, ver: SANTOS, Moacir Elias. **Das Necrópoles Egípcias para a Quinta da Boa Vista: um estudo das partes de múmias do Museu Nacional**. Revista Mundo Antigo – Ano I – Volume I – Junho – 2012.

Belzoni percorreu o Egito entre 1816 e 1819, com a única preocupação de coletar e fazer descobertas. Estava inserido na “Era dos antiquaristas” (SANTOS, 2012), onde constituir coleções para museus europeus e coleções privadas se sobrepunha a interesses científicos. Assim, diversas peças coletadas por Belzoni foram negociadas com outros antiquários da época. Algumas acabaram nas mãos de Nicolau Fiengo, negociante um tanto obscuro em sua origem e dados, mas que trouxe de Marselha para a América do Sul os objetos que seriam comprados no Brasil. Tendo sua viagem para a Argentina sido impossibilitada por problemas no Rio da Prata, Fiengo retorna de Montevideo para o Rio de Janeiro em 1826, expondo as antiguidades no térreo do Museu Real, no Campo de Sant’ Anna (SANTOS, 2012, p.162; KITCHEN & BELTRÃO, 1990, v.1, p.4).

Os objetos “foram arrematado num leilão por D. Pedro I em 1827 por cinco contos de réis, pagos parceladamente com prazos de seis, doze e dezoito meses” (LEMOS, 2014, p.26). O anúncio do jornal *Astrea* de 29 de Julho de 1826 pode dar uma ideia da febre da egiptomania:

uma magnifica Arca contendo uma Múmia a qual pelas inscripções que se encontram no seo corpo que existe dentro da mesma arca e que consiste em folhas de arvores , se infere ser uma Princesa das mais distinctas famílias d’aquelle antiquissimo tempo (...)” (ASTREA, 1826).

Mais tarde, em 1892, a coleção foi transferida então para a Quinta da Boa Vista, nova sede que passa a ser chamada de Museu Nacional, logo após a Proclamação da República (SANTOS, 2012, p.162). Fundava-se a primeira coleção egípcia das Américas (BRANCAGLION, 2004: 32)<sup>28</sup>.

No mesmo ano, o pioneiro da Egiptologia no Brasil, o arqueólogo russo Albert Childe ou Dmitri Vonizin, é contratado como conservador de Arqueologia do Museu, elaborando um levantamento efetivo da coleção, o *Guia das Collecções de Arqueologia Clássica*

---

<sup>28</sup> Vale ressaltar que a coleção foi agregada por doações particulares, conforme mostram os registros, como as de José Francisco Guimarães (1848), de Felipe Lopes Netto (1873), de Frederico J. Ramoush (1911), de Arthur Neiva, (sem data), de I. Dumont Villars (sem data) e de H. W. Seton Karr (sem data) (SOUSA, 1999, 13-17 apud SANTOS, 2012, p.164).

*Conservadas no Rio de Janeiro* – levantamento que já havia sido tentado por outros em 1838, 1844, 1846, sem sucesso –. Coloco em evidência aqui o fato de que Childe estava alinhado às perspectivas hegemônicas e “científicas” da origem asiáticas comentadas anteriormente. Neste Guia, Childe escreveu:

Uma primeira população branca de origem Lybica, em relação com a civilização mediterrânea, ocupava a região Norte e ocidental do Egypto desde os tempos paleolíticos” (...) “mesclados com ella, e provavelmente repelidos para regiões limitrophes, umas tribos negroides - que não eram sem analogias com as do typo de Grimaldi, residiam também no paiz (...) pouco cederam o passo, descendo para o Sul, perante a extensão da raça branca (CHILDE, 1919, p.3).

Quase 50 anos depois, foi com Kenneth Kitchen e Maria Beltrão que se publicou o catálogo mais completo da coleção egípcia, em 1990 (CHILDE, BAKOS, LEMOS, 2014, p.27; SANTOS, 2012). Nesta altura, a coleção já contava com a agregação de mais peças, adquiridas desta vez pelo filho de D. Pedro I, em suas viagens<sup>29</sup>.

### *1.2.2 O Egito Antigo espelhando um Império tropical*

“D. Pedro II foi o grande soberano de um grande Estado”, “homem de ciencias”, “príncipe philosopho”, que “era realmente um dos vossos” (DEBANNÉ, 1912, p.131-132). Assim se inicia a conferência de Debanné no Instituto Egypto no Cairo, para a

---

<sup>29</sup> A primeira viagem de D. Pedro II ao Egito aconteceu de 1871 a 1872 e a segunda de 1876 a 1877. A última teve mais destaque pelo Imperador ter se preparado, estudando, e por ter deixado um registro muito detalhado, preciso e peculiar em seu diário de viagem. Ademais, projetava-se para uma terceira viagem, que não aconteceu. Sobre as viagens, ver também: SANTOS, Jacqueline Monteiro dos. O Imperador Itinerante: D. Pedro II no Egito e a construção da identidade nacional. Universidade Federal do Paraná, 2012 (monografia). Disponível em <http://www.humanas.ufpr.br/portal/historia/files/2012/07/Jacqueline.pdf>, acessado em 13 de Julho de 2016.



comunidade egiptológica internacional. Este homem, secretário da Embaixada do Brasil no Egito, publica um artigo na Revista do IHGB de 1912, consistindo no texto de sua palestra. Na mesma, discorre sobre a segunda viagem de Dom Pedro II ao Egito, suas considerações e estudos egiptológicos, além da personalidade do soberano, seus gostos por ciência, arte, filosofia, viagens ao Egito tão censurado pelos opositores.<sup>30</sup> A final, sob “a obrigação de fundar um império, não devia consagrar esse tempo em deixar-se absorver pela Geologia de Agassis (...) pela Chimica, pelo hebraico, pelo sanscrito, (...) pela Archeologia do sábio Lund” (DEBANNÉ, 1912, p.147).

Debanné pede para que os ilustres egiptólogos presentes na sessão se recordem da sessão de 1871 e a de 1877, onde o Imperador, eloquente, mostrou sua indignação “diante do abandono em que se encontravam os monumentos e chamou atenção para o vandalismo dos viajantes” (DEBANNÉ, 1912, p.132). E esta preocupação, constante por parte do Imperador, está presente de forma deveras marcante em seu registro quando da segunda vez pela terra dos faraós.

A viagem de D. Pedro II foi, por sua vez, traduzida por Affonso d’Escragnolle Taunay e publicada na Revista do IHGB em 1909, sob o título de *Viagem ao Alto Nilo*. O diário foi escrito originalmente em francês, provavelmente para poder ser analisado pelos amigos egiptólogos estrangeiros do Imperador. Estes eram ninguém menos que Rougé, Mariette e Brugsh, correspondendo-se mais com os dois últimos, discutindo com propriedade e afinidade suas teorias (BAKOS, 2005, p.18-19; BRANCAGLION, 2002: 156). A caderneta, não nos melhores estados de conservação que se poderia esperar, foi encontrada na gaveta quando da venda dos móveis da família real, após o fim da monarquia.

Fazendo minhas as palavras de Debanné, “o jornal de viagem não é propriamente a narrativa de sua viagem; são antes notas sobre suas impressões pessoais e observações concorrentes quase exclusivamente a questões de Egyptologia” (1912, p.135). É este caráter do diário que faz com que seja tão diferente e problematizador, pois D. Pedro II não descreveu um Egito estático no tempo ou limitado às ruínas de uma antiga sociedade. O “primeiro egiptólogo brasileiro” (LEMOS, 2014) atentou severamente tanto para o Egito antigo e seus vestígios materiais

---

<sup>30</sup> Sobre como as viagens de D. Pedro II foram recebidas e criticadas por seus opositores, ver: BAKOS, Margaret. El antiguo Egipto en Brasil: História de la Egiptologia en Brasil. **ArqueoWeb Revista Eletrônica**, Espanha, v. 5, n° 3, 2004.

e imateriais (religiosidade, deuses, crenças), como para o Egito contemporâneo a ele, sua geografia, mosteiros e sua gente.

Como bem observado por Debanné, “soberano de um paiz produtor de assucar, D. Pedro examina cuidadosamente as usinas açucareiras que encontra no Alto Egipto” (1912, p.137). Tal afirmação pode ser vista em diversas páginas do diário. Além disso, D. Pedro II reparou e anotou um Egito mescla de antigo com contemporâneo. Comenta sobre Luxor, antiga cidade, movimentada quando em sua passagem por ser dia de feira (TAUNAY, 1909, p.252). Sobre os nativos e suas conversas, o Imperador escreveu: “contaram-me que o Khediva costuma visital-os quando viaja e que pela imposição das mãos fez cessar a esterilidade das mulheres fellahs” (TAUNAY, 1909, p.238). Deu atenção especial à geografia do local, reparando no rio e nos canais, obras de Khediva, “q realmente tem feito muitos beneficios ao seu paiz” e prossegue, afirmando que “muito se desenvolveu a instrução pública depois da minha 1º viagem” (TAUNAY, 1909, p.232).

Sem contar seus comentários sobre o estado de degradação e vandalismo a que estavam submetidas as antiguidades egípcias, como no trecho a seguir:

Tanto em Dendera como em Abydos são flagrantes os vestígios de incrível vandalismo. O Khediva bem poderia gastar uma parte da somma, que prodigalisa com seus palácios, na conservação desses monumentos tão interessantes para o Alto Egipto” (TAUNAY, 1909, p.242).

Seus olhos estavam atentos, inclusive, para cores e fenótipos, no que repara em uma interessante pintura: “distinguem-se imagens dos povos de todas as cores, os negros com os traços étnicos característicos, embora de narizes arrebitados (...). Houi vem da missão da Assyria. “Os escravos, nus até a cintura, são de cor branca e vermelha”. Esta parece ser a pintura na tumba de Amen-Hotep-Huy (Tumba TT40), vizir durante o reinado do faraó Amenhotep III, preservada ainda hoje. Por que motivos D. Pedro II chegou a reparar na cor dos escravos mostrados na imagem egípcia?

Nesta viagem empreendida por Dom Pedro II ao Egito, curiosamente, pode-se perceber em dois personagens diferentes um eixo norteador comum. Ali, a “terra dos faraós” foi destino de viagem do imperador brasileiro, perseguindo uma paixão pelo conhecimento universal, aliada ao objetivo de construção de uma identidade brasileira. Foi também destino de viagem de Frederick Douglass (1818-1895), abolicionista estadunidense. Este, além de ter papel negligenciado na atividade antiescravista inglesa, chama a atenção por sua trajetória: um intelectual, ex-cativo, que inclusive influenciou Joaquim Nabuco em seu estudo sobre as lutas anti-escravagistas brasileiras (GIRLOY, 2001, p.12).

Neste contexto do século XIX, viagens longínquas como a de Dom Pedro II e a de Douglass tornam-se um desafio pelas dificuldades de tempo, espaço e recursos financeiros. O destino destes dois personagens, na mesma época, com objetivos semelhantes, é ainda mais chamativo para a problemática da pesquisa. Frederick Douglass foi um intelectual que muito impactou a sociedade estadunidense, por sua coragem em defender suas convicções, e por sua trajetória. Criado por um homem “branco” e alfabetizado por uma mulher “branca”, escapando da escravidão disfarçado de marinheiro em 1838 (GILROY, 2001, p.54). Desde sua condição, livre, dedicou-se à defesa da igualdade racial e da causa abolicionista. Foi seguido, posteriormente, pelo célebre Du Bois, antecipando-o na idéia de que a experiência da escravidão colonial e seu impacto na história mundial, era uma legitimação da opressão racial, motivo pelo qual reivindicava um Egito antigo negro.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Mais detalhes sobre Fredrick Douglass no capítulo 2.

Douglass viajou ao Egito entre 1886 e 1887, enquanto Dom Pedro viajou de 1876 a 1877. Apenas dez anos os separaram no mesmo espaço geográfico, e mesmo tendo vindo de trajetórias opostas – um de uma família nobre e outro marcado pela experiência da escravização – ambos viram no Egito um alicerce para a construção de identidades.

## 2. A AFRICANIZAÇÃO DO EGITO

O caráter africano do Egito antigo foi percebida por diversos intelectuais no contexto orientalista, pelo viés da racialização, como em Volney, apontado anteriormente. Porém, é na conjuntura Pan-africana de meados do Século XX que é construído um campo científico que legitimasse as origens de Egito africano e, conseqüentemente, negro. Isso porque, nesta altura se está construindo a África como continente da diáspora, assim como a ideia de uma identidade africana, necessária então para legitimar e dar força às lutas e reivindicações do movimento. Essa emergente identidade, é marcada pelo dualismo colonizador-colonizado. Vale ressaltar que esse dualismo é fruto da violência colonial, que deu o tom durante grande parte dos debates.

A discussão historiográfica sobre as “origens negras” dos antigos egípcios encontra em seus defensores, chamados posteriormente de afrocêntricos, uma africanização de boa parte da História Antiga e do chamado Mundo Clássico. A reivindicação pelas origens negras egípcias já estava presente no cerne do movimento Pan-Africano com Du Bois, e antes mesmo, em intelectuais como Antoine Firmin e Fredrick Douglass. Cheikh Anta Diop foi um dos responsáveis por uma revolução na historiografia africana, tendo na reivindicação de uma negritude egípcia sua principal defesa de pesquisa por toda a sua vida intelectual.

Concomitantemente, nos EUA, o livro *Stolen Legacy: The Egyptian Origins of Western Philosophy* (1954), de George G. M. James causou igualmente polêmica e discussões ao escancarar o difusionismo, do Egito para o mundo. Algumas décadas depois, a Europa viu-se escandalizada pela obra de Martin Bernal (1987) que retomou a controvérsia trazida por James. Até então, muito tem-se debatido em torno da africanização do Egito antigo, debates que tem relação direta com discussões acadêmicas, sociais e políticas em maior ou menor intensidade, nos EUA e no Brasil.

Segundo Elikia M'Bokolo, há cerca de duzentos anos, aproximadamente, o problema da relação do Egito antigo faraônico com o restante da África se tornou um dos problemas que mais teve atenção dentro da historiografia africana, chegando a ser um dos “pontos de fixação” dessa memória (M'BOKOLO, 2009, p.53). A luta pela africanização do Egito, pode-se dizer, tomou contornos políticos com o Pan-africanismo, movimento político-ideológico que emergiu em 1900.

## 2.1 AS ORIGENS NEGRAS DO EGITO

Segundo Lopes (1995), há três momentos principais da interpretação histórica de África. O primeiro seria o momento da suposta “inferioridade africana”, já presente em bulas papais do século XV, colocada de modo “racional” por Hegel e fortificada pelas estruturas da colonização). Em seguida, houve o momento da emergência de uma suposta “superioridade africana”, da geração de Ki-Zerbo a qual Lopes chama de “Pirâmide invertida da historiografia”, que caiu na tentação, “quase emocionalmente justificável de sobrevalorizar o argumento do também temos em vez de apenas temos história” (LOPES, 1995). Neste contexto destacaram-se Joseph Ki-Zerbo, Théophile Obenga e Cheikh Anta Diop. O terceiro momento seria uma libertação de ideias de uma superioridade africana; mas é sobre o segundo momento que irei me deter aqui, pois foi neste momento que se passou a questionar com mais força a historiografia oficial e eurocêntrica. A legitimação de origens negras para o Egito, dentro da historiografia, ganhou destaque justamente neste terceiro momento.

A reivindicação do Egito antigo está presente desde os precursores do Pan-africanismo (1900), como em Douglass, W. Du Bois e Blyden, cuja preocupação de forjar a igualdade racial perpassava pelo Egito antigo. Aí circulavam reivindicações de um Egito “negro” e berço da “civilização africana” em oposição a uma Grécia antiga “branca” e berço da chamada “civilização europeia”. Segundo Du Bois em sua obra *The Negro* (1915):

De que raça, então, eram os egípcios? Eles certamente não eram brancos, em qualquer sentido do uso moderno da palavra - nem na medição de cor, nem o físico, nem o cabelo, nem o rosto, nem a língua, nem os costumes sociais. Eles mantinham relacionamento mais próximo da raça negra nos tempos mais antigos, e depois, gradualmente, através da infiltração de elementos mediterrâneos e semitas, tornaram-se o que poderia ser descrito nos Estados Unidos como um mulato claro (...). Os monumentos egípcios mostram rostos distintamente negros e mulatos. Heródoto, numa passagem incontestável, faz alusão aos egípcios como “pretos e de cabelos crespos” (DU BOIS, 1915, p.17).

Ao encontro de Du Bois, Edward Blyden escreve em *From West Africa to Palestine* (1873):

Seus traços (da Esfinge de Gizé) são decididamente do tipo africano ou negro, com narinas expandidas. Se, então, a Esfinge foi colocada aqui - olhando no majestoso e misterioso silêncio sobre a planície vazia onde ficava a grande cidade de Mênfis em todo o seu orgulho e glória, como uma “representação emblemática do faraó” - não seria uma clara inferência quanto ao tipo peculiar ou raça a que pertencia o faraó? (BLYDEN, 1873, p.114).

Du Bois inspirou-se em Fredrick Douglass, para quem as teorias raciais de inferioridade justificariam a opressão (DAWSON, 2009, p.53).

No entanto foi com as investigações históricas do antropólogo e egiptólogo senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986), em meados da década de 1940, que o corpus documental da reivindicação dos egípcios antigos serem “negros” foi sistematizada e contou com investigações mais especializadas.

### 2.1.1. O Egito negro de Zaborowski, Firmin, Douglass e Sergi

Ainda em meados do século XIX, alguns cientistas se atreviam a questionar os dogmas que emergiam a partir das teorias racialistas da História da humanidade. Um deles foi o antropólogo italiano Giuseppe Sergi (1841-1936), que em 1901 publicou *The Mediterranean Race: a Study of the Origins of European Peoples*. Nesta obra, é proposto que houve uma raça mediterrânea, e que esta se originara de um ancestral comum desenvolvido no Sahara, saindo de lá para povoar o restante da África e a região mediterrânica. Estes, chamados Hamitas, constituiriam para Sergi uma raça propriamente – diferente do que pensava a maioria esmagadora de cientistas –.

Na verdade, Sergi tem sua diferença e peculiaridade por dois motivos: por defender a ideia de que os egípcios não seriam pertencentes à “raça” ariana/caucasiana/asiática, e por negar que fossem pertencentes à “raça” negra. Recusa-se a postular os egípcios como fruto de uma possível mistura, e dá-lhes um protagonismo diferente do que havia sido debatido até então, definindo-os como pertencentes à raça

mediterrânea. “*This stock in its external characters is a brown human variety, neither White nor negroid, but pure in its elements, that is to say not a product of a mixture of Whites with Negroes or negroid peoples*” (SERGI, 1901, p.250).

Sergi defende também que o grupo Hamita constituiria, por si só, uma variedade Mediterrânica autônoma em termos morfológicos, que apesar da miscigenação e migrações de elementos europeu e asiático, não alterou seu caráter primitivo (SERGI, 1901, p.34). No início da obra, o autor também demonstra uma preocupação acerca de sua metodologia de análise da morfologia dos crânios humanos, que afirma ser confiável (SERGI, 1901, p.36). Sergi dialoga com Zaborowski, e critica os postulados acerca da raça dos antigos egípcios defendidos por Broca e sua escola, tecendo a ideia de que seus métodos seriam estranhos e duvidosos (1901, p.103).

Outra observação interessante em Sergi é a de que ele rejeita a ideia de que a raça Mediterrânica poderia ser um grupo Europeu portador de pele escura (*dark or negroid coloration*). Ademais, divergia igualmente da maioria de seus contemporâneos por criticar já em seu contexto a concepção de uma raça Germânica pura, nem na pré-história como na proto-história; trazendo também exemplos – como no caso de estudos sobre a população Celta e Italiana primitiva que comprovariam “*was not formed of blond but of brunet Aryans*” (1901, p.16; 80).

Anteriormente, em 1885, um homem membro da Sociedade Antropológica de Paris ousou questionar, de modo polido e direto, as teses que propunham a hierarquização humana sob espécies. Mais diretamente contra a recém lançada obra da *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) de Arthur de Gobineau, Anténor Firmin (1850-1911) escreveu *De l'égalité des races humaines: anthropologie positive*. Haitiano e vivendo em um contexto político conturbado, Firmin era portador de uma voz que clamava por liberdade e igualdade. “*Mon esprit a toujours été choqué, en lisant divers ouvrages, de voir affirmer dogmatiquement l'inégalité des races humaines et l'infériorité native de la noire*” (FIRMIN, 1885, p.xviii-ix).

Desde o princípio da obra, Firmin deixa claro a relação com o seu país, o seu contexto e as demandas por liberdade real, civil e política da “*racé noire*” (1885, p.xvii). Ao longo do texto, reflete sobre as funções da Antropologia e sua criação, debatendo suas conceitualizações e classificações (cap 1 e 2). Suas discussões abrangem as definições de espécie (p.42), além de temas como os polêmicos poligenismo e monogenismo. Destaco aqui, de modo inspirador, o questionamento lançado por ele: “*La question est ainsi posée Y a-t-il*



*une seule espèce humaine ou y en a-t-il plusieurs?*” (FIRMINN, 1885, p.42). Firmin afirma que a pergunta é complicada porque justamente as respostas, tanto positivas como negativas, acabam por embasar-se nas mesmas fontes de onde surgira toda a teoria de desigualdade das raças humanas. (1885, p.45).

Para Firmin, se a espécie humana é um ou múltiplos, não faz diferença contanto que não se conceba a raça negra a qual ele mesmo pertence como uma espécie à parte ou inferior às demais. Desta forma, completa sua crítica debruçando-se sob a Craniometria.<sup>32</sup> E não tangenciando o tão polêmico assunto, ligado diretamente à fraudulenta ciência de medição de crânios, Firmin aborda o Egitto, criticando Paul Broca:

*Il me serait facile de pousser plus loin l'examen des arguments que l'illustre fondateur de la Société d'anthropologie de Paris a invoqués, les uns après les autres, afin de prouver une distance spécifique entre l'homme de l'Europe et l'homme de l'Afrique.*

*Il faut excepter le cas où, comme les anciens Égyptiens, un peuple subit des invasions répétées durant des siècles par des races étrangères qui, au moyen de croisements continuels, lui infusent lentement une coloration autre que la nuance primitive de ses ancêtres. Mais ce sont des cas accidentels dont l'histoire offre un contrôle sûr et praticable* (FIRMIN, 1885, p.83).

Para embasar seus argumentos, Firmin recorre aos estudos de Linguística. Como as línguas Hamíticas são chamadas também de egípcio-bérbere, é afirmativo afirmar que são faladas por povos pretos, de cabelos crespos, pretos verdadeiros (*de vrais nègres*) (1885, p.189-190).

---

<sup>32</sup> Nas suas próprias palavras: “C'est que l'éminent professeur, ce grand anthropologiste qui a usé toute sa vie à mesurer des crânes et à disserter sur les types humains, était, le plus souvent, dans la plus complète ignorance de ce dont il parlait en maître. Mais combien peu font mieux que lui, pressés comme ils sont d'établir ces généralisations orgueilleuses où l'esprit humain trouve parfois son plus beau titre de grandeur, mais plus constamment encore la pierre d'achoppement qui en accuse la vanité (...)”. FIRMIN, Anténor. 1885, p.58.

Frederick Douglass chama a atenção não somente pelo teor de suas principais obras *My bondage and my freedom* (1855) e sua autobiografia *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, mas por sua trajetória. Escapando do cativeiro, Douglass se lança na vida intelectual defendendo a igualdade das raças humanas. Para combater a tese vigente da inferioridade negra, busca as raízes africanas no Egito antigo, viajando inclusive até lá. Entre suas reflexões, destaco a que afirma achar a sua própria mãe semelhante ao desenho de uma cabeça egípcia encontrada por Prichards. A figura era um desenho da cabeça do faraó Ramsés, o Grande (DOUGLASS, 1855, p.52). Enquanto se debate sobre a implicância psicológica da comparação de Douglass, equiparando a mãe com a figura de poder e masculina de um faraó (DAWSON, 2009, p.53), chamam mais a atenção suas observações que se aliam a Cheikh Anta Diop, antecipando-o. Segundo Dawson et al (2009, p.53), ambos têm, além das reivindicações, um estilo de escrita semelhante. Vale ressaltar ainda que Douglass culpa e critica cientistas como Morton pela construção da idéia da inferioridade racial, como em seu discurso em 1854 em Western College, e que a prova disso seria o fato de que o Egito era africano e negro.

Quase que concomitantemente a Firmin e Douglass, em 1898, um egiptólogo publica um interessante artigo no *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*. Zaborowski, inspirado nos trabalhos do Dr. Fouquet, passa a defender que os egípcios da pré-história pertenciam a um grupo étnico somente. Este grupo seria africano e toda a sua tese é baseada em dados da Craniometria.

O autor, além de demonstrar diversas tabelas com a coleta de dados (crânios femininos e masculinos de diferentes localidades), comenta sobre as polêmicas envolvendo esta ciência. Assim defende-a, argumentando:

*La crâniologie nous fournit les données les plus certaines sur l'origine et la composition des peuples. Ces données priment celles de l'archéologie et de l'histoire en ethnologie. Mais ses données les plus sûres sont susceptibles d'interprétations diverses et erronées* (ZABOROWSKI, 1898, p.599).

## 2.1.2. Cheick Anta Diop e a egiptologia africana

Um dos mentores do movimento político pan-africano, Cheikh Anta Diop foi um homem que ousou questionar os fundamentos da cultura ocidental com relação ao seu passado – usadas pelo Outro para legitimar desigualdades sociais do presente –. Através de uma série de investigações científicas e metodológicas, defendeu uma tese a qual dedicou-se toda uma vida. O egiptólogo senegalês deixaria sua marca na historiografia de África. Mesmo não abandonando as categorias raciais binárias às quais estavam submetido seu pensamento e argumentação, frente a toda a violência epistemológica do processo colonial, foi revolucionário em um contexto marcado pelo preconceito racial dentro das ciências.

Prova disso foi sua trajetória. O jovem Diop escreveu sua tese, que foi recusada por muitos editores e professores tendo sido, no entanto, aclamada como “o livro mais audacioso que um negro jamais escreveu”, nas palavras de Aimé Césaire.<sup>33</sup> Publicou então *Nations Nègre et Culture* em 1954, causador de um alvoroço na comunidade acadêmica, lançando a argumentação detalhada defendendo o pertencimento negro-africano da civilização egípcia antiga. A obra era um choque, sustentado dentro de uma linguagem polida, criticando os alicerces de todo um aparato hegemônico ocidental:

(...) como os sábios deviam ser conduzidos no seu raciocínio, em suas deduções, lógicas e dialéticas, à noção de “brancos de pele negra”, muito expandida no meio dos especialistas da Europa. Tais sistemas são evidentemente sem futuro, pois lhes faltam uma base real. Eles se explicam somente pela paixão dos seus autores, a qual aparece sob as aparências de objetividade e serenidade” (DIOP, 1954 apud DIALLO; SANTOS, p.14).

Mais tarde, Diop foi nomeado professor em Dakar em 1981, fundando o que viria a ser chamado de Escola Africana de Egiptologia, cujo importante difusor acadêmico é a revista ANKH, dirigida então por Obenga desde 1992 e ativa até os dias atuais (DIOP; DIENG, 2014,

---

<sup>33</sup> Actes du colloque “L’oeuvre de Cheikh Anta Diop: l’renaissance de l’Afrique au seuil du trois ieme milenaire”, Dakar-Caytu, 26 fevrier-2 mars 1996.

p.156). Desde 1961, fez parte do IFAN – *Institut Fondamental de l’Afrique Noir* – na cidade de Dakar, onde dirigiu o primeiro laboratório de pesquisas em radiocarbono em África. Foi nomeado professor em Dakar em 1981.

Segundo os estudos de longa data de Diop, os egípcios antigos eram negros, e a civilização europeia seria uma derivação africana. Em suas palavras, “*the moral fruit of their civilizations is to be counted among the assets of the Black world (...) that Black world is the very initiator of the “western” civilization*” (DIOP, 1974, p.xiv). O trabalho do revolucionário egiptólogo senegalês, polêmico, se destacava em meio ao debate antigo por diversas características. Primeiramente, pelo seu reconhecimento como especialista das áreas de Egiptologia, Linguística e Antropologia. Por mais que a defesa de uma etnogênese negra do Egito antigo já estivesse na pauta dos ideários do pan-africanismo antes dele, foi em Diop que esta reivindicação ganhou contornos mais científicos, através da caneta e da voz de um especialista.

A estrutura da pesquisa de Diop baseia-se em algumas pautas, sendo elas: a origem do homem e suas migrações; o parentesco Egito antigo/África Negra (povoamento, parentesco linguístico e cultural, estruturas sociopolíticas, etc); a investigação acerca da evolução das sociedades e a contribuição da África para a civilização (M’BACKÉ DIOP, 2014).

Resumindo sua investigação, além da defesa do Egito como uma civilização negra, antropologicamente e culturalmente o mundo semita nascera da mistura de pessoas com pele negra e pessoas com pele negra no oeste asiático. Assim, reafirmou a tese monogenética da humanidade (Leakey), admitindo-se que todas as raças descenderiam da “raça negra”. Preocupou-se com a questão da origem egípcia por entendê-la como um ponto-chave no tocante à escrita da história de África, como justifica em seu trabalho *L’Africa Noir Précoloniale* (1960). Um dos objetivos de suas pesquisas era “*to define the image of a modern Africa reconciled with the past and preparing for its future*”. Em *Nations Negres* demonstrou que as línguas africanas poderiam expressar toda uma complexidade em termos de filosofia, e pensamento científico como matemática, física. (DIOP, 1974, p. xiv-xvii). Em *L’Afrique Noire Précoloniale*, argumentou sobre as possíveis relações entre África e a América pré-colombiana (DIOP, 1960).

Em sua tese, deixa claro que “*it matter little that some brilliant Black individuals may have existed elsewhere. The essential fator is to retrace the history of the entire nation*” (DIOP, p.xvi). O que Diop construiu foi uma tentativa, dentro de seu contexto e utilizando-se do

arcabouço teórico disponível, de questionar mais o sentido da gnose do conhecimento, do que a gnose propriamente. “*Why not study the acculturation of the White man in a Black milieu, in ancient Egypt, for exemple?*” (DIOP, 1974, p.).

Diop, fruto de seu tempo, agenciou as categorias que lhe davam possibilidade pela tão almejada igualdade e justiça. É interessante perceber algumas brechas em seus trabalhos, que deixam transparecer uma consciência de que a polarização de discursos e categorias poderiam estar sendo concebidas de maneira equivocada, ou inclusive podendo ser um dia superadas. Isso pode ser visto quando questiona até que ponto os métodos de medição antropológicos seriam confiáveis:

(...) poder-se-ia pensar que, trabalhando com evidências fisiológicas, as descobertas dos antropólogos poderiam dissipar todas as dúvidas por fornecerem verdades confiáveis e definitivas. Isso não é, de maneira nenhuma, o que acontece: a natureza arbitrária dos critérios utilizados – para mencionarmos apenas um aspecto –, ao mesmo tempo que afasta qualquer possibilidade de uma conclusão ser aceita sem reservas, introduz tanta discussão supérflua entre os cientistas que as vezes nos perguntamos se a solução do problema não teria estado muito mais próxima se não tivéssemos o azar de abordá-lo sob esse ângulo (DIOP, 2011, p.2).

Isto é perceptível igualmente quando percebe, através das divergências nas pesquisas antropológicas de medidas, o quanto as medidas osteológicas e de índices nasais dão resultados problemáticos e que se contradizem. “Esse modo de classificação dá uma ideia da natureza arbitrária dos critérios utilizados para definir as raças egípcias” (DIOP, 2011, p.5).<sup>34</sup>

Sobre a tese da etnogênese asiática do Egito, Diop desconstrói os argumentos baseado em duas observações principais. Primeiramente, tenta provar que o cerne tão almejado da tese asiática, a civilização mesopotâmica, era uma civilização negra. Os reis mais antigos de Elam

---

<sup>34</sup> A discussão completa referente aos dados antropométricos coletados em crânio pré-dinásticos encontra-se no capítulo *A origem dos antigos egípcios*, 2011, p.2-6, e no Capítulo X de *Histoire et Protohistoire d’Egipe* (Institut d’Ethnologie, Paris, 1949), do dr. Emile Massoulard.

eram, segundo Diop, negros sem sombra de dúvida, como atestou Dieulafoy em sua análise de monumentos, estudos estes confirmados meio século depois por Contenau. Diop teria encontrado na designação desse povo uma prova do substrado negro na antiga Elam, com base em um verso do Épico de Gilgamesh, célebre poema babilônico que afirma: “*Father Enlil, Lord of the countries; Father Enlil, Lord of the true world; Father Enlil, Pastor of the Blacks*” (DIOP, 1974, p.103-106).

Outro motivo seria a cronologia. Em termos de tempo, se levar-se os fatos em consideração, e não ideias. Os egiptólogos se recusam a fixar a cronologia de Menés, fundador da primeira dinastia egípcia, depois de ano 3.200 AEC (DIOP, 1974, p.106). Segundo Diop, este é um erro, pois a Mesopotâmia teria nascido do próprio Egito. Como perceptível nestes exemplos, há um esforço não somente por africanizar o Egito, mas por provar que as teorias asiáticas estariam erradas em todos os sentidos, ou seja, que o Egito não possuía sua etnogênese asiática, e que os próprios mesopotâmicos, aclamados como a civilização mais antiga, seriam também negros.

Traçando um panorama geral a partir das diversas obras de Diop, é possível perceber que constrói a concepção de “africanização” de duas formas, muito bem argumentadas. A primeira seria a racialização; fontes iconográficas de representações dos egípcios por eles mesmos (pesquisa de Flinders Petrie), representações de estrangeiros asiáticos, fontes escritas por estrangeiros (Heródoto, Diodoro de Sicília), e a questão da cor da pele das múmias. Isto estaria também refletido no próprio termo *kmt*, palavra egípcia traduzida por Diop como “os negros”, conjunto do povo faraônico, derivado de *km*, “preto” (DIOP, p.21).

Ao discutir a questão dos habitantes de Colchis, traz a afirmação de Heródoto: “*the egyptians said that they believed the Colchians to be descended from the army of Sesostris. My own conjectures were founded, first, on the fact that they are black-skinned and have woolly hair*” (HERODOTO, p.115 apud DIOP, 1974, p.1). Retoma Diodorus, que escreveu: “*the Ethiopians say that the Egyptians are one of their colonies which was brought into Egypt by Osiris*” (DIODORUS apud Diop, 1974, P.1). Cita inclusive Strabo e sua obra *Geografia*, que mencionou a importância da migração dentro da história, acreditando que a migração ocorrera no sentido do Egito para a Etiópia. Diop comenta que, “*once again it is a Greek, despite his chauvinismo, who informs us that the Egyptians, Ethiopians and Colchians belong to the same race*” (1974, p.2).

Interessante notar que Diop se apropria, inclusive, da tradição mitológica que permeava ainda a historiografia referente à etnogênese egípcia. Segundo ele, “de maneira geral, toda a tradição semítica (judaica e árabe) classifica o antigo Egito entre os países dos negros” (2011, p.26). Ao trazer Maspero e sua defesa de um Egito pertencente a uma raça africana, os egípcios seriam descendentes de Ham, portanto, ancestrais dos negros, trazendo uma interpretação dentro da própria interpretação bíblica. Segundo Maspero, “*the descendants of Ham are Chus, Mesraim, Phut and Canaan*” (MASPERO apud DIOP, 1974, p.2). Segundo Diop, “*for the Pople of the Near East, Mesraim still designates Egypt, Canaan, the entire coast of Palestine and Phoenicia*” (DIOP, 1974, p.2).

A tão polêmica questão da dosagem de melanina (mais discutida no capítulo 3) também é reivindicada por Diop, que questiona a falta de interesse dos antropólogos em verificar tais dados. Segundo ele, é possível na prática saber o pertencimento étnico [raça] através de análises microscópicas, mesmo persistindo a “lenda” da invalidade deste critério pela pele das múmias estar contaminada por substâncias do embalsamamento, pois os melanócitos estão presente não somente na superfície da pele. Relata também que pediu, em vão, ao curador do Museu do Cairo, amostras similares para análise, e que mesmo sendo poucos milímetros quadrados de pele, o pedido lhe fora negado (2011, p.10).

A outra forma consiste em relacionar o Egito com o restante do vasto continente africano através dos aspectos culturais, linguísticos e sociais. Parte, primeiramente, da premissa de que “a partir do Paleolítico Superior até a época dinástica, toda a bacia do rio [Nilo] foi progressivamente ocupada por esses povos negroides” (DIOP, 1990, p.2). A partir daí, sendo “antropologicamente comuns”, estes povos teriam aspectos em comum que teriam resquícios mesmo se analisados em um contexto pós-faraônico.

Faz também um trabalho de comparação da língua egípcia com o Wolof – língua senegalesa falada no extremo oeste da África, “talvez, tão próximo do egípcio antigo quanto o copta” –, demonstrando seu parentesco de natureza genealógica. Além disso, identifica o totemismo e a prática da circuncisão – comprovada pelas pesquisas de Elliot-Smith) – como outras provas contundentes do elo entre o Egito e outras sociedades africanas (DIOP, 2011, p.26-34).

Vale destacar aqui que o marco historiográfico da coleção História Geral da África da UNESCO conta com artigo de Diop em seu primeiro capítulo. O polêmico Colóquio do Cairo em 1974, com o tema

*O povoamento do Egito antigo e a decifração da escrita meroítica*, só foi organizado pela UNESCO graças a Diop, como condição para sua participação na coletânea.<sup>35</sup> E o Colóquio foi, sem sombra de dúvida, um marco sem precedentes para a historiografia e arqueologia africanas.

## 2.2 UMA AFRICANIZAÇÃO DA HISTÓRIA OCIDENTAL

O que se observa, concomitante ao fenômeno da africanização do Egito por Diop e outros, é uma africanização da própria história ocidental – igualmente já presente em Diop, mas não com tanta ênfase –. O que irá acontecer é que, a partir do caminho aberto por ele, outros pesquisadores irão focar ainda mais no caráter difusionista do Egito negro dentro do chamado “universo ocidental”. Dito em outras palavras, foca-se na ideia de centro-periferia, concebendo o Egito antigo como grande polo difusor da civilização, tanto para o seu próprio continente como para os demais. Por conseguinte, as perspectivas de africanização do ocidente tendem, às vezes, a conceber civilização a partir do próprio conceito hegemônico vigente, que consistia na escrita, ciência médica, astronomia, organização em forma de “Estado”, estratificação social, etc.

Como exemplo, Diop retoma Heródoto para afirmar que os oráculos gregos possuem origem egípcia (HERODOTO, p.115 apud DIOP, 1974, p.1). Porém, provar que o Ocidente devia todo seu

---

<sup>35</sup> O Colóquio chegou a algumas conclusões, publicadas na obra *The peopling of ancient Egypt and the deciphering of Meroitic script: Proceedings of the symposium held in Cairo from 28 January to 3 February 1974*. Contudo, em nota introdutória, reflexo das divergências encontradas pelos pesquisadores, salienta-se: “the opinions expressed in this book are those of the authors and not necessarily those of Unesco” (UNESCO, 1978). Especialistas estes provenientes dos seguintes países: Egito, Sudão, Alemanha, EUA, Suécia, Canadá, Finlândia, Malta, França, Congo, Senegal. As duas teorias que se enfrentaram no Colóquio foram justamente a que defendia um Egito antigo racialmente “branco”, mesmo que com pigmentação de pele escura (os “negros” só teriam entrado no Egito durante a XVIIIª dinastia), contendo divergências quanto ao período pré-dinástico; a outra teoria defendia que desde o Neolítico até o fim do período faraônico, os egípcios eram “negros africanos”. Os historiadores discordaram com relação à como interpretar as fontes acerca do povoamento do Egito, havendo questionamento dos métodos empregados. O consenso foi que a craniometria não satisfazia os requerimentos da pesquisa (UNESCO, 1978, p.74).



conhecimento, ciência e filosofia aos egípcios foi o trabalho ao qual se dedicaram outros, contemporâneos a ele, como Théophile Obenga, e outros posteriores como Martin Bernal.

Um conceito chave para a compreensão destas abordagens é a “consciência histórica africana”. Segundo Bwenga Bong,

a misitificação histórica (é) um dos meios privilegiados através do qual se age sobre a consciência individual, de uma colectividade ou de um povo de modo a dominá-lo, o Ocidente recorre à ideologia da falsificação sob todos os aspectos, com vista a perpetuar a sua mão invisível na África Negra, a fim de manter o povo negro na escravatura, até mesmo, exterminá-lo, caso este não tome consciência das ameaças que pairam sobre ele (MBAYE DIOP; DIENG, 2014, p.25).

Frente a essa polêmica e recente colocação, vale lembrar que Jörn Rüsen define a consciência histórica como uma categoria que se relaciona a toda forma de pensamento histórico, onde sujeitos experienciam individual e coletivamente o passado e o interpretam como história. Ou seja, ela pode ser definida como “(...) operações mentais com as quais os homens interpretam sua experiência da evolução temporal de seu mundo e de si mesmos, de forma tal que possam orientar, intencionalmente, sua vida prática no tempo” (RÜSEN, 2010, p. 57). Logo, consciência histórica vai além do conhecimento do passado, sendo um “meio de entender o presente e antecipar o futuro” (RÜSEN, in BARCA et al, 2010, p. 36-37).

### 2.2.1 *George G. M. James e a herança negra do Egito*

Concomitante ao trabalho de Diop, George G.M. James, historiador guianês, focava no Egito antigo negro como portador da ideia de civilização da humanidade, responsável pela disseminação da mesma. Destruía, desta forma, a concepção dominante de que Grécia seria o berço da humanidade e da civilização. Em 1954 – mesmo ano em que Diop publica sua obra – James publica *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*.<sup>36</sup> O historiador e professor de

---

<sup>36</sup> O subtítulo completo da obra pode ser traduzido por “Legado roubado: os Gregos não foram os autores da Filosofia Grega, mas o povo da África do Norte comumente chamados Egípcios, foram”, tradução livre.

língua grega, latim, lógica e matemática faleceu logo após a publicação da obra, o que não impediu que fosse amplamente divulgada, polêmica e reeditada.

Apesar da semelhança no ano de publicação, *Stolen Legacy* se caracteriza por ter uma abordagem bem diferenciada da de Diop. E o que é mais estranho, por não dialogar com Diop e Obenga, intelectuais pan-africanistas que estudavam e escreviam sobre o tema na mesma época. A tese de James postula que a chamada filosofia grega teria na verdade sido roubada e plagiada pelos gregos e que a verdadeira fonte estaria com os egípcios antigos. Esta seria a premissa para a afirmação de que arte, ciência e filosofia só se desenvolveu no mundo graças a esse legado africano. A África teria uma contribuição imprescindível, tendo sido todo esse protagonismo roubado de seus verdadeiros criadores e os gregos teriam, segundo ele, consciência de seu plágio. Seus capítulos e subtítulos possuem títulos provocativos e impactantes, como “*The compilation of the history of Greek philosophy was the plan of Aristotle executed by his school*”, e “*The Egyptians Educated The Greeks*” (JAMES, 1954).

Afirma que o período de maior proeminência da filosofia grega (640-322 AEC) foi um período de guerras internas e externas e, portanto, inapropriado para produzir filósofos (JAMES, 1954). Mais especificamente, em seu quinto capítulo, chega a afirmar que a teoria dos Quatro Elementos possui origem egípcia, e que o plágio se mostra como uma prática comum entre os filósofos gregos, principalmente por Pitágoras, que obtivera suas ideias dos egípcios. Afirma também que Democritus não pensara nada novo, pois havia plagiado egípcios, inclusive em seus inúmeros livros (JAMES, 1954).

James analisa um a um, os pré-socráticos: Sócrates, Platão, Aristóteles. Afirma que a teologia de Mênfis, após analisá-la, foi a base de todas as doutrinas importantes de Filosofia Grega. Mas o mais desconcertante, e o que não se encontra, por exemplo, na abordagem de Diop, é a questão da usurpação e do plágio como parte de uma conspiração e um roubo, como no trecho a seguir:

*Certainly, they knew they were usurping what they had never produced, and as we enter step by step into our study the greater do we discover evidence which leads us to the conclusion that Greek philosophers were not the authors of Greek philosophy, but the Egyptian Priests and Hierophants (...)* (JAMES, 1954, p.8) Finally, the

*dishonesty in the movement of the publication of a Greek philosophy, becomes very glaring, when we refer to the fact, purposely that by calling the theorem of the Square on the Hypotenuse, the Pythagorean theorem, it has concealed the truth for centuries from the world, who ought to know that the Egyptians taught Pythagoras and the Greeks, what mathematics they knew (JAMES, 1954, p.8-10).*

O objetivo do livro é claro: busca estabelecer, nas palavras do próprio James, “*better race relations in the world, by revealing a fundamental truth concerning the contribution of the African continent to civilization*” (1954, p.11). Curiosamente, a obra de James não dialoga com Diop ou com Obenga – intelectuais que estavam escrevendo ao encontro do que postula, na mesma época –.

As críticas a James são inúmeras e amplas. Sua agressividade ao reivindicar pode ter sido, talvez, o motivo pelo qual não o autor não foi levado a sério dentro do ambiente acadêmico. Como exemplo, destaco o trecho em que defende a retirada dos gregos dos livros de ensino: “*that all false praise of the Greeks be removed from the textbooks of our schools and colleges (...). The name of Pythagoras, for instance, should be deleted from our mathematical textbooks*” (JAMES, 1954, p.110). A crítica de Kristian Urstad é contundente; mesmo levando em consideração o contexto, inúmeras são as incongruências, confusões filosóficas, imprecisões históricas e referências duvidosas (2009, p.)<sup>37</sup>.

Urstad vê a obra de James como uma súplica por justiça e por mudanças com relação ao racismo do contexto de James. No entanto, *Stolen Legacy* não é, segundo ele, um trabalho acadêmico genuíno (2009, p.170).

### 2.2.2 Martin Bernal e as raízes afro-asiáticas da civilização clássica

Em 1987, uma obra foi causadora de muita discórdia, nos meios acadêmicos e fora dele. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece — 1785-1985*

---

<sup>37</sup> Ver a crítica completa, separando cada capítulo do livro de James, em: URSTAD, Kristian. Book Review: James, George G. M., *Stolen Legacy: The Egyptian Origins of Western Philosophy*. In: **KRITIKE**, vol. 3, n° 2 (December, 2009), p.167-170. ISSN 1908-7330. Disponível em: [www.kritike.org/journal/issue\\_6/urstad\\_december2009.pdf](http://www.kritike.org/journal/issue_6/urstad_december2009.pdf).

(vol.1) propõe uma teoria, denominada *Revised Ancient Model* (Modelo Antigo Revisado), em contraposição ao Aryan Model (Modelo Ariano). A obra foi composta também pelo Volume II: *The Archaeological and Documentary Evidence* (1991) e pelo Volume III: *The Linguistic Evidence* (2006).

Seu autor, Martin Bernal, era antes estudioso da área de História da China, revelando no início de sua obra o seu interesse em estudar esta incógnita acerca do Ocidente, resultando neste trabalho em que se debruçara por dez anos. “*Era evidente que existía un profundo rechazo cultural a la idea de asociar Grecia con Egipto*” a historiografia acerca da Antiguidade grega era antissemita, pois recusava o elemento fenício, “*me resultó, por lo tanto, fácil relacionar ese rechazo de los Orígenes egípcios con la explosión de racismo producida en Europa durante el siglo XIX*” (BERNAL, 1987, p.13). Em sua introdução, Bernal deixou bem claro o objetivo de sua pesquisa e de sua proposta: “The political purpose of ‘Black Athena,’ is, of course, to lessen European cultural arrogance.”

No primeiro volume, Bernal trabalha com o preconceito contra a ideia de uma influência oriental na Grécia. Analisa o Modelo Ario e o Modelo Antigo, onde defende que “*la cultura griega surgió como resultado de la colonización de egípcios y fenicios que hacia 1500<sup>a</sup>.C. civilizaron a los naturales del país*” além de afirmar também que os gregos continuaram tomando emprestado diversos elementos das culturas do Oriente Próximo (BERNAL, 1987, p.29).

O modelo ariano, mais representado pelo modelo ariano radical, teve sucesso na conjuntura antissemita na última década do XIX e durante as décadas de 20 e 30 do século passado. Este, negava qualquer influência fenícia, defendendo que houvera uma invasão proveniente do norte do mediterrâneo (sem especificar suas características), que havia dominado a cultura local egéa ou pré-helênica. Argumentando contra as preposições deste modelo, Bernal intitula seu primeiro volume com o título de *La invención de la Antigua Grecia 1785-1985*.

Em contrapartida, o modelo antigo revisado é justamente sua contribuição, em seu segundo volume. Retoma o Modelo Antigo, dando ênfase ao elemento egípcio e fenício, e com a diferença abrangendo também o âmbito cronológico. Assim, Bernal propõe que o substrato egípcio e europeu entrou no Egeu durante a primeira metade do segundo milênio AEC.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Mesmo o Modelo Antigo Revisado de Bernal admite a infiltração de povos falantes da língua indo-européia, tal como postula o modelo ario. No entanto,

As hipóteses de Bernal: durante a XXª dinastia egípcia, o Egito teve um impacto substancial sobre o mundo Egeu, impacto que se manifesta, por exemplo, no estabelecimento do culto ao touro de Creta, baseado no egípcio Montu” (BERNAL, 1987, p.18). Bernal remete a invasões e colônias no Egeu, e argumenta com base em evidências arqueológicas desses contatos (BERNAL, 1987, p.17-63). As descrições de Heródoto e outros escritores da Antiguidade acerca das conquistas e campanhas – como a dos faraós Sesóstris, do príncipe Memnon. Houve também, segundo Bernal, uma invasão icso-egípcia-cananita na Grécia, com o estabelecimento de colônias e que teve como resultado a destruição e consequente reconstrução dos palácios (BERNAL, 1987, p.19-45).

Bernal e sua obra causaram faíscas em um debate já prestes a se incendiar, tornando-o um inglês, europeu, entre os defensores do afrocentrismo. Em uma entrevista de 1993, chegou-se a perguntar a Bernal se sua tese era ‘anti-européia’. Sua resposta foi: *‘My enemy is not Europe, it's purity – the idea that purity ever exists, or that if it does exist, that it is somehow more culturally creative than mixture. I believe that the civilization of Greece is so attractive precisely because of those mixtures’*.<sup>39</sup>

Além das críticas provindas de um nacionalismo europeu, Bernal teve seus métodos e teorias criticadas em *Black Athena Revisited*, a obra de maior alcance com relação às críticas, constituindo-se de vinte ensaios escritos por especialistas de diversas áreas – Arqueologia, Egiptologia –. Segundo John Baines, houve menos repercussão da obra entre os especialistas orientais, pois o primeiro volume discutia pouco o oriente próximo propriamente, cenário que não se alterou mesmo depois da publicação dos demais volumes, pois o ponto principal continua sendo a Grécia e o Egeu (BAINES, 1996, p.28) acusa-o, por advir de uma área externa, de cometer inconsistências em suas interpretações e opiniões, como em sua análise sobre o alfabeto (BAINES, 1996, p.28). Nas palavras de Baines,

*(...) Mesopotamia, wich Bernal cites relatively little, was much more generally influential in the ancient Near East, and there where many routes by wich its influence traveled. In giving a greater*

---

sustenta que a população primitiva falava uma língua relacionada ao indo-hitita (BERNAL, p.29-30).

<sup>39</sup> Disponível em [www.independent.co.uk/news/obituaries/martin-bernal-historian-best-known-for-his-controversial-black-athena-books-8788503.html](http://www.independent.co.uk/news/obituaries/martin-bernal-historian-best-known-for-his-controversial-black-athena-books-8788503.html).

*role to Egypt, Bernal bypasses these characteristic differences between the civilizations of the region and their impact outside themselves* (BAINES, 1996, p.34).

Salienta, ainda, sua discordância com relação às categorias raciais – crítica recorrente na maioria dos ensaios que compõem *Black Athena Revisited*. “*His concern with race also leads him to adopt models of ancient ethnicity that are both inappropriate to the materials studied and ethically somewhat distasteful*” (BAINES, 1996, p.46).

Em *Egypt and Greece: The Bronze Age Evidence*, David O’Connor questiona se houve de fato uma ocupação egípcia quando se fala em expedições egípcias da XVIII e XX dinastias, como Bernal afirma (O’CONNOR, 1996, p.53). Defende que “*such contacts are not equivalente to “suzerainty” and do not imply the substantial cultural impact of Egypt upon the Aegean required by Bernal’s theory*” (O’CONNOR, 1996, p.60). Além de que, para ele, as consequências culturais e políticas dos achados arqueológicos – objetos egípcios ou de estilo egípcio encontrados no Egeu e objetos do Egeu encontrados no Egito –, uma das bases da teoria de Bernal, seriam complicadas e difíceis de elucidar. “*Não seria esta relação de materialidade um bom mecanismo para afetar substancialmente política, ethos religioso e estrutura*” (O’CONNOR, 1996, p.60)

No capítulo intitulado *Bernal’s “Blacks” and the afrocentrists*, há uma problematização específica sobre a questão da racialização. Frank Snowden começa por problematizar a terminologia do trabalho de Bernal. “*The question of who in the ancient world were and were not African blacks in the modern sense of blacks or Negroes has given rise to considerable debate*” (SNOWDEN, 1996, p.112).

Os afrocentristas aplicariam, segundo esta crítica, os termos “*black*”, “*Egyptian*”, “*African*”, “*Africoid*” and “*Negro*” a várias populações antigas, usando-as indistintamente.” Não se trata de negar construção da alteridade de modo fenotípico, pois gregos e romanos diferenciavam a alteridade com adjetivos acerca do tom da pele, como *mela e niger (black and dark), fuscus (dark but lighter than niger)*. Mas salienta que o problema reside justamente na interpretação: “*Both Bernal and Afrocentrists are mistaken in assuming that the term Afri (Africans) and various colors adjectives (...) as used by Greeks and Romans are always the classical equivalente of Negroes or black in modern usage*” (SNOWDEN, 1996, p.113). Isto seria, segundo Snowden, “*a modern misuse of ancient evidence*” (1996, p.115).

### 2.3 O EGITO ANTIGO NO ESPELHO AFRO-BRASILEIRO

A fixação por um Egito como objeto de prestígio, apontada por M'BOKOLO, teve repercussões também no Brasil, como comentado a seguir. Pode-se afirmar que há no Brasil, de modo esquemático, dois lugares de produção de saberes, iconosfera e memória coletiva sobre o Egito – ressaltando que não os concebo de maneira nem hierárquica, tampouco de modo segregado –. Ambos culminam em diferentes formas de lembrar esse passado: o ramo dos estudos da Egiptologia brasileira e o do fenômeno da egiptomania. Este último pode abranger a questão dos usos do passado com um viés de análise mais patrimonialístico e estético, ou um viés de cunho materialista, que interpreta essas fontes não como representações e usos do passado, mas como fundamentalmente uma construção a nível mnemótico. Não se trata, neste caso, de “reprodução” do passado do Egito faraônico, mas de “produção”. Por isso, o Egito nas fontes abordadas com esse olhar, tem uma relação dialética com o Egito que é contraditoriamente tão distante e tão perto, palpável e vivo.

No entanto, tal materialidade não garantiu que os brasileiros *a posteriori* tivessem, em termos nacionais, uma tradição egiptológica. A egiptologia como ramo científico no Brasil, não seria uma disciplina consolidada – no sentido de não ter espaço institucional e estruturas básicas como bibliotecas especializadas. Segundo Lemos (2014, p.22-23), “o que temos é uma base sólida, construída pelo pioneiro dos estudos egiptológicos no Brasil, o professor Ciro Flamarion Cardoso”, responsável pela formação de uma considerável quantidade de egiptólogos brasileiros, destacando como cruciais também os pesquisadores Emanuel Araújo, Margaret Bakos e, de uma geração posterior, Antônio Brancaglioni Jr.

De fato, o Brasil ainda não dispõe, na atualidade, de departamentos ou cursos de egiptologia nas universidades. Para Lemos (2016), “não creio que haja, no Brasil, Egiptologia como se entende fora, sobretudo se pensarmos nos três pilares clássicos que compõem a disciplina (língua, arqueologia e história)”. Porém, existe um número considerável de pesquisadores, além do mais sendo uma área em expansão – como a de História Antiga em geral – e há um número igualmente crescente de pesquisadores em formação.

Bakos dividiu a história da disciplina de Egiptologia no Brasil em três etapas: a primeira seria em 1824, com a formação da coleção de Antiguidades egípcias por Dom Pedro I, o segundo momento

compreenderia o início do século XX, com o advento do período artístico da “*Art Nouveau*”, na arquitetura e escultura tanto do público como do privado, e por último, o terceiro momento, que se iniciaria com o advento de cursos de pós-graduação em História Antiga em algumas universidades brasileiras no fim da década de 70 (BAKOS, 1998).

O cenário atual da egiptologia brasileira permite propor duas grandes fases ao histórico da Egiptologia no Brasil: a primeira, inaugurada no contexto imperial com D. Pedro I e D. Pedro II; e a segunda, a partir da institucionalização da Egiptologia como disciplina em programas de pós-graduação (LEMOS, 2014, p.23).

Com relação a essa primeira etapa da egiptologia em solo brasileiro, destaca-se a Coleção Egípcia do Museu Nacional, catalogada inicialmente por Alberto Childe em 1919 e posteriormente estudadas por Kenneth Kitchens e Maria da Conceição Beltrão em 1988<sup>40</sup>. A preservação destas fontes e essa catalogação prepararam terreno para que, no segundo momento, outros pesquisadores, pudessem se debruçar sobre a coleção, como Margaret Bakos, Rennan Lemos, Antônio Brancaglioni Jr e Moacir Elias Santos. Vale ressaltar também a coleção particular de Eva Klabin Rapaport.

A partir de 1988, houve um *boom* de egiptologia acadêmica no Brasil, com o advento da Egiptologia em nível de pós-graduação *stricto sensu*, na Universidade Federal Fluminense (UFF). Para essa institucionalização da egiptologia, foi fundamental o trabalho dos professores Ciro Flamarion Cardoso e Vânia Leite Fróes, do Setor de História Antiga e Medieval, dentro do Programa de Pós-graduação em História (que existia desde 1971). Desde então, tem-se a possibilidade de pesquisas em Egiptologia, em nível de mestrados e doutorado, sob a orientação de Ciro Flamarion Cardoso. Na UFF, Haydée Oliveira foi autora da primeira dissertação de mestrado na área (1992). Na Universidade de São Paulo, Antonio Brancaglioni Jr. inicia seu mestrado em Antropologia Social sob a orientação de Haiganuch Sarian (livredocente em Arqueologia) com um projeto de Egiptologia. Em 1999, ele defende a primeira tese de doutorado em Egiptologia no Brasil (LEMOS, 2014, p.27-29).

Em 2006, foi criado o Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional, parte da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que sob a orientação do professor Brancaglioni, abriu portas para mais

---

<sup>40</sup> Ver CHILDE, Alberto. Museu Nacional do Rio de Janeiro (IV Secção). **Guia das Coleções de Arqueologia Clássica Conservadas no Rio de Janeiro**. Imprensa Nacional, 1919.



uma área para desenvolvimento de pesquisas. O núcleo de estudos egiptológicos acabou mais concentrado no eixo Rio de Janeiro-São Paulo, mas diversas outras instituições universitárias também produziram pesquisas em nível de mestrado e doutorado na área<sup>41</sup>.

Nesse contexto, houve um aumento de grupos de estudos de Antiguidade e que abarcam a Egiptologia, como o projeto Egiptomania no Brasil, que muito produziu durante seu funcionamento de 1995 a 2007 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Há grupos como o Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), fundado em 1998, e grupos consolidados mais recentemente, como o Grupo de Trabalho em História Antiga (GTHA) da Associação Nacional de História (ANPUH), criado em 2001 e posteriormente, o GT de História Antiga e Medieval da região Sul fundado em 2014.

Igualmente dentro desta temporalidade, surge o NEHMAAT – Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da Universidade Federal Fluminense (UFF), criado em 2010-2011 e iniciando a publicação da Revista Mundo Antigo já no ano seguinte de 2012, e o Grupo de Estudos Kemet (GEKEMET) – História e Arqueologia do Egito Antigo, que iniciou suas atividades em 2013 no Instituto de História da UFRJ.

Há a criação do primeiro laboratório no Brasil dedicado ao estudo da arqueologia do Egito antigo no Brasil, Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional, criado também em 2013, junto à primeira edição do SEMNA – Semana de Egiptologia do Museu Nacional. Além destes, vale ressaltar também: Grupo de Pesquisa Arqueologia Histórica do Núcleo de Estudos Estratégicos (NEE) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); o Laboratório do Antigo Oriente Próximo (LAOP) da Universidade de São Paulo (USP) e o grupo de pesquisas interinstitucional “Antiguidade e Modernidade:

---

<sup>41</sup> A exemplo dessas instituições: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Universidade Federal do Paraná, Universidade Federal do Sergipe, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho e Universidade Estadual de Campinas (LEMOS, 2014: 30). Para ter-se uma noção quantitativa, Glaydson J. da Silva fez um levantamento contemplando o número de formadores e dissertações e teses desenvolvidas em departamentos de História em 2011. Tabela disponível em SILVA, Glaydson José. Os avanços da História Antiga no Brasil. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História –ANPUH**. São Paulo, Julho de 2011, p.14.

usos do passado” entre a Universidade Federal do Paraná (UFPR) e a Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Os dados levantados através do Grupo de Trabalho em História Antiga da ANPUH, pelo especialista em História Antiga Dominique Vieira C. dos Santos, professor na Fundação Universidade Regional de Blumenau, são bem relevantes nesse sentido. Nas instituições de ensino superior públicas e brasileiras, ele identificou 120 especialistas em História Antiga<sup>42</sup>. A partir destes dados, foi possível esquematizar as informações para a montagem da tabela presente em anexo.

Vale ressaltar que o número de especialistas, já doutores ou em formação – que não aparecem na tabela – em estudos com a temática do Egito antigo e arqueologia egípcia no Brasil é bastante significativo, e vem crescendo. Basta observar as pesquisas em andamento dentro dos núcleos/grupos citados anteriormente.

Sobre a questão do Egito em contexto africano e sobre a própria Núbia, o interesse tem aumentado no Brasil, como demonstram a dissertação de mestrado de Fábio Frizzo (UFF) “A Baixa Núbia como Infra-Estrutura para Construção da Potência Hegemônica Egípcia na XVIIIª Dinastia (1550-1323 a.C.)”, defendida em 2010 e orientada por Ciro Flamarion Cardoso, e sua tese “Estado, Império e Exploração Econômica na XVIIIª Dinastia”, obtida em 2016, orientada por Andrea Paula Zingarelli. Nesse sentido, há também a pesquisa de dissertação em andamento de Fábio Amorim Vieira (UFRGS), “Os filhos da Núbia: Cultura e deslocamentos na África Antiga sob a XVIII dinastia egípcia (1550-1307 a.C.)”, orientado por José Rivair Macedo, e esta própria pesquisa de mestrado na UFSC.

### *2.3.1 Peculiaridades: racialização e etnogênese egípcia pela egiptologia brasileira*

Em termos de estudos de História Antiga em geral, Glaydson J. da Silva traz uma interessante reflexão. No Brasil e nos demais países vistos como periféricos no cenário historiográfico mundial da disciplina, acabou por desenvolver-se uma História Antiga que “se beneficia de um não comprometimento ou de um comprometimento menor com questões identitárias nacionais, que comumente afetaram a produção de

---

<sup>42</sup> O levantamento do GTHA da ANPUH leva em conta somente os docentes com vínculo profissional permanente nas instituições de ensino públicas, e não considerou neste cálculo os professores momentaneamente colaboradores, que não aparecem no quadro. Disponível em [www.gtantiga.com/estados.htm](http://www.gtantiga.com/estados.htm).

conhecimento nesse campo” (SILVA, 2011, p.9). Seria este o motivo pelo qual a egiptologia brasileira teria se esquivado das discussões em torno da racialização do Egito antigo?

Ciro Flamarion Cardoso comentou sobre o postulado de Diop, Obenga e o debate no exterior, mostrando que “[...] o desejo de apresentá-los como ‘brancos’, nos autores do século XIX e começos do século atual, cheirava a racismo, a nova teoria tem fortes conotações sentimentais e sobretudo políticas (pan-africanismo)” (CARDOSO, 1982, p.4). Sobre o colóquio no Cairo (1974), com o tema do povoamento do Egito, o egiptólogo afirmou que foi feito de “debates estéreis e dogmáticos, baseados em certos casos na distorção dos fatos disponíveis”.

Em sua opinião, “felizmente algumas vozes sensatas fizeram-se então ouvir. Mostrou-se ser absurdo querer estabelecer correlações automáticas entre grupos étnicos, línguas e sistemas culturais”, problematizando conceitos como “hamita” e “negroide”. Ao seu ver, foi muito positivamente que se lembrou que geograficamente, o Egito está na confluência da África e da Ásia, portanto, “nunca esteve isolado, sendo inaceitável pretender que sua população foi exclusiva ou predominantemente “branca”, tanto quanto “negra” já que tudo indica ter sido sempre muito mesclada, pelo menos desde o Neolítico” (CARDOSO, 1982, p.5).

Tal discussão parece não ter encontrado solo fértil (nem de críticas e nem com relação à tomada de um posicionamento, excetuando Cardoso) dentro da egiptologia e dos chamados estudos afro-asiáticos, pelo que revelam as revistas acadêmicas que trariam a possibilidade de inserção nessa querela. A Revista Afro-Ásia (criada em 1965 na Universidade Federal da Bahia – UFBA) não entrou no debate em edições da década de 70; em edições posteriores da década de 90, tem discussões sobre África e Brasil, mas mesmo as que tratam de temas como identidade, não trabalham o afrocentrismo tampouco o pan-africanismo no debate sobre o Egito Antigo. A exceção fica por conta de um artigo de Paulo Farias (2003). A Revista do Centro de Estudos Africanos da USP (1978) não apresentou nada de específico sobre estudos raciais em História Antiga dentro dessa temporalidade, mas publicou um grande número de artigos sobre negritude e identidade africana, e um deles sobre as contribuições de Fernando A. Mourão e sua opinião em relação à História da África da UNESCO. Artigos da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB – não acompanharam a discussão.

Na imprensa periódica ilustrada brasileira, a Revista Cruzeiro, em 1964, publicou um artigo sobre preconceito de cor, em que “comparam uma moça com a ‘Cleópatra’ do samba”, sendo esta a única referência encontrada nas revistas pesquisadas e relacionada a Egito antigo e racialização presente desde a década de 60<sup>43</sup>. Outras revistas poderiam ter acompanhado a polêmica na década de 70. Cabe lembrar que essa discussão ecoou de maneira muito forte nos Estados Unidos. Dentro da Egiptologia americana, continua-se ainda o debate até hoje, com leituras e críticas afrocentristas. Já no Brasil, a Egiptologia tem tangenciado a questão racial.

Na História Antiga Oriental e Ocidental (guardadas as críticas ao emprego de tais termos), historiadores brasileiros tem se debruçado sobre conceitos como identidades, diversidade, fronteiras, imagens, símbolos, representações, percepções, encontros, conflitos, presença, usos do passado, termos que acabam sendo indicativos de inovadoras preocupações epistemológicas (SILVA, 2011; FUNARI, SILVA, MARTINS, 2009). Dentro da Egiptologia, o “entre-lugares” da posição dos brasileiros tem seu ponto positivo e negativo, pois segundo Lemos:

[...] se de um lado temos certa liberdade teórica para propor coisas novas, de outro a falta de tradição egiptológica talvez nos torne inibidos ou inseguros para entrar nos debates mais amplos da área [...]. Os estudos sobre o Egito e a Núbia por aqui ainda são muito fechados no contexto nacional – e muitas vezes ainda, regional –, o que pode acabar nos fazendo perder a credibilidade que a avaliação por pares dá ao trabalho acadêmico. Para superar isso, propor nossas idéias à comunidade egiptológica e de fato nos posicionarmos nos debates que ocorrem, precisamos publicar em inglês nos periódicos tradicionais da área. Não tem como fugir disso, a egiptologia não é uma disciplina brasileira e se quisermos de fato nos inserir nela, ou pelo menos com ela dialogar, precisamos pensar também para fora (LEMOS, 2016).

Outra peculiaridade da Egiptologia no Brasil é como ela dialoga com a história do Egito contemporâneo. Evidentemente, a história do

---

<sup>43</sup> Acervo da revista disponível no em [www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro](http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro).

Egito islâmico aparece como um hiato. Cabe lembrar que o Egito foi a primeira região da África invadida pelos árabes, islamizada já no século VII, no contexto da primeira onda de expansão do Califado Omíada (EL FASI, 2010, p.69-112).

Aparentemente, há um limbo entre a espera da morte definitiva do Egito no ensino e sua ressurreição – para usar um termo egípcio. A primavera árabe em 2010 e os acontecimentos da Praça Tahir têm trazido o Egito para as discussões no mundo contemporâneo. Ele surge quase que repentinamente na História. Parece difícil ainda entender a relação do atual Egito árabe e do seu passado faraônico (SILVA, 2014, p.282).

E talvez esse mesmo limbo seja a brecha responsável por discursos, no Brasil, que almejam deslegitimar o ensino não apenas de História do Egito antigo, mas de História Antiga, no ensino básico e superior. Para isso, alega-se distância temporal, física, cultural, não tendo relação com a realidade brasileira. No sentido de desconstruir tais lógicas e críticas, é que se deve atentar para que o ensino e a pesquisa não contribuam para a “ideia de Egito antigo em que a dimensão temporal é associada à imutabilidade histórica” (SILVA, 2014, p.281). Isso em nada contribui para as novas questões colocadas na História, como os debates sobre identidade. Ao tangenciar o caráter islâmico do Egito em suas discussões, a egiptologia brasileira acabou contribuindo para a cristalização de um Egito restrito, no tempo faraônico, o que refletia (e ainda reflete) nos materiais didáticos até então.

Pensando em termos didáticos, pode-se ter a impressão, à primeira vista, de que a recente inclusão de História da África no currículo das escolas – relacionadas diretamente com a História do Egito – alteraria a percepção de um Egito antigo estático, congelado no tempo. Mas essa impressão é logo desfeita quando se constata que as percepções brasileiras, no ensino e na pesquisa, acabam por tangenciar a continuidade do processo histórico do Egito. Superando modelos obsoletos que ligam o Egito apenas a um de seus períodos antigos, é preciso trazer para o debate a construção histórica do Egito. Inserir-lo na “linha do tempo como o princípio da civilização, sendo apropriado por grandes impérios por sua importância estratégica e como elemento legitimador e fundador da história” (SILVA, 2014, p.283), problematizando o próprio conceito de civilização através dele.

Pode-se perceber esse exemplo dentro da própria fase imperial do Brasil, a partir das iniciativas de D. Pedro I e II, e abrir um leque de possibilidades para discussões. Trabalhar não a Antiguidade pela sua própria antiguidade, mas articular conceitos como memória, patrimônio e as reivindicações da História. Dialogar, por exemplo, com as recentes discussões sobre materialidade e a humanização dos vestígios do passado, trazidos pela arqueologia crítica no fim da década de 1950, com a Escola de Annápolis de Arqueologia Histórica<sup>44</sup>. Sem contar que o chamado “mundo árabe” tem relação direta com o Brasil, tanto se pensarmos na formação da língua – fato ignorado por muitos – como na formação do país, que recebeu imigrações do Líbano, Síria, Iraque, Turquia, Palestina e do próprio Egito, desde o início do XIX. Logo, quanto mais a historiografia e a Egiptologia conseguirem contribuir para desconstruir a imagem de um Egito estático e distante, menores serão as brechas das críticas anteriores<sup>45</sup>.

### 2.3.2 *O Egito negro e a história afro-brasileira*

No Brasil, há exemplos vivos e não somente sazonais (como as comemorações carnavalescas), da recepção do afrocentrismo kemético. Este, nasce intimamente ligado ao forjamento de identidades – e neste caso, de uma luta pela reformulação de uma identidade étnica-racial estigmatizada pela experiência colonial e pós-colonial. O solo brasileiro revelou-se fértil para um substrato de positivação de grupos sociais ainda hoje alvo de preconceitos e estigmatizados pela História colonial. Como principal estratégia, então, de positivação de um imaginário socialmente marginalizado, aparece a obsessão com o mito de origem, chamado por Bloch de “demônio das origens”: o passado empregado de forma tão ativa para explicar o presente justificando-o ou condenando-o (BLOCH, 2002, p.58).

A miscelânea entre África, negritude, diferentes ritmos musicais e festividades, no contexto social específico brasileiro como forma de

---

<sup>44</sup> Ramo da Arqueologia, inspirada na Escola de Frankfurt e que no ano de 1987 apontou diversas críticas à Arqueologia. Nomes como Marc Leone, Parker Potter e Paul Shackel propunham uma consciência, engajamento e compreensão da arqueologia como uma ação política, que considere a relação entre indivíduo e sociedade.

<sup>45</sup> Para mais informações, ver MOTT, M. L. Imigração árabe: um certo oriente no Brasil. In: **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro, 2000.

resistência e afirmação/construção de identidade, já foi percebida (GERMANO; BAKOS, 2004; DOUXAMI, 2000; RISÉRIO, 1981). Foi analisada do ponto de vista dos estudos egiptomaníacos e não foi negligenciada pela egiptologia brasileira. No entanto, a forma como o Egito é lembrado através de um movimento carnavalesco, a nível social e de memohistória, merece aqui uma breve análise. Afinal, não se trata de um exemplo que vem à tona somente em uma época festiva específica, o carnaval. Marcado por sincretismos, exageros, imaginação exacerbada e como válvula de escape em um “ritual utópico e de perpetuação de memórias coletivas”, o carnaval é sim uma “espécie de ritual de inversão” (GERMANO; BAKOS, 2004, p.103). Porém, busca-se ir além – pois as fontes assim o permitem – e não analisar este exemplo de egiptomania com foco nas festas/carnaval como espaço de utopias e liberdades, pois isso já foi feito.<sup>46</sup>

De que maneira ideias afrocentristas foram recebidas e moldadas no Brasil? Ao meu ver, essas manifestações, que a princípio estariam restritas temporalmente à essa época festiva de liberdades – de pensamento – não ficam presas somente a essa temporalidade. Elas estão a disputar espaços na sociedade brasileira, no cotidiano, entre uma memória que podemos afirmar que está em expansão<sup>47</sup>, e uma realidade material.

A banda brasileira Olodum é um exemplo riquíssimo em poder mostrar toda a complexidade da recepção do pensamento afrocentrista kemético no Brasil, por parte de segmentos engajados em resolver problemas que afligem esta sociedade. Fundado em 1987, o grupo lançou-se no mercado musical com o álbum de vinil intitulado Egito Madagascar, célebre pelo sucesso de sua principal faixa, “Faraó divindade do Egito”. A banda possuiu fama internacional, vinte e cinco CD’s e LP’s gravados, sendo a precursora do estilo chamado samba-reggae.<sup>48</sup>

Além da carreira musical, o Olodum pratica um trabalho social, o Cultura Percussiva do Olodum, instituição sem fins lucrativos fundada em 1979, cuja proposta, em suas próprias palavras, “agrega expressões

---

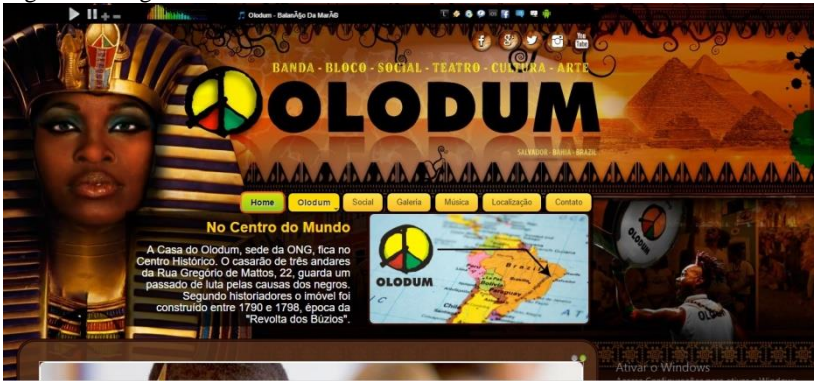
<sup>46</sup> Ver GERMANO, Iris G.; BAKOS, Margaret M. Festas, Carnavais e Egito antigo. In: BAKOS, Margaret (*Org.*). **Egiptomania: O Egito no Brasil**. São Paulo: Paris Editorial, 2004.

<sup>47</sup> Termo cunhado por Leroi-Gourhan ao analisar os processos que constituem a memória coletiva. Ver LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 6ª ed – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

<sup>48</sup> Site Oficial do Olodum, disponível em [www.olodum.com.br](http://www.olodum.com.br).

de vida e tradições, cultivando um senso de continuidade dos valores socioculturais africanos”, além de gerar “um sentimento de identidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural (...) e de grande importância para a construção e manutenção de sua identidade”<sup>49</sup>. Junto a um discurso que mostra claramente a preocupação com a questão identitária, há na página de entrada do site oficial da banda elementos que também retomam essa identidade, positivada através de elementos afrocêntricos, parecendo falar por si mesma:

Figura 1 – Página inicial do site oficial do Olodum.



Fonte: [www.olodum.com.br](http://www.olodum.com.br).

Se Diop não foi até a Bahia, a Bahia foi até Diop: nesta página inicial, além da chamativa imagem afrocêntrica kemética a ocupar 1/3 da tela, chamamos a atenção para o mapa, na parte central, apontando para o Nordeste, mais especificamente para a Bahia. Com o título de “No centro do mundo”, a proposta marca o etnocentrismo presente aqui. Sobre a questão da diversidade, tão comentada neste próprio site que traz todo o projeto da banda, vale ressaltar uma reflexão de Lévi-Strauss, na seguinte afirmação: “a diversidade das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.3).

A evocativa imagem afrocêntrica remete também à discussão de Stuart Hall. Ele salienta o contexto do pós-modernismo, de descentramento ou deslocamento de velhas hierarquias e de grandes narrativas, onde ocorre a fascinação pela diferença sexuais, étnicas e

<sup>49</sup> Idem.



culturais. Vive-se em ambientes que resultaram “de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades” (HALL, 2001, p.150). A cultura popular negra é, segundo o próprio Hall, “é um local de contestação estratégica. Mas ela nunca pode ser simplificada ou explicada nos termos das simples oposições binárias que são usualmente usadas para mapeá-las (2001, p.153).

O álbum “Egito Madagascar”, lançado em 1987, contém a canção “Faraó divindade do Egito”, um dos maiores sucessos da banda, que acabou por popularizar-se na voz da cantora Margareth Menezes. Porém, a banda não foi a primeira a incorporá-la, pois a mesma já havia sido gravada no mesmo ano pela Epic Records a pedido de Djalma Oliveira – responsável por lançar Menezes na carreira musical<sup>50</sup>. A música traz diversos arranjos de elementos, que fazem com que este exemplo de egiptomania seja imprescindível para entendermos como o afrocentrismo se configurou nessa conjuntura, a saber:

Deuses! Divindade infinita do universo  
 Predominante, esquema Mitológico  
 A ênfase do espírito original, Shu!  
 Formará no Éden um novo cósmico  
 A emersão, nem Osíris sabe como aconteceu  
 (...) A Ordem ou submissão do olho seu  
 Transformou-se na **verdadeira humanidade**  
 Epopeia do código de Geb  
 Eu falei Nut, e Nut gerou as estrelas  
 Osiris proclamou matrimônio com Isis  
 E o mau Seth irado o assassinou  
 E impera  
 Horus levando avante  
 A vingança do pai  
 Derrotando o império  
 Do mau Seth  
 Ao grito da vitória  
 Que nos satisfaz  
 Cadê?  
 Tutacamom  
 Hei Gize!

---

<sup>50</sup> Segunda Oliveira em entrevista, a música, escrita por Luciano Gomes, foi um marco para a música brasileira, principalmente baiana, constituindo-se num divisor de águas do carnaval. Disponível em MOURÃO, Herik. Entrevista com Djalma Oliveira do Chiclete - Podcast». (16 de junho de 2007). Consultado em 22 de junho de 2011.

Akhaenaton  
 (...) Eu falei Faraó!  
 É Faraó!  
 Eu clamo **Olodum Pelourinho**  
 (...) **Pelourinho, uma pequena comunidade**  
**Que porém Olodum uniu**  
**Em laço de confraternidade**  
**Despertai-vos para cultura Egípcia no Brasil**  
**Em vez de cabelos trançados**  
**Teremos turbantes de Tutacamom**  
**E as cabeças enchem-se de liberdade**  
**O povo negro pede igualdade**  
**Deixando de lado as separações**  
 Cadê?  
 Tutacamom  
 Hei Gize!  
 Akhaenaton (...).<sup>51</sup>

A letra usa os elementos da mitologia egípcia, desde a cosmogonia heliopolitana, até a contenda entre Hórus e Seth. Porém o que de fato é relevante dentro da proposta da pesquisa foi colocado em destaque na citação, apontando elementos afrocentristas desde a essência. Primeiro, o clamor pela chamada “verdadeira humanidade” que retoma o postulado da África como berço da “civilização”, desde o processo de hominização do ser humano, como defendido por Diop em *The african origin of civilization : myth or reality*.

Em seguida, há a resignificação que o Olodum dá ao Pelourinho, unindo os negros “em laços de confraternidade”, aludindo à questão da solidariedade racial, proposta colocada em pauta desde o Primeiro Congresso Pan-africano em 1900, e presente nas concepções de raça de Crummell e Du Bois, por exemplo.

Por último, mas não menos importante, o ápice da música, convocando os negros a despertar para a cultura egípcia no Brasil. Esse é um apelo por igualdade, em termos sociais, e um apelo contra o preconceito racial. Esse apelo passa exatamente por uma questão central: a formulação das primeiras diferenciações que marcavam a hierarquia social e racial, segundo as ideologias da época, colocadas no papel através do terrível estigma do paradigma hegeliano. Os povos se dividiriam em: os com História e os desprovidos de História. Cristalizou-se assim a ideia de uma África como continente desprovido

---

<sup>51</sup> Disponível em [www.youtube.com/watch?v=FtG8h2syIzA](http://www.youtube.com/watch?v=FtG8h2syIzA). Acesso em 3 de Junho de 2016.

de concepção de deus, de Estado e de objetividade. A História dos “negros” no Brasil não deve ser lembrada como se resumida à escravidão colonial, e é esse o peso da História que se tenta resgatar.

Este faraó viveu entre 1370 a 1352 A.E.C, e é um dos mais famosos faraós (hpje) de toda a história do Egito antigo, responsável pelo primeiro monoteísmo conhecido até hoje e causador de um período violento e de instabilidade, principalmente no período iconoclasta de sua Revolução Amarniana (JACQ, 1978). Há aqui uma situação inusitada: um clamor por igualdade, que em sua prática mnemótica guarda o paradoxo do documento de cultura e de barbárie: clamam o nome de uma figura história que teve papel central na opressão da religião vigente até então na época – politeísta – e que instaurou o monoteísmo, utilizando-se de violência. Concomitantemente, clamam pela igualdade, que coloca na pauta a luta contra o preconceito às religiosidades de matriz africana, que tem como seus principais elementos os Orixás, divindades que personificam forças da natureza.

Igualmente as palavras-chave foram destacadas no trecho. A questão da **ancestralidade** é muito presente neste e em outros discursos sobre a questão racial, inclusive no documento da educação analisado anteriormente. Esta ancestralidade tem no afrocentrismo kemético uma série de problemas, a saber: o alvo principal sendo o Egito antigo, faz com que toda a África tivesse uma relação de ancestralidade com o Egito, o que o colocaria no topo de uma suposta hierarquia civilizatória. O fato de negar a pluralidade do continente e não valorizar as relações, multilaterais, do contexto antigo, tanto comerciais, migratórias, como culturais, acaba colaborando com olhares e interpretações unidirecionais, de centro *versus* periferia.

Já os termos **consciência, cidadania e colaboração** com o país, revelam o patamar em que esta luta pela igualdade se encontra, pois o show foi gravado em 2006, três anos depois da aprovação da Lei 10.639, além das discussões sobre ações afirmativas e cotas raciais estarem em alta. O discurso da cantora vai simetricamente ao encontro dos debates étnicos raciais do contexto, contidos na legislação sobre o ensino de História da África e dos Afrodescendentes no Brasil, sobre a contribuição dos “negros” à sociedade, no Dia da Consciência Negra. Ou seja, o Egito antigo no Brasil, através do prisma do afrocentrismo kemético, é um Egito permeado por demandas sociais, por uma necessidade urgente de posituação da História dos “negros”. Vale ressaltar que essa concepção de História de África reduzida a uma História colonial, é ainda muito forte, dentro e fora dos currículos.

A questão da memória racializada do Egito negro no Brasil foi analisada através da egiptomania, encarregada de estudar as apropriações e criações emergentes de um imaginário coletivo ou individual referentes ao Egito antigo. Porém, o modo como o afrocentrismo kemético foi recebido e construído nessas fontes, mostra mais que uma apropriação, representação ou criação fruto de imaginário coletivo. Revela uma prática menemótica, responsável por uma memória que molda uma identidade cultural – que se transveste, no discurso e na essência, de racial. Assim como a memória de um Egito branqueado. Logo, o conceito de raça, biologicamente falido (CARDOSO, 2005, p.87), só existe em função da própria memória cultural. Nas palavras do próprio Assmann, “*objectivized culture has the structure of memory*” (ASSMANN, 1995, p.128), e por isso a interpretação das fontes é diferente da proposta pela egiptomania, relacionando memória, cultura e sociedade de forma dialética.

Outro exemplo bem peculiar, que mostra o entrelaçamento entre o tripé memória-cultura-sociedade, é a música “Akhenaton e Nefertiti”, também da banda Olodum. Além de mostrar uma maneira positivada de lembrar do reinado do faraó Akhenaton, em um dos shows, destacam-se os bailarinos vestidos respectivamente como o casal solar<sup>53</sup>. Além da dança e vestimentas, pode-se notar também o sincretismo, como destacado na última estrofe do trecho, a seguir:

Amenófis soberano  
 Rei Akhenaton  
 Foi um faraó da décima oitava dinastia  
 Que iniciou o culto de adoração ao sol  
 Fundando em Tebas a religião monoteísta  
 Adorável para Aton ele se permaneceu  
 Destruindo o clero de Amon para adorar um único deus  
 Construiu Akhetaton horizonte do disco solar  
 Dividindo opiniões entre os povos de lá  
 Egito ê, Akhenaton  
 Olodum navega o Nilo com os seguidores de Aton  
 Ê Karnak, ê Karnak  
 Cidade do templo de Amon-Rá  
 Ê Karnak, ê Karnak  
 Santuário de um povo milenar

---

<sup>53</sup> Disponível em [www.youtube.com/watch?v=L7o7KyO6yRw](http://www.youtube.com/watch?v=L7o7KyO6yRw). Acessado em 6 de Julho de 2016.

Nefertiti, Nefertiti, Nefertiti e Akhenaton  
 O Olodum vem apresentar o reino do casal solar  
 (...) **E o Amon-Rá Olodum**  
**Une cidade ao destino**  
**onde Aton e Olodumaré tem o mesmo sentido.**<sup>54</sup>

Olodumaré, na religião Yorubá e em religiosidades de matriz africana que se desenvolveram em solo americano, é a divindade superior associada aqui com Aton, divindade do disco solar, e que foi elevado como deus único, abolindo as demais divindades do panteão egípcio no reinado de Akhenaton<sup>55</sup>. Ao afirmar que “Aton e Olodumaré tem o mesmo sentido”, tenta-se fazer uma aproximação interessante que, mesmo a nível arquetípico, não foi explorada: o mais conhecido estudioso em assuntos mitológicos a nível mundial, Joseph Campbell, negligenciou essa possibilidade de análise criticada e posta em prática por Clyde W. Ford, que em suas pesquisas mitológicas relaciona a mitologia egípcia com as mitologias de outras sociedades africanas com base na teoria arquetípica de Jung<sup>56</sup>.

É interessante pensar que, tais práticas mnemônicas de lembrar o Egito afrocêntrico encontraram nos Estados Unidos fervorosos defensores e dedicados críticos. Entretanto, essa racialização do Egito faraônico foi abordada no Brasil de maneira bem menos polêmica, e desprovida do mesmo tom das discussões na sociedade estadunidense. A questão racial foi analisada pela egiptologia brasileira como exemplo de egiptomania. Nessa perspectiva, analisou-se o Egito afrocentrista kemético do Olodum como “uma prática de apropriação e transculturação que, pela sua participação na construção de um olhar ocidental sobre o Egito Antigo, merece a atenção dos historiadores” (BAKOS, 2009, p.271-272). Consequentemente, tangenciou-se o problema maior no sentido de trazer discussões identitárias do presente.

---

<sup>54</sup> Olodum. **Akhenaton e Nefertiti**. Idem.

<sup>55</sup> Ver PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

<sup>56</sup> Clyde W. Ford, fundador do Instituto de Mitologia Africana, em Washington, E.U.A, aplica a teoria arquetípica de Jung em suas análises, onde se debruça tanto em mitologias africanas antigas, como no imaginário acerca da diáspora africana. Em sua obra, critica Campbell por ter negligenciado mitologias africanas em seus estudos que iam desde os índios americanos, passando pelo Oriente, pelas mais famosas e clássicas civilizações como Grécia, Roma, até chegar na polinésia. Ver *O herói com rosto africano: mitos da África*. São Paulo: Selo Negro, 1999.

Isso porque, mais uma vez, a resistência – contra séculos de opressão, imperialismos, racismos – acaba por trair-se, ao que parece, no discurso do opressor; ou melhor, para nós mesmos não cairmos em dicotomias, no discurso de cultura *versus* barbárie, apropriando-se da História como uma forma de dominação. Neste caso, o Egito como documento e monumento de cultura traz em si mesmo e nas reivindicações atuais, as relações de poder, exploração e dominação, onde o afrocentrismo recebido no Brasil não consegue romper tampouco questionar o *continuum* da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005)<sup>57</sup>.

O afrocentrismo kemético no Brasil mostra que o Egito reivindicado aqui pertence à elite faraônica, à realeza divinizada, rica e farta, a confirmar que “a historia é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo de agora (*jetztzeit*)” (BENJAMIN, Tese IV, 1940)<sup>58</sup>. Por tal motivo, é um exercício complicado, porém necessário, refletir acerca de consciência histórica africana. Afirmações como a de Bwemba Bong, de que “ao adquirir (...) um orgulho suficiente, torna-se difícil manipular” (DIOP M; DIENG: 2014, p.25) são problemáticas. Neste caso, convido à reflexão: socialmente, até onde os orgulhos raciais nos trouxeram e que tipos de problemas geraram e ainda geram? Como a historiografia pode contribuir no debate, ao articular História e consciência histórica, com foco na agência dos sujeitos, sem deslegitimar lutas, sem cair em naturalizações e essencialismos?

Esta leitura do afrocentrismo à brasileira é uma maneira de “digerir” o passado, através de lutas do presente. Essa tarefa convida a uma reflexão: quais as implicações de termos uma História – do Egito ou de qualquer outro tema – pautada exclusivamente em lutas políticas e sociais? Penso que é neste ponto que entra a pertinência das análises históricas, cuja responsabilidade é articular o trabalho da memória com as demandas sociais

---

<sup>57</sup> Nas definições de Aníbal Quijano, é um conceito, ao analisar a história da América Latina de 500 anos até os tempos em que temos o processo de globalização, que dá conta de relacionar os elementos fundamentais em que se baseia a matriz de dominação: a classificação social da idéia de raça. Esta colonialidade do poder seria um dos tripés da atual configuração de poder mundial, articulada com o capitalismo, com o Estado-Nação e com o eurocentrismo (QUIJANO, 2005).

<sup>58</sup> Nesta Tese, Benjamin chega a exemplificar a questão, com o significado da antiga Roma para Robespierre como um passado repleto de tempo-de-agora, “passado que ele fazia explodir do contínuo da história”. BENJAMIN apud LOWY, 2005, p.119).

### 3. A (DES)AFRICANIZAÇÃO DO EGITO: NOVAS TENDÊNCIAS

Este capítulo é dedicado a fazer um balanço, mostrando o estado de arte dos debates sobre a africanidade e da desafricanização do Egito antigo. Como será perceptível, a querela continua girando em torno da racialização. Dentro do Afrocentrismo Kemético, há os defensores mais engajados politicamente, que em seus trabalhos se diferenciam das abordagens de Ashton ou Robert Bauval, por exemplo. Não se trataria, então, de escrever uma História que rompesse com o eurocentrismo, mas de um afrocentrismo. E como será possível perceber ao longo da pesquisa, o Egito afrocentrista é um Egito das permanências, quase imutável no tempo, que a partir de suas reivindicações racializadas e racializantes, que ignoram o Estado-nação egípcio do pós-guerra.


#### 3.1 O EGITO ANTIGO NA MIRA DO AFROCENTRISMO

O afrocentrismo focado no Egito Antigo será tratado e criticado aqui. Contudo, vale ressaltar aqui uma observação feita por Obenga, antes de entrar nas críticas pontuais.

(...) O paradigma hegeliano de leitura da história da humanidade continua em vigor, não foi posto em causa, até agora, pelo Ocidente (...) a Europa jamais criticou o seu eurocentrismo, o seu furor hegemônico cultural, a sua visão histórica (...)" (OBENGA, 2013, p.46).

Retornando um pouco para a discussão das teses Sobre a História de Benjamin, salientamos que as fontes de barbárie do Egito acabam revelando o tão temido narcisismo epistemológico do presente. Isso é perceptível dentro do afrocentrismo kemético discutido pelos afrocentristas, e dentro da egiptologia brasileira com relação à egiptomania. As fontes que propõem a lembrança do passado egípcio através do prisma kemético acabam, indiretamente, por fortalecer as certezas da cultura dominante. O que parecem à primeira vista ser apenas expressões de liberdade, igualdade, e resgate de uma memória coletiva estigmatizada – através do “outro” pela escravidão colonial –

revela mais um *continuum* do que rupturas, através do materialismo histórico.

O afrocentrismo Kemético, centrado no Egito antigo, é baseado em um dos postulados de Diop. Em sua análise, Diop mostra que o termo *kemet* ou *kemit*, transcrições da palavra egípcia *kmt* – proveniente do adjetivo  = km = preto, significaria rigorosamente “ ‘negros’, ou, pelo menos, ‘homens pretos’”, sendo um “termo coletivo que descrevia, portanto, o conjunto do povo do Egito faraônico como um povo negro” (DIOP, 2011, p.22). Tal postulado rendeu inúmeras discussões entre os egiptólogos em nível internacional, como bem explica Farias:

Os egiptólogos geralmente traduzem essa palavra como “O Negro” ou “A Terra Negra”, e a interpretam como representação do contraste estabelecido entre as terras fertilizadas pelo sedimento escuro trazido pelo Nilo e a *Dšrt*, “A Terra Vermelha”, isto é, “O Deserto” (FARIAS, 2003, p.329-330).<sup>59</sup>

A discussão desse postulado diopiano veio a ter em Théophile Obenga, como visto adiante, um de seus maiores defensores. Outro pilar do afrocentrismo kemético são esses relatos de viagens ou referências ao Egito no mundo grego que estão na pauta da discussão kemética. Por exemplo, muito se discute se Platão de fato haveria estudado no Egito – Obenga é um dos defensores de que sim, segundo relatos escritos de Diodoro da Sicília e Cícero (DIOP; DIENG, 2014, p.197) –.<sup>60</sup> Discussões à parte, o Egito antigo através de olhares gregos acabaram

---

<sup>59</sup> Farias retirou essas traduções, que são as mais aceitas no campo da egiptologia internacional, expostas nas obras do clássico de Alan Gardiner, **Egyptian Grammar**, 3ª ed., reimpresso em 1966, Londres, Oxford, University Press, 1957, p. 57, 470, 488, 498, 597, 603, 607, 622; e em Raymond O. Faulkner, **A Concise Dictionary of Middle Egyptian**, Oxford, Oxford University Press, 1962, p.286, 316, ambos ingleses.

<sup>60</sup> Obenga, em seu artigo “O Egito na obra de Platão” se baseia nos seguintes argumentos: em **Gorgias**, encontra-se o preço da viagem de Atenas para o Egito, que é de dois dracmas, no mito de Toth em suas obras **Fedra** e **Filebo**, o caráter sagrado da música egípcia na **Leis** e a descrição do ensino da Matemática, na mesma, além da observação de que Platão egipcianizou as palavras ao invés de as gregizar (DIOP; DIENG, 2014, p.200-201).



por pautar em peso a historiografia dos chamados tempos modernos. Isso tanto em relação ao exotismo como em relação à legitimidade ao usar uma fonte antiga.

De modo geral, o Egito é evocado em doze dos vinte e oito *Diálogos* de Platão, bem como em *Gorgias*, *Menexeno*, *Fédon*, *República*, *Fedra*, *Política*, *Timeu*, *Crítón* entre outras. Aristófanes (cerca de 445-386 AEC) parodiou algumas descrições de Heródoto acerca do Egito na comédia *Os Pássaros*. A obra *Busíris*, de Isócrates (436-338 AEC), onde louva o Egito, colocado no lugar mais belo do universo” (DIOP; DIENG, 2014, p.200-201). O Egito foi o foco de Plutarco, que por volta do ano 100, foi o responsável por difundir a versão mais conhecida do mito de Ísis e Osíris em *De Iside et Osiride*.

Outras fontes, igualmente narrativas gregas sobre o Egito, são mais problemáticas no sentido de que acabaram sendo utilizadas, em outro contexto, como fundamento na querela racial sobre os egípcios. São elas as narrativas de Diodoro da Sicília (90-30 AEC) e de Heródoto (século V AEC), textos “de conteúdo ambivalente, (...) que mistura o maravilhoso com o banal. (...) a objetividade e a imparcialidade (...)” (M’BOKOLO, 2009, p.53).

*Histórias* de Heródoto é sem dúvida o mais discutido destes textos. Em sua reflexão historiográfica sobre a representação de si e do Outro em Heródoto, Hartog mostrou como foi construída a oposição entre os gregos e os nômades citas, o extremo do inverso da concepção de homem grego, pois segundo ele, “o espaço cita é um espaço da alteridade” (HARTOG, 2014, p.98). E o espaço egípcio, como mostra Hartog, se construiu igualmente nessa lógica de alteridade, discussão fundamental quando se percebe os usos de tais fontes antigas.

Para que se perceba a complexidade que traz uma fonte como *Histórias*, eis a proposta de Hartog. Ao afirmar que “os egípcios e os citas (...) formam uma espécie de casal” (HARTOG apud M’BOKOLO, 2009, p.55), Hartog mostra que “o ponto simétrico da Cítia, no sul, é a Líbia e, mais precisamente, o Egito”, onde se constroem relações por simetria. Elas começam na geografia, através dos rios Isdro e Nilo, “o Isdro é, no norte, o que o Egito é no sul”. Através desse princípio da assimetria, o narrador pensa Egito e Cítia através de si e da inversão (HARTOG, 2014, p.55-56).

M’Bokolo analisa o célebre trecho de Heródoto – que mais tarde será utilizada pelos afrocentristas keméticos –, com relação às características físicas dos egípcios:

Manifestamente, (...) os colquidianos são de origem egípcia. O que digo era a minha opinião pessoal antes de a ter ouvido ser exprimida por outros; quando me interessei seriamente por esta questão, interroguei homens dos dois povos; e achei que os colquidianos possuíam mais lembranças dos egípcios do que os egípcios dos colquidianos; mas os egípcios disseram-me que em sua opinião os colquidianos descendiam dos soldados de Sesóstris. Eu próprio o tinha conjeturado, levando em conta estes indícios: primeiro porque tinham a pele negra e os cabelos crespos (o que para dizer a verdade não prova nada pois há ainda outros povos nesta situação); em seguida, e com mais autoridade, pela razão de que, entre todos os homens, só os colquidianos, os egípcios e os etíopes praticam a circuncisão desde a sua origem (...) (Heródoto, Histórias, II, 104 apud M'BOKOLO, 2009, p.55).

Ele atenta para o fato de que, segundo Froidefond, se concedia “menos importância ao físico, aparentemente ligado ao clima, do que aos usos e costumes” e que geralmente “os etnógrafos ionianos [jônicos] (...) distinguem os grupos humanos mais pela ‘cultura’ e por todas as características físicas ou morais que fazem nascer no homem o seu meio do que pela raça e pela hereditariedade” (M'BOKOLO, 2009, p.55).

Diodoro de Sicília, no relato de sua viagem entre os anos 60-56 AEC, deixou observações interessantes:

os etíopes afirmam que os egípcios são colonos oriundos do seu grupo e que esta colônia foi orientada por Osíris. Por isso, de qualquer maneira, dizem eles, o Egito atual era um mar e não uma terra quando da constituição original do universo, mas, mais tarde, o Nilo, carregando durante as suas cheias o enxurro proveniente da Etiópia, acumulou progressivamente aluviões. (...) No que se refere aos costumes dos egípcios, pretendem eles que são na maior parte etíopes (...). Por exemplo, a crença de que os reis são deuses, o extremo cuidado consagrado aos ritos funerários e muitas outras coisas práticas deste gênero são, ao que eles dizem, usos etíopes, tal

como as formas das estátuas e os tipos de escrita são etíopes (...). Mais ainda, os colégios dos sacerdotes possuem, com pouca diferença, a mesma organização entre os dois povos: são feitas purificações por todos quantos estão carregados dos cultos dos deuses, estão barbeados da mesma maneira, e usam o mesmo vestiário e o tipo de cetro em forma de charrua, que possuem também os reis (...) (DIODORO DE SICÍLIA, *Bibliothèque historique*, Livre III, 2-7 apud M'BOKOLO, 2009, p.56)<sup>61</sup>.

Sobre esta fonte, M'Bokolo afirma que é a “história, antropologia social e cultural, mais do que a física, que determinam a ligação da civilização egípcia com o mundo negro-africano”. Mas como será visto em outro capítulo, a racialização nos moldes do século XIX, é que será a responsável por fazer a ligação entre Egito e Áfricas, em dado momento da historiografia africana.

### 3.1.1 O Egito negro de Théophile Obenga

Discípulo e amigo de Cheikh Anta Diop, o congolês Théophile Obenga destaca-se entre os grandes intelectuais africanos contemporâneos. Aderindo à causa afrocêntrica ao entrar em contato com a literatura de Diop na década de 1960, Obenga também se fez presente no célebre Colóquio do Cairo de 1974. Egíptólogo, filósofo e linguista, configura-se atualmente entre os maiores defensores do Afrocentrismo Kemético, junto a Molefi K. Asante, entre outros. Encabeça a Escola Africana de Egíptologia, junto a Aboubacry Moussa Lam e Babacar Sall (DIOP; DIENG, 2014, p.108), estando sempre à frente nas querelas e debates entre a mesma e as abordagens europeias – principalmente francesa –.

Pode-se dizer que Obenga é o principal difusor e continuador das teses de Cheikh Anta Diop. Entre os principais pressupostos defendidos pelos estudos de Obenga, figuram a questão da negritude dos antigos egípcios, a contribuição do Egito para a civilização Ocidental e a questão da filosofia grega que teria sido trazida diretamente do Egito. Desta forma, Platão estudara no Egito – ampliando a concepção colocada por James em *Stolen Legacy* –, que é tido como berço da

---

<sup>61</sup> Vale ressaltar que a chamada Etiópia para os antigos gregos é o atual Sudão (DIOP; DIENG, 2014, p.175).

escrita e das ciências, servindo como modelo de organização artística, intelectual e pedagógica (DIOP; DIENG, 2014, p.204-210).

Para Obenga, os antigos egípcios não somente eram negros, como assumiram sua negritude, conforme mostra ao criticar veementemente a interpretação do conservador do Louvre, Marc Etienne. Segundo ele, Etienne enganou-se ao ignorar a existência de sinônimos e homônimos em egípcio – a expressão “*km*” (adjetivo “negro”) e “*km*” (“completar”, “estar completo”), sendo este um conceito abstrato (OBENGA, 2013, p.42).<sup>62</sup> Independente do que de fato os escribas antigos quiseram expressar através dessas expressões, uma coisa é certa: mesmo se a palavra “*km*” for interpretada como “negro” para designar egípcios como homens de pele escura, essa concepção descritiva não se concebia em termos raciais de uma negritude como a construída na modernidade.

Vale ressaltar que essa chamada “consciência negra” no contexto faraônico encontraria, segundo Obenga, respaldo em fontes da época, como em Heródoto, sempre citado pelos afrocentristas keméticos. Em escritos do “pai da História”, pode-se ler que “(...) os colquídios são de raça egípcia (...) muitos egípcios me disseram que, em sua opinião, os colquídios eram descendentes dos soldados de Sesóstris. (...) Em primeiro lugar, eles tem pele negra e cabelo crespo (...)”. E em outro trecho, ele afirma detalhadamente que “os egípcios tem a pele negra (*melanchroes eisi*) e os cabelos em carapinha (*kai oulotriches*)” (HERÓDOTO, Livro II,104 apud OBENGA, 2013, p.40).

Tal tipo de argumentação, passível da crítica anterior, não compreende a diferença entre uma descrição física e uma descrição racializada com base em um conceito cristalizado no século XIX. Por fim, o ponto em que a crítica de Obenga e de Torneux se encontra é com relação à tese camítica, ambos pensam que há uma ideologia racista embasando tal tese (OBENGA, 2013, p.19).

Quais as implicações de uma evocação conceitual, que se sabe ser histórica e socialmente construída e datada, utilizada em estudos da

---

<sup>62</sup> Sobre esta colocação de Obenga, Farias ressalta uma interessante observação, pois Obenga “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” (FARIAS, 2003, p.331). A defesa acirrada do postulado de Diop por Obenga ignora ainda que existem “analogias muito possíveis com nomes como *Sawad* (“Negrura”), que árabes aplicam, em seus próprios países, a terras cultivadas” (LANE, 1984, p.1462 apud FARIAS, 2003, p.330).

Antiguidade? Obenga não é anacrônico em sua afirmação, pelo fato de que ele próprio afirma: “nossos objetivos são científicos e políticos”. Isso daria a legitimação para se conceber um uso político do passado em lugar de um anacronismo, pois o uso político permitiria tal interpretação racializada. Ao encontro disso, acusa alguns intelectuais – como Jean Copans e outros “africanistas eurocentristas” segundo ele – de “transformar os objetivos científicos, políticos, claramente assumidos em objetivos ideológicos” (OBENGA, 2013, p.52). O que pensar sobre as consequências, a curta e longa duração, de uma história pautada em objetivos políticos explícitos?

Através da crítica de diversos estudiosos que se debruçaram sobre o tema do afrocentrismo kemético, é possível perceber suas críticas e sutis armadilhas, que acabam levando a não questionar a colonialidade do poder e do saber desde suas raízes. O que torna tais críticas tão pertinentes é também o fato de serem construídas, muitas vezes, a partir de dentro de África, e a partir de realidades reflexo das relações coloniais.

### 3.2 ALGUMAS CRÍTICAS AO AFROCENTRISMO

Kwame Appiah, filósofo de Gana (com parte da família inglesa), se coloca contra o afrocentrismo kemético por conter, em suas próprias palavras, “os elementos essenciais do racialismo romântico de Crummel, Blyden e Du Bois”. Isso além de deixar “bem explícitas as ligações entre as afirmações referentes à filosofia egípcia e os projetos do nacionalismo pan-africano (APPIAH, 1997, p.147). Essa suposta *négritude* é responsável pelo vínculo para o orgulho racial. Em que medida a situação egípcia do passado faraônico é relevante aos africanos contemporâneos? Os egípcios antigos seriam, hoje, importantes porque os originadores das dinastias faraônicas seriam negros? Eis as indagações de Appiah para os “egipcianistas” (APPIAH, 1997, p.147-148).

Abarcando diversos pressupostos do Afrocentrismo, uma obra destaca-se, reunindo ensaios críticos de estudiosos acerca do debate, ou melhor, dos debates afrocêntricos. Isso porque não se deve olvidar de que o Afrocentrismo não é um rótulo monolítico. É, antes de tudo, um movimento intelectual que abrange diversas áreas, e mesmo dentro

dessas áreas, há divergências. Nem todo afrocentrista é obrigatoriamente afrocentrista kemético, por exemplo<sup>63</sup>.

A obra intitula-se *Afrocentrismes: L'Histoire des Africains entre Egypte et Amérique* (2000). As críticas contidas no estudo provocativo traçam um histórico bem completo acerca do Afrocentrismo, contemplando intelectuais de diferentes nacionalidades. *Afrocentrismes* é mais um testemunho do quanto o tema específico do Afrocentrismo Kemético ainda é delicado e incendiário.<sup>64</sup> Sob a organização de Fauvelle-Aymar, Chrétien e Perrot, os ensaios culminaram na escrita de uma réplica por parte de Teóphile Obenga, na obra *O sentido da luta contra o Africanismo Eurocentrista* (2001), onde nenhum dos ensaístas de *Afrocentrismes* foi poupado. Jean Copans (que dirige a obra) “e sua turma”, nas palavras do próprio Obenga, seriam “africanistas eurocentristas e racistas” (OBENGA, 2013, p.11).

Antes de entrar nos debates propriamente, vale ressaltar que, grande parte das críticas, tanto americanas como francesas, acabam indo ao encontro da VII tese de Benjamin:

Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus

---

<sup>63</sup> Os autores presentes nos ensaios da obra **Afrocentrismes** foram analisadas junto a outras por Farias e por Moses, respectivamente em Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 29/30, p. 317-343, 2003; e em **Afrotopia: The Roots of African American Popular History**. Cambridge University Press: 1998.

<sup>64</sup> Obenga afirma, já no início de sua réplica, que irá usar um tom não habitual para responder aos ataques violentos exprimidos pelos autores de *Afrocentrismes* (OBENGA, 2013, p.11).

contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 1940, Tese VII).

É interessante perceber que as críticas que apontam esse caminho já haviam sido colocadas anteriormente, em sua essência, no contexto da própria descolonização, por Frantz Fanon, nascido na Martinica e um dos fundadores do chamado pensamento pós-colonial. Inserido na luta de libertação da Argélia, Fanon analisa a nível psicológico o trauma da colonização, onde, em suas reflexões, afirma que “o que é frequentemente chamado de alma negra é um artefato do homem branco” (FANON, 2008, p.16). Exatamente ao encontro das reflexões de Walker, Fanon já adiantava em *Peau noire, masques blancs* (1952):

Estou convencido de que há grande interesse em entrar em contato com uma literatura ou uma arquitetura negras do século III a.C.. Ficaríamos muito felizes em saber que existe uma correspondência entre tal filósofo preto e Platão. Mas não vemos, absolutamente, em que este fato poderia mudar a situação dos meninos de oito anos que trabalham nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe (FANON, 2008, p.190).

No debate, o consenso é o de que o Vale do Nilo é dádiva e eixo privilegiado naturalmente: passagem material e imaterial entre a África mediterrânica e as sociedades do sul. Não se tem ainda muitas informações acerca da antiguidade dessas relações, tampouco de seu alcance. É unânime a afirmativa de que o rio é um fator de extrema importância e protagonismo nesse sentido, variando então as opiniões sobre o grau desses trânsitos em suas águas. Fluíam ali pessoas, matérias-primas, objetos manufaturados e ideias. Sabe-se que “as relações entre o Egito antigo e a África Negra foram e continuam a ser um importante tema de debate”, principalmente entre as escolas de

egiptologia tradicionais e a de Dakar (DIOP; DIENG, p.143), e por tal razão, tratar dessa história antiga é tratar de discussões atuais.

A escola de Dakar defende a ideia de uma unidade racial entre o Egito e a chamada África Negra. Através de investigações levadas a cabo por egiptólogos negro-africanos, eles confirmam a existência dessa unidade, cujo berço mais fecundo seria o Egito antigo. “Este berço foi deslocado apenas com o enfraquecimento e com a queda do poder faraônico, dando origem assim às vagas migratórias em direção ao interior do continente” (DIOP; DIENG, 2014, p.143).

Segundo Aboubacry Moussa Lam, as relações entre antigos egípcios e negro-africanos “deixam emergir uma profunda unidade cultural que se forjou e fortificou no Vale do Nilo, tal como Cheikh Anta Diop sempre sustentou”. Ele igualmente aponta diferentes relações entre as diversas sociedades africanas na Antiguidade:

(...) os Fula situam de fato seu país mítico, anteriormente à dispersão do Vale do Nilo, entre Habasi e Misra e as sementes do nenúfar dos antepassados viriam igualmente do Egito. Segundo Félix Dubois, os Songhais afirmam provir do Egito. Quanto aos Mandigas, estes situam a origem do seu sistema judiciário no Egito. Para os Soninquê, o Egito é igualmente o país de origem dos fundadores do Uagadu; é o que demonstram claramente as tradições de Yerere (...) (DIOP; DIENG, 2014, p.156).

Os intelectuais da Escola de Dakar encontram nos intelectuais franceses e americanos uma barreira, um empecilho, pois o diálogo é complicado. Os debates travados nessa arena são incendiários, muitas vezes regados a ironias, agressões culturais, injúrias e descréditos por parte de quem faz a crítica. Para facilitar a compreensão do debate, os intelectuais foram aqui agrupados a partir da crítica francesa e da crítica americana.

### 3.2.1 A crítica francesa (*Henry Tourniaux et al*)

Logo em seu início, os organizadores de Afrocentrismes escreveram acerca de um ponto muito positivo como consequência da difusão do Afrocentrismo. Segundo Ann Macy Roth “o movimento afrocentrista permite estender a novas plateias o interesse pela egiptologia, e ampliar o recrutamento de estudantes talentosos para este



campo de estudos” (FARIAS, 2001, p.324). O elogio começa e acaba neste ponto.

Nas palavras do próprio Obenga, Cheikh Anta Diop foi atacado e marginalizado na obra *Afrocentrismes* – e de fato, Fauvelle-Aymar dedica todo um capítulo para refutar as ideias de Diop –. Além disso, as críticas contidas nos ensaios trabalhariam contra um movimento que ele chama de “planetário de consciência africana”, representada então pelo Pan-africanismo, pela Unidade Africana e Renascença Africana (2013, p.11-14).

Com relação à proposta de análise dos idiomas de Obenga, Jean-Pierre Chrétien critica-o, afirmando que ele “transfere para a África ideias europeias ultrapassadas a respeito da expansão indo-européia” (FARIAS, 2003, p.326). A historiadora especialista em antropologia física, Agnès Lainé, contribuiu com o ensaio “*Éve africaine? De l’origine des races au racisme de l’origine*” consiste, segundo Farias, em “uma resenha das informações correntes sobre a origem do *Homo sapiens*, como uma discussão histórica das sucessivas idéias sobre essa origem” (2003, p.326). Obenga critica tanto o título do ensaio como o conteúdo, especulando sobre o porquê de não haver diálogo com outros profissionais da área da paleontologia humana (2013, p.23).

Diferente é a proposta do ensaio de Béatrix Midant-Reynes no ensaio “*L’Égypte pré-dynastique: terre de métissages*”. Nele, examina evidências da cultura material e da antropologia física, para poder estudar quais seriam as relações endógenas (dentro do continente) e exógenas do Egito. Pela crítica de Obenga, o conceito de “mestiçagem” utilizado por Midant-Reynes seria ambíguo, em um “discurso enrolado”, ao que questiona “mestiçagem de quê com quê? ‘Raças’? Quais?” (OBENGA, 2013, p.25; FARIAS, 2003, p.326).

Segundo ela, antropologia, iconografia e onomástica revelam que o período Pré-dinástico, pertenceu a um tipo norte-africano semelhante ao berbere mas que variava segundo a latitude. Os do norte seriam mais mediterrânicos enquanto os da fronteira meridional apresentariam a pele mais escura. Logo, não se poderia afirmar que existiu um único fenótipo egípcio na antiguidade pré-dinástica. Midant-Reynes acredita que “*la vallée du Nil apparaît donc comme un lieu de confluence, où s’est formé, très tôt, un peuple original, métisse*” (MIDANT-REYNES apud FAUVELLE-AYMAR et al, 2000).

A tão polêmica questão das interpretações das cores presentes nas representações egípcias de figuras humanas e divinas antigas não foi negligenciada pelo debate francês. Marc Étienne faz um balanço crítico dessas interpretações, chegando à conclusão de que as cores eram em

grande parte simbólicas, e não naturalísticas (FARIAS, 2003, p.326). Como exemplo desta hipótese, evoca-se a figura de Osíris, divindade ligada diretamente à cosmovisão de morte-renascimento, dos ciclos das sementes e plantas, ligado desta forma à terra. Em função disso, Osíris é muitas vezes representado na iconografia egípcia com a pele da cor verde ou preta.

Outra polêmica envolvendo Étienne é a relacionada à questão geográfica. Segundo ele, “o egipto depende de igual maneira do mundo semítico, devido à sua posição geográfica e estratégica” (ÉTIENNE, p.211 apud OBENGA, 2013, p.40). Ao que Obenga responde em sua réplica: “como é que o Egipto, situado em África, pode depender, ‘devido à sua posição geográfica,’ do mundo semítico, que se encontra localizado fora do continente africano, no Próximo Oriente e na Mesopotâmia?”. E termina a crítica por trazer um questionamento muito pertinente nos debates sobre Antiguidade e identidade: “por que é que Creta, vizinha do Egipto, não depende, ‘devido à sua posição estratégica’, do mundo semítico?” (OBENGA, 2013,p.40).

Outra observação, desta vez por parte da linguística, é a elaborada por Henry Tourneux, que critica todo o trabalho linguístico de Obenga, sendo posteriormente chamado por ele de “africanista fanfarrão” (2013, p.23). Tourneux defende uma proximidade entre a língua egípcia e o semita, afirmando que Obenga esconderia do leitor diversas provas muito conhecidas entre os comparativistas, como a palavra egípcia “*mt*”, “*mwt*” (morrer) e o semita “*mwt*” (TOURNEUX apud FAUVELLE-AYMAR et al, p.94).

Outra crítica de Tourneux se refere ao trabalho, elaborado por Diop e sua escola, de comparação entre a língua egípcia e o Wolof. O linguista especializado em Fula, Tourneux, afirma que muitas das palavras da lista emprestadas de línguas não relacionadas (como o árabe moderno). Reconhece também que as semelhanças alegadas seriam exageradas (TOURNEUX apud FAUVELLE-AYMAR et al, 2000, p.80-88). Por sua vez, Obenga diz que Tourneux possui fragilidade em sua argumentação e que mente (OBENGA, 2013, p.19, 21.).

### 3.2.2 A crítica americana (Bernard Ortiz de Montellano et al)

O primeiro intelectual o qual me deterei aqui é Bernard Ortiz de Montellano. O antropólogo mexicano critica, em seu capítulo de *Afrocentrismes*, a ideia afrocêntrica argumentada por alguns de que teriam existido contatos pré-colombianos entre o continente africano e a América. Sua maior crítica foca-se nas famosas “cabeças olmecas”,

esculturas feitas por uma sociedade mesoamericana, que floresceu na região do centro-sul do atual México.<sup>65</sup> Estas são reivindicadas como sendo representações realistas de grupos “negros”, afirmação refutada pelo autor.

No entanto, penso que a maior contribuição de Montellano para este debate se encontra em outros artigos seus, onde analisa os impactos na educação com relação às escolas de ensino afrocêntrico nos EUA e a questão racial dentro das ciências como pseudociência (MONTELLANO, 1991-1992; 1993; 1996). O Distrito Escolar de Oregon, EUA, publicara em 1987 o *African-American Baseline Essays*. O documento foi criado para guiar o ensino nas escolas das cidades do Distrito, com enfoque afrocêntrico. Este documento, segundo Montellano, introduz o multiculturalismo nas escolas, e ensina uma mitologia de criação afrocêntrica. Em suas palavras, “*the Science Baseline Essay claims that ancient Egyptians were black, and that they made many extraordinary scientific discoveries*” (1991-1992, p.2). Além disso, o documento afirma também que o sucesso da civilização egípcia teria se dado graças à adoção da religião em seu “paradigma científico” (MONTELLANO, 1993, p.33).

Esta é uma implicação complicada, pois advém de uma concepção incorporada ao discurso Afrocentrista (no caso da educação afrocêntrica nos EUA), que é a teoria da melanina como ciência. Esta tese, ensinada em algumas escolas estadunidenses, afirma que, cientificamente, a quantidade de melanina presente em células da pele e do cérebro humano teriam relação direta com a inteligência. Mais escandalosamente, relação direta com poderes físicos e paranormais. Por conseguinte, a civilização egípcia antiga teria conseguido tanto destaque científico, arquitetônico, pela presença de melanina de seus habitantes. Este absurdo é esmiuçado na refutação de Montellano, que comprova os porquês de combater tal tese.

Esta pseudociência ignora que a neuromelanina – melanina presente no cérebro – e seus níveis de concentração não tem relação com a cor da pele dos indivíduos (MONTELLANO, 1993, p.33). Ademais, os cientistas melanicistas pregam que a tese da melanina é justamente

---

<sup>65</sup> Sobre o debate específico com relação à possível presença de negros africanos entre a civilização mesoamericana Olmeca, os intelectuais afrocentristas não são os únicos a apoiar tal tese. Alfonso Zenil Medelin, Gonzalo Aguirre Beltran, Carlo T.E. Gay, poderiam ser intitulados de “afrocentristas” segundo Obenga, por defenderem a origem africana dos Olmecas (FARIAS, 2003; OBENGA, 2013, p.48-49).

escondida e camuflada pela ciência oficial, fazendo parte de toda uma “conspiração para destruir os homens negros” (MONTELLANO, 1993, p.34).

Em sua crítica, Montellano faz um balanço geral com relação às evidências arqueológicas dos crânios analisados por diferentes especialistas, afirmando que há no delta do Nilo pré-histórico uma mistura de fenótipos. Esta mescla se evidenciaria pelos estudos elaborados por Vercoutter (1978), O'Connor (1971), entre outros (1993, p.34-35). Salienta que até mesmo Martin Bernal concorda que o período faraônico egípcio foi um momento de mistura racial naquela sociedade, “*with a higher incidence of negroid phenotypes in Upper Egypt*” (YOUNG, 1992; KELLY, 1991; BERNAL, 1992; apud MONTELLANO, 1993).

Montellano demonstra também o quanto a teoria da superioridade biológica (melanina) reflete-se em outros postulados afrocêntricos. Como exemplo, o autor refuta a tese de Molefi Asante, que na década de 1980 propôs que o Egito, assim como toda a África, seriam regidos por um valor ético comum. “*Maat*” ou “*njia*”, teria uma epistemologia tipicamente africana, não encontrada no Ocidente. Este valor, alicerce da organização social dentro da cosmogonia egípcia de fato, seria o motivo da glória dos impérios africanos segundo Asante. Em uma visão mais extrema, *Maat* seria um atributo, conseqüentemente, daqueles que seriam espiritualmente e mentalmente superiores às demais civilizações. Em outras palavras, um discurso, tão perigoso na História, de superioridade biológica baseada na quantidade de melanina das pessoas (MONTELLANO, 1993, p.34-36).

E em sua crítica, não deixa de apontar as armadilhas dos discursos, principalmente no que diz respeito ao conceito de “raça”, palavra-chave dos debates. Logo, “*‘social’ races exist and the public believes that they are biologic. The melanists consistently speak of races as if they were biological* (MONTELLANO, 1993, p.34).

Outra análise presente no livro é o ensaio de Clarence E. Walker, sobre o afrocentrismo de Molefi Asante. Clarence E. Walker, nascido nos Estados Unidos, em *We can't go home again na argument about Afrocentrism*, faz um trabalho de questionar a construção desse movimento kemético.

Vale ressaltar que, segundo Farias, os livros de Walker e Asante “se situam em polos opostos, embora sejam ambos testemunhos da vitalidade e do idealismo contenciosos de que está repleta a vida intelectual afro-americana” (2003, p.337). Walker, em *We can't go home again*, não mede esforços em criticar o Afrocentrismo kemético,

bem como outros pilares do afrocentrismo como o próprio termo African American.<sup>66</sup> Isso se deve ao fato do autor pertencer a uma filiação intelectual de raízes na tradição socialista americana. Esta, segundo Manning Marable em *Dispatches from the Ebony Tower: Intellectuals Confront the African American Experience*, pede por transformação das relações de poder vigentes e das instituições racistas do Estado e da economia. Consequentemente, tal objetivo “não pode ser atingido por voos da imaginação ao Egito antigo” (MARABLE, 2000; apud FARIAS, 2003, p.337), concepção mitológica de um suposto retorno a uma pátria negra, África. Ao afirmar que essa ideologia kemética cria “um espaço mítico idealizado que constitui o oposto da triste realidade dos bairros negros da América atual” (WALKER, apud FARIAS, 2003, p.338), aponta para essa ideologia como sendo desabilitante (*disempowering*) por várias razões, citadas a seguir.

Walker já percebeu que o que está em jogo não é qualquer Egito, tampouco o Egito dos *fellah*, mas o Egito dos faraós, como questiona no título do primeiro capítulo desta obra, “*If everybody was a king, who built the pyramids? Afrocentrism and Black American History*”.

Longe de ser uma ideologia que traz apenas benefícios aos negros e à cultura popular, o afrocentrismo centrado no Egito antigo é vista para Walker, como afirmado anteriormente, como “desabilitante” (*disempowering*) (2001, p.xix, 121-122). Ademais, “*the emphasis on Egypt thus has a racist subtext, since black displaces white as the progenitor of Western civilization*”. Resumindo sua crítica, o balanço que ele faz do Afrocentrismo é o de que este “*reverses the Manichean dualism in which white is the sign of all that is good (...) and black is the mark of evil (...). Rather than transcend the racialism of nineteenth-century Aryanism, Afrocentrism only repeats it*” (WALKER, 2001, p.xx-xxi).

As razões para considerar esta ideologia “desabilitante” são as seguintes:

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

---

<sup>66</sup> O termo é recusado por Walker em nota antes da introdução da referida obra, onde afirma: “*Throughout the text I use the terms Negro and black interchangeably. I am uncomfortable with the term African American, and one of my purposes in writing this book is to show why*” (WALKER, 2001).

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, 2001 apud FARIAS, 2003, p.337).

Logo, Walker argumenta que o afrocentrismo “kemético” acaba por militar contra seu próprio ideal de dar visibilidade à História africana negligenciada. Atua trocando por “um passado que nunca aconteceu”, um passado real, permeado por conflitos de classe no passado e no presente, (FARIAS, 2003, p.338), exatamente ao encontro da tese VII de Benjamin. Walker defende que a obsessão do afrocentrismo com a antiguidade egípcia acaba fugindo desse materialismo (WALKER, 2001, p. 42-44, 60-61, 100-101). O brilho do ouro e da glória referentes à esse passado faraônico tão disputado acaba por ofuscar as provas da “barbárie” frente as provas da “cultura”.

Da mesma forma, Wilson J. Moses em sua obra *Afrotopia: The Roots of African American Popular History* (1998), também partilha da crítica de Walker. Segundo ele, “*many Afrocentrists focus inordinately on the romanticization of pharaohs, preferring to ignore the real Africa*” (MOSES, 1998, p.227).

Mary R. Lefkowitz, uma das autoras de *Black Athena Revisited* (1996) e de *Not Out Of Africa: How "Afrocentrism" Became An Excuse To Teach Myth as History* (1996), reitera suas críticas anteriores ao afrocentrismo. Em seu capítulo de *Afrocentrism*, Lefkowitz fez uma comparação um tanto problemática. Comparando a “narrativa afrocêntrica” com “a narrativa eurocêntrica” da história da Antiguidade, acaba por reproduzir “a polarização artificial e essencialista proclamada por muitos intelectuais afrocêntricos” (FARIAS, 2003, p.325). E é justamente absurdo pensar que não existiriam soluções fora desses dois esquemas polarizados de pensamento.

Em *Not Out of Africa*, Lefkowitz teceu críticas pesadas ao Afrocentrismo, afirmando que “*the ancient Egypt described by Afrocentrists is a fiction*” (1996a, p.xvi). Porém, não poupa também severa análise à visão eurocentrista em seu trabalho, demonstrando consciência de que os europeus igualmente inventaram uma ficção histórica acerca da África e do Egito (1996a, p.xvi).

A professora de Estudos Clássicos constrói, no entanto, interessantes questionamentos e argumentos. Exemplo disso é quando indaga se os nativos do norte da África antiga seriam classificados como negros – como afirmou Joel A. Rogers em obra de 1946 intitulada *World's Great Men of Color*, defendendo a ideia de que Esopo, Hannibal e outros seriam celebridades negras da História – (LEFKOWITZ, 1996a, p.30-31).

No que concerne à análise de fontes antigas tidas como ícones irrefutáveis para o Afrocentrismo kemético – Heródoto, Sócrates, Diodoro – a autora dedica todo um capítulo a explicar “*why in this matter the Greek writers are not as trustworthy as they claim to be*”, sugerindo que “*they were eager to establish direct links between their civilization and that of Egypt because Egypt was a vastly older culture, with elaborate religious customs and impressive monuments*” (LEFKOWITZ, 1996a, p.55). A estratégia para contornar a problemática das fontes revela-se como um importante ponto da crítica documental interna, tantas vezes negligenciado por olhares de comprometimento tanto afrocêntrico como eurocêntrico.

Por fim, o balanço crítico de Paulo Fernando de Moraes Farias, historiador brasileiro e professor em Birmingham, deve ser aqui destacado, pois debruçou-se sobre todos os autores citados anteriormente tanto da crítica americana como da crítica francesa. Segundo Farias,

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 (FARIAS, 2003, p.342).

Esse impasse é devido às implicações ideológicas que permeiam os discursos. Assim, existe uma espécie de “convenção

retórica característica de um certo gênero literário, mais precisamente, um certo gênero de discurso histórico. Há uma contra-narrativa onde Obenga e os demais afrocentristas somados ao debate, que constituem-se junto a um compromisso tido como reabilitador por se opor à narrativa eurocêntrica. Assim, tem-se uma polaridade, onde “os dois polos se constroem um ao outro” (FARIAS, 2003, p.336).

Da mesma forma, as réplicas tanto por parte de afrocentristas como por críticos ao afrocentrismo, perpassam a ironia em suas retóricas, palavreados problemáticos – “racismo”, “incompetência”, “desonestidade”, “mentira” – e ataques pessoais. Como exemplos problemáticos desses embates, cito Obenga: “não compreendo como é que um Europeu, no caso um Inglês, Stephen Howe, possa querer meter-se (...) em coisas que não lhe dizem respeito” (com relação às discussões sobre memória coletiva africana) (OBENGA, 2013, p.57). O quão comprometedor é pensar que o tema e as problemáticas africanas devem ser estudadas exclusivamente por africanos e não por europeus?

Outro exemplo é por parte da crítica europeia, que usa igualmente de recursos que não deveriam constar em discussões acadêmicas e sérias. Montellano se refere ao trabalho comparativo linguístico de Cheikh Anta Diop como “pueril” (MONTELLANO, p.263 apud OBENGA, 2013, p.47). A crítica de Obenga para este caso é a de que falta respeito, educação e cortesia científica, por parte de Montellano, para adjetivar assim uma pesquisa levada a cabo por um especialista em Física Nuclear, egiptólogo, filósofo e linguista que foi Diop (2013, p.47). Por último, exemplifico a armadilha pós-colonial racializante, a exemplo de Obenga, que em uma de suas críticas chama Claude-Hélène Perrot de “caucasiana” (2013, p.70).

Nas palavras de Farias, “foi perdida uma oportunidade de debate produtivo” (FARIAS, 2003, p.329), no sentido de transcender a racialização, ao invés de continuar debates que acabam por não solucionar a problemática frente a um trauma da violência colonial.



#### 4. EGITO ANTIGO NA ESQUINA DO MUNDO ANTIGO: FRONTEIRAS E ETNICIDADES

Ao afirmar que o Egito antigo estava situado na esquina do mundo antigo (SILVA, 2006), o autor sugere pensar o Egito para além da sua geografia africana, em um Egito que contribui demasiadamente para a historiografia, Egíptologia e para os debates acerca da africanização do Egito. Juntos, estes três aspectos podem auxiliar na desconstrução da ideia de centro e periferia, que transparecem, tanto dentro do eurocentrismo quanto do afrocentrismo kemético.

Penso que Alberto da Costa e Silva pontuou muito bem a questão quando afirmou: “o Egito foi uma região de convergência, onde se combinaram Mediterrâneo, Ásia e África. Uma esquina do mundo. Mas – é bom não esquecer – uma esquina que fica na África. Antes de influenciar o resto do continente, o Egito foi dele legatário” (SILVA, 2006). A geografia do Egito, na esquina, concomitantemente, do continente africano e do mundo mediterrânico, pode ser um ponto de partida útil para se pensar diversidades, trocas materiais e imateriais. É importante não perder de vista que o Egito foi, durante muito tempo, definitivamente “arrancado do universo negro-africano para ser arbitrariamente relacionado geograficamente, antropológicamente e culturalmente à Ásia ocidental e ao mundo mediterrânico (Médio-Oriente)” (DIOP; DIENG, 2014, p.90). E esse fenômeno da desafricanização, ocorrida em tantos sentidos, desde a geografia até a linguística, teve seu ápice nos contornos raciais, parâmetro passível de críticas ao se conceber África e os africanos,

A posição geográfica do Egito foi utilizada, na historiografia eurocêntrica, para retirar o Egito de seu contexto africano e recolocá-lo sob o orientalismo, desde a questão de seu povoamento, tratado adiante. No entanto, através de novos olhares, se questiona a existência de uma possível “raça egípcia” ou algo do gênero. O povoamento efetivo do vale do Nilo deu-se cerca de 7000 AEC (KI-ZERBO, 2010), e esta larga temporalidade torna ainda mais duvidosa a busca por uma suposta pureza egípcia ou tentativas de conceber egípcios em termos genéticos.

Por estar no ângulo nordeste do continente africano, “era inevitável que o vale do Nilo (...) se tornasse o ponto de chegada das correntes migratórias oriundas não somente da África, mas também do Oriente Médio, e mesmo da Europa (...)” (MOKHTAR, 2010, p.xliv). Tais movimentos de pessoas e miscigenações constituem-se como elementos, que mesmo variando no tempo e no espaço, estimulam para que se pense o Egito de forma dinâmica.

Por isso a importância da articulação entre o local e o global, compreendendo África multiplamente e sem que isso influencie de modo negativo no protagonismo dos grupos humanos cuja história se vincula a este continente. É necessário, então, que se façam dois esforços. O primeiro é o de perceber a diversidade e as trocas em todo o contexto da Antiguidade – pensando no aspecto imaterial, como no campo das religiosidades antigas, ou materiais, como o próprio Império Romano que englobava também o norte de África, por exemplo –. Não adianta somente apontar a diversidade no objeto de prestígio “do outro”, quando não se faz o mesmo exercício no seu próprio objeto de prestígio.

O segundo é romper antigos paradigmas e conceber África como um continente aberto primeiramente a si mesmo, por terra, e aberto “à África mediterrânea e aos dois espaços marítimos – o Oceano Índico e o Oceano Atlântico – que formam e continuam a ser fronteiras muito permeáveis, portadoras de todas as potencialidades” (SILVA, 2006, p. 13). Ressalta-se aqui que o preconceito foi o responsável pela construção da ideia de que o continente estaria fechado a contatos intercontinentais antes dos contatos europeus do contexto colonial.

A propósito, os próprios estudos da paleontologia sobre a origem e povoamento da humanidade são muito esclarecedores nesse sentido. Revelam um continente que não estava de modo algum excluído do processo de hominização, e que, muito pelo contrário, “apresenta uma continuidade cronológica e morfológica não encontrada nos outros continentes” (M’BOKOLO, 2009, p.26).

Os conhecimentos fora da academia acerca do período pré-colonial em África são uma prova concreta dessa colonialidade do saber que todavia perdura. Tal crítica estende-se igualmente a currículos escolares e universitários, salientando que se tem feito no Brasil um grande esforço para mudar esse cenário, a partir da implementação de uma legislação específica sobre ensino e História de África e de um interesse crescente em pensar e repensar essa História. Por último, a crítica incômoda – talvez a mais pesada – caia sobre a própria historiografia. Isso porque muitas vezes a ignorância sobre essa antiguidade africana e suas relações com o mar e com os outros não se dê tanto pela falta de fontes, mas sim pela falta de um trabalho significativo por parte dos historiadores, na opinião de Elikia M’Bokolo (2009, p.27).

Mas, felizmente, o cenário vem mudando e os estudos que problematizam a racialização e lançam luz sobre amplos horizontes tem ganhado ênfase nos últimos anos. Afinal, as questões levantadas tanto pelo debate do afrocentrismo kemético como da crítica americana e francesa, têm se mostrado de maneira diferente e muito mais pertinente

através das contribuições advindas da Arqueologia pós-colonial e dos aportes desdobrados a partir de Barth.<sup>67</sup> Esta nova roupagem, que pode ser entendida através do pensamento liminar de W. Mignolo, mostra como é possível atentar para ambas as críticas das vertentes historiográficas expostas anteriormente, na construção de uma nova lógica de pensamento para a problemática proposta. Segundo Mignolo, o que ele chama de pensamento liminar é uma lógica de pensamento que é, ao mesmo tempo libertadora, mas que não nega sua origem em ambos os pensamentos. Assim, parte da dicotomia existente e do limite entre as perspectivas para existir (MIGNOLO, 2003, p.103-126).

Atentar para as subalternizações presentes em ambas as perspectivas – tanto na afrocentrista como em sua crítica – e, *mutatis mutandis* com relação ao peso e concepção de raça contida em ambos, esta nova visão não nega nem ignora as apreciações anteriores. Penso que as discussões acerca da etnicidade na antiguidade egípcia são parte deste movimento.

Há exemplos impactantes nesse sentido, como o dos estudos sobre a Núbia. Em entrevista, o arqueólogo suíço Charles Bonnet narra que, ao exprimir seu interesse pela antiguidade da região do Sudão, ao sul do Egito, e começar a escavar a região em 1965, ouviu comentários desencorajadores: "*at the time I was told: you are wasting your time, there is nothing in Sudan. Today, no one says that any more*"<sup>68</sup>.

Os estudos mais recentes acerca da antiga Núbia, através da teoria pós-colonial na História e na Arqueologia, são um bom exemplo para se repensar a historiografia referente à antiguidade africana, pois questionam conceitos até então tidos como clássicos – como o termo “egipcianização” da Núbia.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Um balanço crítico sobre o aporte arqueológico pós-colonial no estudo da Núbia, está disponível em: LEMOS, Rennan S.; VIEIRA, Fábio A. Práticas mortuárias no Egito e na Núbia sob o reino Novo Egípcio: avaliando o emaranhamento cultural na África antiga. **Revista de Ciências Humanas, Viçosa**, v. 14, n. 2. Jul/Dez de 2014.

<sup>68</sup> Entrevista disponível em <http://www.telegraph.co.uk/expat/expatnews/7359709/Former-Swiss-wine-grower-uncovers-Sudans-ancient-roots.html>.

<sup>69</sup> Este conceito é ainda utilizado na literatura acadêmica atualmente, sendo que surgiu da Egíptologia do século passado para explicar a diminuição da cultura material na Núbia do Reino Novo (VAN PELT, 2013, p. 524 apud LEMOS; VIEIRA, 2014, p.), e mais tarde foi amplamente utilizada em diferentes contextos expansionistas da história faraônica. Logo, “o conceito de egipcianização parte de um pressuposto egípcocêntrico que valoriza a cultura egípcia em detrimento das demais, consideradas bárbaras, não civilizadas”

Através de abordagens como esta, rompe-se com a unidirecionalidade e hierarquização de que a Núbia, dentro e fora das elites, recebia passivamente ideias e ideais do Egito. Aplicando o conceito de “emaranhamento cultural” às pesquisas sobre práticas mortuárias no Egito e na Núbia, por exemplo, chega-se à conclusões muito elucidativas. Tais níveis de emaranhamento entre duas categorias étnicas, como duas culturas arqueológicas, acontecem devido ao potencial criativo dos espaços liminares, enfatizando a agência humana (STOCKHAMMER, 2012; 2013 apud LEMOS; VIEIRA, 2014, p.305). Logo, substituir conceitos unidirecionais por emaranhamentos culturais vem se mostrando como uma ferramenta revolucionária para se pensar África antiga, suas relações internas e externas e etnicidade.

As relações entre o continente africano e o mundo mediterrânico são antigas, segundo as fontes que se tem conhecimento. Vale ressaltar que esse mundo mediterrânico é bem diverso: englobava, ao longo do primeiro milênio AEC, regiões e Estados do Mar Mediterrâneo, assim como a Assíria e a Pérsia. Sobre estas conexões, muito falta ainda investigar e descobrir, pois as abordagens “difusionistas” todavia pesam (M’BOKOLO, 2009, p. 28-29). Este “difusionismo” trabalha na linha de uma suposta transmissão, cultural e/ou tecnológica, a partir de centros (neste caso, Egito, Cartago e estabelecimentos gregos e romanos) que irradiariam ideias e concepções para as chamadas periferias.

A ideia difusionista é criticada por muitos, que defendem que o Egito não ocupou um lugar especial em mais de 3000 anos de história, diante de seus vizinhos (BAINES apud LEFKOWITZ, 1996: 21 apud SILVA, 2014, p. 288). O conceito de centro e periferia, conforme os críticos,

(...) reforça um mito de autoidentificação e autoenobrecimento: essa fabricação cria uma confiança para que os grupos marginalizados possam sair da periferia e pertencer ao “grupo

---

(VAN PELT, 2013; VIEIRA, 2013 apud LEMOS; VIEIRA, 2014, p.304). No sentido de questionar o conceito de egipcianização, há os trabalhos de W. Paul van Pelt (2013) e Neil Spencer (2014) e, no Brasil, os de Marcia Severina Vasques (2014), Pedro Luiz von Seehausen (2014) e Fábio Amorim Vieira (2014), e como salienta Lemos, “a crescente Egiptologia brasileira se mostra novamente capaz de oferecer grandes contribuições à Egiptologia mundial, na medida em que vem trazendo essas e outras contribuições teóricas ao debate” (LEMOS, 2014a).

dominante” (LEFKOWITZ, 1996: 21; UCKO e CHAMPION, 2003). Nessa linha, a obra de Bernal e os seus seguidores caem, segundo John Baines (apud LEFKOWITZ, 1996), numa abordagem evolucionista, já que as civilizações orientais são mais antigas que as clássicas (SILVA, 2014, p.288).

Logo, segundo concepções difusionistas, “o restante da África” seria receptivo e passivo, se analisado internamente. E se analisado com relação ao exterior, o Egito seria aquele espaço em África marcado “pelas influências mediterrânicas”. Isso é reflexo, ainda, de valores imbrincados dentro das disciplinas de História e Arqueologia no contexto imperialista e orientalista (M’BOKOLO, 2009, p.29; SAID, 2007). E, de fato, tratar de “influências” merece um certo cuidado, devendo ser muito bem problematizado dentro de seus espaços, como na Egptologia. Um exemplo clássico dessa celeuma é a discussão sobre uma suposta influência semítica, tratado mais adiante.

Com relação às trocas entre Mediterrâneo e África, estas podem ser percebidas e analisadas na historiografia através de vários pontos, como por exemplo: materialmente, através dos produtos que circulavam graças às rotas comerciais, através da organização desses comércios, através de registros em fontes escritas da época antiga, entre outros. Sobre os produtos, tratava-se de artigos raros e de luxo: “incensos e gomas arábicas, (...) essências aromáticas, perfumes e madeiras preciosas, produtos de caça (marfim, peles (...), objetos e seres curiosos (pigmeus, macacos, panteras (...), escravos).” e muitos outros (M’BOKOLO, 2009, p.31).<sup>70</sup>

Com relação à organização para o comércio das mercadorias citadas, construíram-se dois tipos de trocas, chamadas de trocas por rede ou trocas por escalas. Na primeira, as mercadorias passavam diretamente dos “produtores” ao lugar de consumo; na segunda, “passavam pelas mãos de vários intermediários comerciantes entre os lugares de produção e as zonas de consumo”. Dentro deste esquema, M’Bokolo distingue três eixos entre África e zona mediterrânica, a saber: o vale do Nilo (comércio por escalas), o Mar Vermelho (comércio

---

<sup>70</sup>Vale ressaltar, que, como bem lembra Elikia M’Bokolo, a África estava, no contexto da Antiguidade, “muito longe de deter o monopólio no fornecimento da mercadoria humana às sociedades da bacia do Mediterrâneo” (M’BOKOLO, 2009, p.31).

por escalas e depois por redes), e as rotas transaarianas (comércio por rede) (M'BOKOLO, 2009, p.30).

Sobre as fontes escritas propriamente, que mostram esses contatos Áfricas-mediterrânico, há diversos exemplos. O registro da experiência da XIIª dinastia egípcia, com a empreitada da abertura de um canal entre o Mediterrâneo e o Mar Eritreu, bem como das Campanhas de Sesóstris I e II na Núbia, na fronteira sul em Semna (2000-1800 AEC). Com relação ao comércio, pode-se citar o crescimento do comércio cartaginês nas costas marroquinas (séculos VII-V AEC), e os persas que, no contexto em que o Egito foi conquistado por Cambises, aumentam consideravelmente as relações comerciais “entre o Nilo e a Pérsia através do país de Sabá e as viagens ao longo da costa da Azânia (séculos VI-V AEC)”. Esta mesma costa foi visitada também pelo grego Scylax Caryanda, em sua viagem de dois anos da Índia ao Egito em 510 AEC (M'BOKOLO, 2009, p. 30-31).

Mais tarde, os romanos instalam-se no Egito (48-27AEC), e sucederam-se diversas expedições, como a “expedição punitiva do general romano Petronius em Napata (entre a 3ª e a 4ª cataratas) contra “Etiopes” que tinham devastado a Tebaida” (23AEC). Houve também a expedição do general Cornelius Balbus, comandante da Tripolitânia “para o Fezzan e além (21-20 AEC)” (M'BOKOLO, 2009, p.31).

Por último, esta esquina da África tinha ainda outro diferencial geográfico: o Nilo, que “proporcionava um meio de comunicação natural entre as diferentes localidades situadas em suas margens, facilitando o desenvolvimento da unidade linguística e cultural” (BAKR, 2010, p.38).

#### 4.1 ANTIGUIDADE E ETNICIDADE

Desde antes da guinada antropológica com relação à etnia e à etnicidade, o termo “étnico” tem tido uma gama de significados. Em suas origens, “Étnico” deriva da palavra grega *ethnos* (ἔθνικός), cujo significado é uma nação ou uma raça. Utilizava-se igualmente para se referir aos povos considerados “bárbaros” – os que não se organizavam conforme padrões das suas *pólis* – <sup>71</sup>. Este *ethnos* liga-se diretamente

---

<sup>71</sup> Verbete em grego, ver LIDELL, Henry George, SCOTT, Robert Scott, **A Greek-English Lexicon**. Perseus Digital Library. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3De%2Fqnos>. Acesso em 22/10/2016.

com o *ethos*, ou seja, o caráter e espírito de um povo, seus costumes.<sup>72</sup> Por sua vez, o termo "etnicidade" vem do grego *ethnikos*, a forma adjetival de *ethnos*. Posteriormente, no latim, *ethnicus* designou pagãos em oposição aos cristãos em contexto eclesiástico do século XIV (SOLLORS, 1980 apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p.11). Seu significado de caráter étnico é moderno, primeiro aparecendo em 1941, em um livro de W Lloyd Warner (Soltors, 1989, p. Xiii; EMBERLING, 1997, p.301-302).

Apesar de possuir origens remotas no tempo, o termo “étnico” só veio a adquirir de fato destaque e maleabilidade própria recentemente, a partir da década de 1960 nas Ciências Sociais e na Antropologia. Sua derivada, a etnicidade, guarda complexidade no fenômeno em si, passando por sua apropriação pelas ciências humanas e desembocando em inúmeras interpretações/concepções desse conceito. Aqui, etnicidade será percebida como um conceito emergente de conflitos (materiais ou das ideias), que teve a partir da mirada de Fredrik Barth (1969), uma concepção dinâmica substituindo uma estática, nos debates acerca de identidades e grupos sociais. Desta forma, opta-se por reforçar também a quebra da equação antiga povo (raça)/língua/cultura, e desnaturalizar o conceito, percebendo-o como fruto de interações no âmbito do simbólico e das representações inerentes ao *homo symbolicus* (SMITH, 1986; CARDOSO, 2003, p.88-89).

Tratar-se-á aqui, primeiramente, de situar o leitor dentro dos debates, de maneira introdutória, para depois entrar propriamente nas discussões acerca da etnogenia na Antiguidade. Em seguida, o tema da etnicidade na Antiguidade tratará do conceito dentro dos estudos de Antiguidade, de forma panorâmica, assim como no caso da etnicidade egípcia antiga, com base em análises feitas por especialistas da área, de maneira mais pontual.

Retornando para a conceitualização, vale ressaltar que “a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de ‘traços culturais’ (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua [...]), transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p.11)”. Se tomada pelo viés da sociologia e antropologia de língua inglesa, que trabalha com este conceito desde a década de 1970, ela acaba sendo um interessante convite. A partir de abordagens que tratam a etnicidade de forma mais subjetiva, fica o chamado a desracializar e desnaturalizar as categorias operantes nos discursos historiográficos acerca do Egito

---

<sup>72</sup> Oxford English Dictionary (OED), 1989.

analisados anteriormente, que desafricanizaram e posteriormente africanizaram essa Antiguidade através da racialização.

Quando começou-se a pensar na problemática da etnicidade, a conjuntura histórica de fins dos anos 60 era repleta de conflitos e reivindicações qualificadas como étnicas. O local desses conflitos é curioso: surge “simultaneamente em sociedades industriais e nas sociedades do Terceiro Mundo, e se produzem igualmente nas nações ditas pluriétnicas, assim como naquelas supostas culturalmente homogêneas” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p.25). Tal fato talvez foi decisivo para que alguns pesquisadores tratassem a etnicidade como um fenômeno indissociável de conceitos como indústria capitalista e Estados-nações, ou seja, um fenômeno moderno, como as análises de Eric Hobsbawm. No entanto, a etnicidade não ficou restrita aos estudos modernos, tendo sido desde então aplicada à estudos arqueológicos e teóricos da Antiguidade, e como será visto aqui, concernente à Antiguidade egípcia (BAINES, 1992; ENGELBACH, 1943; FISCHER, 1963; LEAHY, 1995; SNOWDEN, 1993).

Nessa conjuntura, a pesquisa de Barth emerge como um divisor de águas dentro das Ciências Sociais e Antropologia. Ao investigar as dimensões sociais dos grupos étnicos, com especial atenção nas fronteiras, Barth percebeu que a chave da problemática se encontrava justamente na manutenção desses limites, desconstruindo a concepção anterior de que era o isolamento o responsável pela manutenção das mesmas (BARTH, 1969, p.9–11).

Ainda dentro do âmbito da etnicidade, há diversas vertentes com diferentes ênfases.<sup>73</sup> Não entrando em suas querelas e debates interpretativos, buscar-se-à aqui um balanço com relação aos estudos mais específicos com relação à Antiguidade egípcia, que por sua vez trazem as contribuições de Barth em seu âmbito. Antes de entrar na questão, vale esclarecer alguns conceitos. O primeiro deles seria o de Cultura Arqueológica ou Cultura Material. Segundo Jones, *archaeological culture* não pode ser confundido com grupo étnico, pois “*the expression of ethnic identity is not necessarily visible in material-*

---

<sup>73</sup> Por exemplo, Jones classifica Barth como pertencente à vertente instrumentalista da etnicidade. Esta, por sua vez, é formada “*those who focus on the socio-structural and cultural dimensions of ethnicity and adopt a more objectivist approach; and those who focus on the interpersonal and behavioural aspects of ethnicity and take a more subjectivist stance*” (JONES, 1998, p.75). Além dos instrumentalistas, há os funcionalistas, interacionistas, entre outros. Ver POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011106-121).



*culture forms per se, but in the way culture is used and perceived. Not all forms of behaviour and material culture bear strong ethnic connotations*” (2003, p.89).

Sobre a etnicidade propriamente falando, esta emerge como conceito mobilizador tanto em problemas concernentes à atualidade como aos da Antiguidade – isso sem contar as questões da Antiguidade que estão atrelados intimamente às matérias da atualidade, como a questão identitária, por exemplo –. A etnicidade, vale destacar, não é primariamente uma questão de diferença cultural real, mas o de julgamentos subjetivos e condições econômicas mais fundamentais, negociados através da interação social (SCHNEIDER, 2010).

Indo em outra direção, pode-se historicizar o termo etnicidade e perceber suas nuances, que vem ao encontro desta pesquisa. Recuando não muito, ao século XIX, é possível ver que a noção de etnia já se encontrava mesclada com outros conceitos, como povo, raça e nação<sup>74</sup>. Até hoje, as relações entre estes termos são ambíguas e problemáticas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p.33). Mas qual ou quais seriam, então, as diferenças entre raça e etnia – justamente para evitar que acabem sendo usadas em substituição uma da outra na modernidade e relativa a seu uso no passado – ?

O grande diferencial da perspectiva de Barth foi colocar em cheque a constituição dos grupos étnicos, atentando para o modo como se constituem suas fronteiras. De modo imprescindível, não há como conceber a etnicidade sem abarcar o tema das fronteiras, que são nada mais que os lugares dos jogos de alteridade e de identidades. Por tal motivo, a etnicidade pode ser uma alternativa viável – por ser ao mesmo tempo maleável – para tratar de assuntos identitários tanto na Antiguidade como na atualidade. E ao pensar em um contexto de Egito antigo, geograficamente numa esquina, como área de confluência cultural, comercial e de ideias, o termo se faz ainda mais adequado. Essa análise de etnicidade no mundo antigo já tem sido proposta e estudada

---

<sup>74</sup> Segundo POUTIGNAT e STREIFF-FENART, as definições “negativas” de etnia do século XIX irão ter influência nas concepções de grupos étnicos durante um longo período. Desde o período colonial, onde os termos raça e etnia ou raça e tribo são confundidos, e posteriormente na modernidade, os autores destacam que a confusão entre raça e etnia segue persistente, e raça não foi cortada dos vocabulários científicos/acadêmicos por mais que a antropologia física já tenha caído em descrédito (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011, p.36; 40-41).

desde os anos 1980, assunto abordado por Ciro Flamarion Cardoso (1994), principal expoente da Egiptologia no Brasil.

Antes dos apontamentos feitos por Barth, Antropologia e Ciências Sociais viam no isolamento e na ausência de interações sociais o motivo de existência das identidades. Na egiptologia, H. Breasted, em *The conquest of civilization* (1926), afirmou: “o apinhado mundo negro da África, separado da Grande Raça Branca por uma barreira desértica intranponível. Este deserto (...) impede qualquer intrusão efetiva entre a Raça Branca e os povos negros e negróides, bloqueando qualquer influência” (BREASTED, 1926, p.113). Por sorte, as reflexões de Barth não se restringiram à Antropologia e ressoaram fortemente na História.

A ideia de “etnicidade” localizou-se no ponto de convergência de dois usos mais antigos da noção de etnia (ou grupo étnico): aquele compartilhado pelos vários ramos da antropologia, e aquele inaugurado pelos estudos urbanos da Escola de Chicago, nos Estados Unidos (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). Assim, etnicidade pode também ser utilizada como estratégia individualista. Segundo Barth, os indivíduos podem passar de uma identidade categórica para outra, a fim de promover seus interesses econômicos ou políticos pessoais (1998, p.207-210).

Uma das importâncias do novo paradigma proposto por Barth reside em sua rejeição à equação raça, cultura e linguagem, seguidos por Leach, Moerman e Boas, bem como a ênfase na consciência da relação “nós” e “eles” através do contato e da inter-relação (EMBERLING, 1997, p.299; JONES, 2003, p.84). “*Physical variation or race, one of the criteria often used to define tribal boundaries, also proved to be an unreliable guide to social boundaries*” (EMBERLING, 1997, p.298). Neste ponto reside mais uma das contribuições de Barth, por mostrar como os critérios de pertencimento étnico de cada grupo variam conforme tempo e espaço. A identidade social e étnica, nesse sentido, é subjetiva e relacional, mesmo produzindo efeitos sociais reais, não existindo identidade social ou étnica em si mesma ou para si (CARDOSO, 2003, p.91).

Diferentemente do que a antropologia e demais ciências pensavam até então, os grupos humanos não devem ser divididos em unidades étnicas que correspondem a cada cultura (BARTH, 1998, p. 187; JONES, 2003). Barth acreditava, ao contrário que “os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”. Sua proposta implicou uma mudança de enfoque “da constituição interna de grupos distintos para as fronteiras étnicas e a

manutenção dessas fronteiras”. Dessa forma, o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão.

Vale ressaltar que, mesmo os debates em torno de etnia e etnicidade tendo aberto diversas portas a diferentes miradas e possibilidades de análises, tanto arqueológicas, metodológicas como teóricas, já na década de 1980 foram feitas críticas. O antropólogo francês Jean-Loup Amselle e o historiador congolês Elikia M'Bokolo, em *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat em Afrique* criticaram a centralidade do conceito de etnia como sendo uma unidade de análise das sociedades africanas, tanto as do passado quanto as do presente (AMSELLE; M'BOKOLO, 1985).

Amselle resume da crítica do trabalho da seguinte forma: em África, não existia nada que se assemelhasse a uma etnia antes do período colonial. Logo, as etnias são fruto da ação do colonizador, que desejoso de territorializar o continente africano, recortou as entidades étnicas. Estas foram elas próprias reapropriadas pelas populações. Nessa perspectiva, a “etnia”, como as demais instituições que se pretendem primitivas, não seria mais que um “falso arcaísmo” (AMSELLE; M'BOKOLO, 1985, p. 23).

Com relação à África pré-colonial, Amselle aponta que não se deve conceber sob pequenos grupos idiossincráticos, isolados e mutuamente hostis que respondiam por um etnônimo. Ao invés disso, deve-se pensar em um contínuo de redes sociais com uma abrangência territorial extensa. Toda essa territorialidade consistiria em espaços sociais que “estruturavam o continente africano na época pré-colonial”, podendo ser espaços de trocas comerciais e simbólicas; espaços estatais, políticos e guerreiros; espaços linguísticos; e espaços culturais e religiosos. Amselle destaca ainda que esses espaços eram historicamente modelados, não sendo, portanto, compreendidos como autônomo nem abstrato. Nessa perspectiva, o fenômeno étnico seria o resultado da sobreposição dos “espaços coloniais”, igualmente estruturados e articulados historicamente, sobre essa tessitura múltipla da “cadeia de sociedades” africanas (AMSELLE; M'BOKOLO, 1985, p.23-44).

## 4.2 ETNICIDADE NA ANTIGUIDADE EGÍPCIA

A seguir, busca-se analisar como a etnogenia – formação da gênese da sociedade egípcia – e a manutenção da etnicidade são percebidas nos atuais debates como frutos de processos culturais complexos e interfronteiriços. Como opera a etnicidade na constituição dessas identidades antigas? Mesmo que existam críticas ao conceito de etnia e de etnicidade, penso que este arcabouço teórico, suscita reflexões e questionamentos muito válidos. Se visto a partir da perspectiva de Barth, Schneider, Vieira e outros, funciona como um bom exercício para a desconstrução permanente dos binarismos e polarizações que têm permeado ainda a questão. Segundo Schneider, uma dicotomia que ainda pode ser encontrada na literatura egiptológica é a existente entre etnia (como uma classificação cultural e voluntária) e o conceito de raça (uma classificação social imposta) (SCHNEIDER, 2010, p.144). A final, debates intensos ainda são travados tomando em conta como critério central, a racialização.

A uma sociedade que perdeu durante tantos milênios sua existência temporal e que passou por tantas modificações territoriais e geográficas dentro dessa temporalidade, categorias homogeneizantes soam inadequadas. Não somente o conceito biologicamente falido de raça é enganoso para dar conta de toda essa complexidade de tempo e espaço, como também as interpretações que se fiam em etnicidade como um suposto sinônimo para a ideia de raça. O critério racista para tratar de etnicidade, no caso do Egito antigo, mascara e restringe as experiências sociais e culturais daquele passado.

E é justamente na relação entre etnicidade e outros princípios de identificação sociais que se pode encontrar chave com relação a essas experiências. Além do mais, saliento a importância aqui da interdisciplinaridade, recorrente cada vez mais nos estudos decoloniais de modo geral. A Arqueologia, de mãos dadas com a História, está fazendo já esse papel do pensamento liminar, atentando para a materialidade, questão esta já apontada por Cardoso ao afirmar que faltava uma definição mais descritiva atenta aos aspectos mais materiais nos debates sobre etnicidade egípcia.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Em seu texto, Ciro F. Cardoso, além de defender o aspecto da materialidade em detrimento das análises simbólicas e mentais da etnicidade egípcia, coloca-se contra a concepção de “nação” dentro da etnicidade egípcia. Ver: CARDOSO, 2003. Etnia, nação e Antiguidade: um debate. In: Sociedade

Os parâmetros de inclusões e exclusões que estabelecem uma fronteira podem variar no tempo, em função de mudanças nas próprias interações sociais de uma sociedade (CARDOSO, 2003, p.93). No caso egípcio, essa afirmação é essencial, pois sabe-se que dentro da cronologia egípcia, grandes foram as mudanças territoriais e, conseqüentemente, de fronteiras. Para o Egito do período pré-dinástico, por exemplo, dois reinos tinham as suas fronteiras geográficas, mas também suas fronteiras étnicas. Essas fronteiras étnicas distinguiam os grupos majoritários daqueles minoritários tanto no Baixo Egito, na parte setentrional, quanto no Alto Egito, na parte meridional.

A unificação do Egito não apagou as fronteiras étnicas entre grupos setentrionais e meridionais. Elas foram redefinidas em correspondência às relações sociais que, por sua vez, variaram durante o Reino Antigo (2650 a 2150 AEC.). No primeiro período intermediário (2150 a 2060 AEC.), os levantes provinciais e mesmo a guerra civil entre “nortistas” e “sulistas” permitem imaginar que a etnicidade foi agenciada tanto por grupos setentrionais quanto meridionais.

No segundo período intermediário (1785 a 1580 AEC.), a conquista dos hicsos e um novo reino no delta do Nilo tiveram implicações na sociedade egípcia, notadamente no que tange às fronteiras étnicas. Essas foram testadas com um grupo adventício e conquistador. Ao sul, o enfraquecimento de Tebas, favoreceu a expansão da autoridade do rei de Querma sobre quase toda Núbia. Provavelmente, as fronteiras étnicas entre egípcios e núbios se modificaram com o novo poder no Cuxe. Para Costa e Silva (1996, p. 115), “a riqueza de Cush permitiu que suas elites copiassem o modelo egípcio. Da mesma forma que o faziam os hicsos.”

Durante o Novo Império (1580 a 1085 AEC.), a relação dos egípcios com “os povos do mar” se altera, assim como com os grupos vizinhos da Núbia e de Cush. Os contatos com grupos “orientais” se intensificam e isso tem implicações nas fronteiras étnicas de grupos majoritários e minoritários do Egito. O terceiro período intermediário (1070 a 664 AEC.) foi, provavelmente, marcado por novas fronteiras étnicas, seja em relação às dinastias líbias e aos reis meroítas ou ao domínio dos Assírios. A invasão assíria teve também uma conjuntura favorável, posto que boa parte da nobreza do Delta sempre ressentiu o domínio núbio. Se, para alguns, os núbios tinham se egipcianizado, isso

não significa que os egípcios os viam como iguais. Alberto Costa e Silva (1996, p.117) indaga sobre a permanência de velhos costumes núbios entre a nobreza de Cuxe, apesar do processo de assimilação cultural ao Egito. Tanto em Napata quanto em Méroe, as elites se egipcianizaram. Esses núbios egipcianizados são apenas um exemplo dessa etnicidade, sobre a qual pouco sabemos, posto que a escrita meroíta resta indecifrável.

Ao meu ver, as teorias da etnicidade permitem melhor compreender como a adoção de crenças ou costumes e mesmo a língua ou a religião de um grupo vizinho ou dominante não significa para um grupo étnico uma “perda” ou “deturpação” de sua etnicidade. Acrescenta-se ainda que a tomada de Querma e a colonização da Núbia pelos egípcios alteraram as fronteiras étnicas entre egípcios e núbios. Alberto Costa e Silva (1996, p.104) afirma que: “de modo geral, a política de egipcianização surtiu efeito. Tanto, que alguns núbios passaram a integrar a classe dos terratenentes. Outros aderiram aos interesses egípcios – e egipcianizaram-se ainda mais.” Isso sem contar toda a problematização que o termo egipcianização tem suscitado atualmente.

No período helenístico (332 a 30 AEC.), as fronteiras étnicas se refazem notadamente em função do domínio macedônico. Se Ptolomeu I deixou-se egipcianizar, fazendo seus os deuses egípcios, o Egito seria helenizado (SILVA, 1996, p.126). Depois de Tebas e Mênfis, a capital do Egito passa a ser Alexandria. Esse deslocamento geográfico do poder administrativo e político do Egito também tem suas implicações na etnicidade das elites egípcias.

No período romano (30 AEC a 395 DEC.), o Egito se torna uma província. Com o cristianismo, as fronteiras étnicas foram, novamente, recompostas no Egito. No período bizantino (395 a 642 DEC.), os coptas pouco tem a ver como os egípcios do Antigo Império. Com a conquista dos Árabes, as fronteiras étnicas no Egito passam a ter a religião de cristãos e muçulmanos como um dos seus principais marcadores.

Uma história comum, uma língua comum, deuses comuns e outros aspectos permitem aos membros de um grupo orientar seu comportamento num campo de relações sociais, inclusive daquelas étnicas, que são também relações de poder. A etnicidade é uma construção social. Isso significa que a crença numa origem comum (putativa ou não) pode ser agenciada para atender interesses do grupo em relação com outros. Por isso, cabe atentar para a mobilidade das

fronteiras étnicas e cujo movimento pode ser, em alguns casos, “cartografado” na longa duração.

Como apontado por Vieira, o avanço dinástico egípcio concomitante ao crescimento das sociedades núbias – no plural porque não eram uma sociedade unificada e sim diversas populações divididas em Wawat e Cush – fez com que o Egito estivesse cada vez mais imerso em contatos com os povos além das cataratas.

Se Sneferu, da IV dinastia, nos legou seu registro de 7.000 homens e 20.000 cabeças de gado oriundos da Núbia a entrarem no Egito, será a partir da XI dinastia, em 2134 a. C., que o Egito empreenderá uma efetiva campanha militar de ocupação da região (BRISAUD, 1978: 78 apud VIEIRA, 2013, p.60-61).

O que estava em jogo para a mobilização dessas fronteiras eram as motivações de ordem militar e econômica. As econômicas pela necessidade de comércio para obtenção de mercadorias do sul – por fim, a Núbia era o entreposto entre Egito e a parte central do continente –. Militarmente, o domínio era justificado pela segurança frente a ameaças estrangeiras, sendo que a consolidação de fronteiras seria fator importante para a estabilidade interna (ADAM; VERCOUTTER, 2010).

Além destes fatores, cabe ressaltar o elemento ambiental, que tem relação direta com a dinâmica social do contexto (SERRANO; WALDMAN, 2007: 38-75; SILVA, 1996). Antes do processo de desertificação iniciado em meados do terceiro milênio antes da Era Cristã, o nordeste africano era agraciado com um sistema climático relativamente úmido, e por isso, o Egito não dependia exclusivamente do rio Nilo para sobreviver. “A estepe ainda se estendia a leste e a oeste do vale, abrigando caça abundante e favorecendo uma criação de gado considerável” (MOKHTAR, 2010, p.xlv). O Nilo, que passa então a ser o protagonista dessa nova geografia, guardava em suas seis cataratas que iam de Cartum a Aswan, a dinâmica das fronteiras territoriais egípcias com sua vizinha Núbia, que tanto variaram durante o período faraônico egípcio.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> A fronteira “oficial”, por assim dizer, entre o Alto Egito ao Sul e o Reino de Wawat (Baixa Núbia), era a primeira catarata, Aswan. Vale ressaltar que “hoje, com a construção de modernas barragens no correr do Nilo, uma destas cataratas encontra-se completamente submersa” (BRISAUD, 1978: 29 apud VIEIRA, 2013, p.58).

A dinâmica das fronteiras egípcias muito variou durante o período faraônico – fatos estes substanciais para os apontamentos acerca de etnicidade no Egito –. Há, por exemplo, um movimento de expansão egípcia sobre território núbios sob o governo de Sesóstris III, que marcou o apogeu do Reino Médio. Mais tarde, o Egito foi invadido pelos hicsos, povo proveniente do Oriente Próximo, causando desestabilidade política em um período de domínio asiático que perdurou de 1780 a 1580 A.E.C. (MOKHTAR; VERCOUTTER, 2010).<sup>77</sup>

Mais adiante, sob o Reino Novo ou Novo Império, empreende-se uma reconquista do território ao sul, bem como o maior momento de expansão do império egípcio. Sob o governo do faraó Tutmés III, território e domínio político foram ampliados sem precedentes (5ª catarata).<sup>78</sup> Já salientado por Cardoso, este contexto do Império Novo, de maiores conflitos e interações entre egípcios e estrangeiros foi solo fértil para a emergência mais forte de um sentimento de superioridade egípcia – como é perceptível nas análises documentais do período – (CARDOSO, 1994; 2003). Há uma noção interessante nos estudos referentes à esta questão, com relação à alteridade com os núbios, levada a cabo por Antonio Loprieno (1988).

(...) Ao trabalhar com as definições egípcias acerca dos estrangeiros presentes nas fontes, apresenta a estas a noção de *Topos*. A esfera do *Topos*, nesse sentido, refere-se às fontes cuja representação egípcia dos estrangeiros dá-se a partir de arquétipos estruturantes a uma perspectiva étnica egípcia, a construir um *outro* étnico de maneira idealizada contrapondo-se ao *eu* egípcio dominador, sob elementos físicos e

---

<sup>77</sup> Enquanto a unidade política egípcia se via ameaçada e sob domínio asiático, o domínio egípcio sobre a Núbia deixou de efetivar-se como anteriormente. Como consequência, “reinos núbios como o império de Kush crescem progressivamente, recuperando a independência anterior à ocupação egípcia perante a desestabilidade provocada pela invasão hicsa” (VIEIRA, 2013, p.63).

<sup>78</sup> Tutmes III empreendeu ao todo dezessete campanhas no estrangeiro. O Egito tornara-se, neste contexto, “potência mundial”, e durante muitos anos os exércitos egípcios impuseram respeito na região da Síria e no norte da Mesopotâmia. Sua antecessora, a rainha-faraó Hatshepsut, seguindo os passos do seu pai – o falecido Tutmes I – empreendeu uma campanha expansionista ao sul que só veio a ser superada por Tutmes III (BAKR, 2010, p.57; WILKINSON, 2010).



sobretudo culturais pré-concebidos em um campo representativo. Assim, predominam nas evidências egípcias de reprodução estrangeira signos de subalternidade e diferença. As populações núbias, do outro lado da fronteira étnica egípcia, eram constantemente referidas como *infames* ou *bárbaras*, pictoricamente representadas através da idealização egípcia do núbio estereotipado e submisso ao Egito (SMITH, 2003 apud VIEIRA, 2013, p.66).

A interação dos egípcios com seus vizinhos, se analisados através do prisma da etnicidade, revelam relações de interdependência, dinâmicas nos jogos de alteridade e identidades étnicas emblemáticas. Tais processos não devem ser generalizados, pois deve-se ter em consideração a longa temporalidade da história egípcia, desde sua unificação. A análise empreendida na pesquisa de Fabio A. Vieira traz inúmeros exemplos dos estereótipos construídos em torno da identidade dos *nehesy* (núbios) no contexto egípcio imperial.<sup>79</sup>

Vieira analisa, então, fontes relativas ao Império egípcio na perspectiva de Michael Given (2005), cuja ênfase do trabalho arqueológico encontra-se em compreender a experiência colonial como uma complexa trama, “onde os projetos coloniais não figuram como realidades sociais, mas sim enquanto pretensiosos modelos à sociedade colonizada, a partir de delineações, determinações e anseios” (GIVEN, 2005, p.71 apud VIEIRA, 2015, p.4-6; 2013). A partir dessa perspectiva, propõe uma problematização das fontes lançando mão do conceito de etnicidade de Barth.

Como exemplo dessa abordagem, cito duas das diversas fontes analisadas por Vieira: um trecho do *Hino a Aton*, escrito pelo faraó Akhenaton no XIV<sup>o</sup> século AEC, e uma pintura que decora uma caixa encontrada na tumba do célebre faraó Tutankhamon.<sup>80</sup>

A primeira traz a concepção sagrada da diferença dentro do pensamento egípcio. A aparência física e a pele são elementos que, junto

---

<sup>79</sup> Como exemplo, segue o trecho de uma carta do faraó Amenhotep II ao vice-rei da Núbia Uesersaset “Não te fies nos Núbios, guarda-te de sua gente e de sua magia!” (BRISAUD, 1978: 118 apud VIEIRA, 2013, p.66).

<sup>80</sup> Tradução de trecho do *Hino a Aton*, por Emanuel Araújo: “Puseste cada homem no seu lugar (...). Suas línguas falam diversamente, como é diversa sua aparência. Sua pele é diferente, pois diferenciaste os estrangeiros” (ARAÚJO, 2000, p.335).

às distinções culturais da fala, demarcam a alteridade egípcia frente aos estrangeiros. Já sobre a figura do faraó em combate, reflete algo além de uma simples oposição militar: uma ideia cosmogônica. O Egito seria representado pelo faraó, que combate o perigo forasteiro e que é “o mantenedor da ordem e justiça egípcias, idealizadas através da deidade *Maat*”. A ele cabe “combater os inimigos da ordem, concebendo os invasores estrangeiros enquanto agentes do caos” (SMITH, 2007: 223 apud VIEIRA, 2013, p.67-68; SCHNEIDER, 2010, p.154).

Em suma, as diferenças representadas nas fontes desse período podem ser percebidas como étnicas – pois a etnicidade nada mais é do que uma construção social – desde que se compreendam que as cargas de valor postas em pauta nas representações são contextuais e relacionais. Somado a isso, análises dessas representações no debate étnico devem levar em consideração os aspectos materiais e simbólicos inerentes a essas relações.

Tendo isso em vista, não se pode esquecer que além do domínio militar e do tráfico de cativos dos conflitos, havia uma administração, por parte dos egípcios, responsável por pautar as relações onde membros das elites núbias eram levados ao Egito, recebendo uma educação nos moldes egípcios. A análise de Schneider (2010) sobre os estrangeiros no Egito faraônico é esclarecedora nesse sentido de dar foco às relações dentro de cada contexto egípcio específico.

Mas, antes de entrar nos recortes temporais da pesquisa do autor em questão, penso ser crucial sua observação com relação aos estrangeiros no Egito:

*(...) it is crucial to notice that the modern label of “foreigners” loses its applicability in this setting. With their automatic embedding in the new society, they no longer formed an inherent part of the world beyond its boundaries, which was seen as chaotic and potentially threatening, and were no longer covered by the ethnic stereotypes maintained for the sake of state legitimacy. Entering Egypt meant implicitly taking on a new ideological code, of the Egyptian (even though of foreign origin) serving the king instead of the enemy smitten by pharaoh. This is clearly visible in the fact that the Egyptian comprehensive term, “foreigners, ” is never used for peoples of foreign origin in an Egyptian socio - economic context but exclusively reserved for foreigners outside Egypt*

*who are devoid of any opportunity of acculturation* (SCHNEIDER, 2010, p.144).<sup>81</sup>

A equação egípcios-estrangeiros é, como demonstrado acima, complexa. O fenômeno da construção de estereótipos de inferioridade com relação aos núbios e asiáticos era frequente, estando presente tanto em fontes literárias – como a abordagem do célebre conto *As aventuras de Sanehet*, por exemplo –, como em fontes pictográficas. Estas, são fruto de uma ideologia da elite faraônica, uma concepção de superioridade egípcia etnocêntrica perceptível através destas fontes (CARDOSO, 2003).<sup>82</sup>

Justamente por ter um recorte como advindo de um estrato social específico, da elite, a análise empreendida por Schneider também se propõe a dar conta desta questão junto ao recorte da etnicidade. Embasado no conceito de “assimilação segmentada” de Portes e Zhou (1993). A sociedade receptora desses estrangeiros é estratificada, pois seus indivíduos são culturalmente integrados em estratos ou posições sociais diferentes. Lembrar que a alteridade existia igualmente entre os egípcios, evidentemente, em diferentes graus é crucial para pensar nos estratos de assimilação. “*If ethnic identities persevered in Egypt, they defined themselves on a smaller scale*” (2010, p.145).

Ciro F. Cardoso, em uma análise crítica acerca dos termos etnia e nação no Reino Novo egípcio (1552-1069 AEC), traz o exemplo do quanto a construção de uma identidade coletiva neste contexto egípcio é complexa. O fenômeno da alteridade é difícil de ser analisado, primeiramente em função das próprias fontes das quais os egiptólogos têm acesso. O fato dessa questão perpassar os documentos oficiais, que mostram a oposição entre os egípcios e os estrangeiros passam pelo mito da realeza divina do governante egípcio como estendida a todo o

---

<sup>81</sup> O autor usa o termo *acculturation* como um rótulo, sabendo que não existe unanimidade terminológica sobre este conceito (outros termos incluem assimilação, acomodação, absorção, adaptação, integração, fusão). Estes e outros conceitos são previamente analisados por ele, desembocando em sua justificativa pelo uso do termo (SCHNEIDER, 2010, p.144-145).

<sup>82</sup> Com relação à alteridade asiática, Cardoso afirma que, os que estavam pacificamente instalados em solo egípcio tendiam a ser absorvidos sem dificuldade na sociedade local – como o demonstra sua presença em cargos, presença de príncipes no palácio real, soldados e comerciantes –. Iconograficamente, eram por vezes representados diferenciando-se por aparência e por hábitos, não havendo qualquer indicação de uma discriminação ligada ao nascimento estrangeiro ou à cor da pele (CARDOSO, 2003, p.101).

universo. Nessas fontes, especificamente, “o ‘bom’ estrangeiro é o que se submete, ou o que se integra à sociedade egípcia, na qual é tratado como se egípcio fosse” (2003, p.101).

Como no exemplo trazido por Schneider, um estrangeiro mercenário fazendo parte do exército egípcio serve à luta contra os inimigos do Egito, contra o caos. O horizonte trazido a partir da etnicidade contribui para não se pensar sobre os estrangeiros dentro da sociedade egípcia conforme parâmetros modernos e até mesmo nacionalistas. “*Only representatives of peoples outside Egypt who were not part of Egypt’s internal cultural system were ‘outsiders’*” (2010, p.147-148). Vale destacar aqui as observações feitas por Schneider que situam a etnicidade dentro da cronologia egípcia.

Relativo ao período pré-dinástico, o vale do Nilo foi perpassado por pessoas de diferentes origens. Diferentes aparências, línguas e tradições eram parte da alteridade, mesmo após o período em questão (ASSMANN, 1996; RAUE, 2002; SCHNEIDER, 1998; WILKINSON, 2002, apud SCHNEIDER, 2010, p.149). Sobre o período do Reino Novo e o subsequente Primeiro Período Intermediário, as fontes sobre estrangeiros existem, mas são limitadas. Com relação ao Reino Médio, a primeira metade do segundo milênio é marcada por uma grande quantidade de fontes sobre estrangeiros no Egito antigo. Parece emergir uma necessidade ou possibilidade de registrar as pessoas quanto estrangeiras. Os asiáticos foram, em um balanço geral, frequentemente mais percebidos e citados do que os núbios (SCHNEIDER, 2010, p.149-151).

Um dado ambíguo é o relacionado aos casamentos: “*while the adoption of foreigners into existing families by way of marriage is frequent, marriages between foreigners do not occur in the evidence, although they must have been ubiquitous in reality*”. Já quando o tema é o pós-morte e itens funerários, as evidências são mais eloquentes. Parece que – segundo evidências implícitas – a exposição das diferenças étnicas, dentro do âmbito funerário, não era importante ou viável. No entanto, o que se tem relativo a isso é a presença de marcadores estrangeiros – como o nome, por exemplo – ao longo de várias gerações de uma família, ou seja, em contexto privado. (SCHNEIDER, 2010, p.153).

Por último, Schneider termina por analisar o Novo Império, que em função da sua multiplicidade e grande quantidade de fontes que abordam o tema, é a temporalidade preferida para tratar do tema pelos especialistas. “*The display and perception of their ethnicity has become more obvious*”. É nesse período que as observações relativas ao fenótipo

ganham contornos mais sólidos, também com relação às vestimentas e penteados. Os etnônimos aplicados aos indivíduos diminuem muito, e por sua vez, os nomes próprios estrangeiros são preservados com mais frequência (2010, p.154).

Este breve panorama ilustra o quanto a construção espacial das identidades étnicas é um fruto de processos de fronteiras. Ou seja, estes processos podem ser analisados a nível local, percebendo as fronteiras como instituições que engendram um sistema de comunidades, afiliações e identidades próprias. Logo, as fortificações egípcias ao longo do Nilo não são símbolo de um limite, mas de relações (2010, p.145-147).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há tantos séculos tem-se debatido a questão da raça dos egípcios antigos, imbróglia na historiografia. Este incômodo legado da racialização pode, através de um panorama desde o surgimento da Egiptologia até os debates atuais, ser problematizado e suscitar questões para além de um debate historiográfico. Pela própria natureza da pesquisa de mestrado, a dissertação visou abordar questões referentes ao campo da racialização na historiografia, abrangendo também exemplos que lhe escapam, como a egiptomania.

Como exemplificado pelo “Afrocentrismo kemético à brasileira” através do Egito negro do Olodum, buscou-se justamente um diálogo entre o que está contido e não na academia, por compreender que tanto o Egito “negro” como o “branco”, polarizados nos discursos e memórias, se constroem e se alimentam mutuamente. E no caso das concepções raciais legitimadas então em um passado longínquo – e utilizadas anacronicamente – a naturalização das concepções raciais acaba por ser reforçada nos debates, como demonstrado ao longo dos capítulos.

A Egiptologia e a Egiptomania tiveram papel na construção do projeto de uma identidade nacional brasileira, conforme demonstrou-se no capítulo sobre Dom Pedro II.

Seja na historiografia, na arqueologia ou na antropologia, “raça” é uma concepção problemática, perpassada por processos. No caso do Egito Antigo, estes tem sua raiz em um passado colonialista que moldou desde então a percepção e organização de mundo. Essa celeuma já foi percebida por tantos, como Mudimbe, Mbembe e Obenga. Este firma que “toda história é uma história contemporânea” (OBENGA, 2003, p.19). Penso que a proposta da pesquisa, de rastrear na historiografia como a racialização operou no tocante à egiptologia e à egiptomania, é um exemplo dos mais elucidativos sobre como percebemos e construímos esse passado. Afinal, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1940).

No caso do Egito e de sua etnicidade, parece que a racialização tem sido a chave de interpretação mais comum da relação entre uma problemática e sua estrutura. A experiência humana, tão importante à ciência histórica, não deve ser limitante, e sim emancipatória. Porém, fica a questão: o que fazer com a consciência histórica? Aí reside o

cerne da crítica à racialização de quaisquer concepções relativas especificamente à Antiguidade.

Há, no caso da resposta à simples pergunta “quem eram os egípcios antigos?”, múltiplas respostas. Vozes de diferentes *loci*, vozes com objetivos dissonantes. Para transcender esta questão, há a consciência quanto historiador (a), que pode lançar luz aos limites da racialização. A contribuição seria a consciência dos múltiplos “estratos de tempo” (KOSELLECK, 2014).

Graças aos “estratos de tempo” podemos reunir em um mesmo conceito a contemporaneidade do não contemporâneo, um dos fenômenos históricos mais reveladores. Muitas coisas acontecem ao mesmo tempo, emergindo, em diacronia ou em sincronia, de contextos completamente heterogêneos. Em uma teoria do tempo, todos os conflitos, compromissos e formações de consenso podem ser atribuídos a tensões e rupturas (...) contidas em diferentes estratos de tempo e que podem ser causadas por eles (KOSELLECK, 2014, p.9-10).

Cardoso ainda lembra que “Barth priorizou nos processos de identificação, a vontade de marcar os limites entre ‘nós’ e ‘eles’, o que leva a definir e manter a ‘fronteira étnica’. Esta pode não coincidir com fronteiras geográficas, ter ou não correspondências territoriais: isto não é essencial” (2003, p.93). Essa ressalva sobre as fronteiras étnicas e geográficas é crucial no caso da busca por uma etnicidade egípcia, e deve ser levada em conta nos debates por se estar lidando com uma periodização tão extensa quanto a faraônica.

Mesmo superando a conceitualização de “raça”, pensar uma etnicidade egípcia é um tanto enganoso. Afinal, como visto anteriormente, as fronteiras étnicas do que era ser egípcio não foram uma constante ao longo de milênios. Isso sem contar as especificidades geográficas e mesmo culturais sobre o que consistiria uma etnicidade egípcia. Estas, a luz de Barth, Schneider e outros, auxiliam a superar o essencialismo de uma identidade egípcia. Deste modo, os debates acerca de etnicidade abrem os horizontes para a percepção de que existiu uma consciência étnica, mas que longe de ser imutável, os grupos refazem suas etnicidades por meio dos contatos interétnicos circunscritos em cada contexto específico.



No debate em torno da racialização dos egípcios antigos, emerge também o conceito de mestiçagem (Claire Lalouette, Béatrix Midant-Reyes, Murizio Damiano-Appiah). Porém, este não foi bem recebido pelo afrocentrismo kemético, por ainda trazer em sua interpretação a carga contida no sentido colonial, ou seja: mestiçagem como sinônimo de branqueamento. Qualquer defesa da mestiçagem no Egito antigo (Midant-Reyes, Damiano-Appiah) torna-se alvo do afrocentrismo (OBENGA, 2013, p.26; MBAYE DIOP, DIENG, 2014, p.144-155).

O que as fontes, analisadas mostram, é que “*Egypt was a multiracial society that did not discriminate internally on the basis of color, but looked down on all foreigners regardless of color*” (YURCO1989,1990; SNOWDEN, 1970,1989, 1992; YOUNG,1992; LEVINE, 1992; COLEMAN, 1992; apud MONTELLANO, 1993, p.35). E penso que a etnicidade é uma alternativa para contornar as questões espinhosas da racialização. Afinal, as críticas às vertentes historiográficas afrocentristas e eurocentristas devem levar a algum lugar.

A etnicidade faz com que se atente também ao fator da hierarquia social, classe. “*Ethnic groups, particularly their elite (Barth, 1969, p. 33; Brass, 1985), may react in different ways to incorporation within a state. They may resist state attempts to maintain their distinctiveness or resist attempts to suppress their identity*” (EMBERLING, 1997, p.309). E as fontes egípcias que resistiram ao desgaste do tempo foram, em sua grande maioria, produzidas pelas elites da época. Ou seja, literatura egípcia e as demais fontes que revelam aos egiptólogos uma consciência étnica frente aos estrangeiros, são fontes que não podem ser generalizadas. Afinal, a consciência étnica de um grupo de elite não é necessariamente o mesmo do que o construído por uma não-elite.

Além do mais, as pesquisas que partem da arqueologia pós-colonial contribuem para a questão ao perceber traços de emaranhamentos culturais nas relações materiais do passado (LEMOS, VIEIRA, 2014; SCHNEIDER, 2010).<sup>83</sup> Isso mostra o quanto a

---

<sup>83</sup> Ver balanço feito por Lemos e Vieira acerca das práticas mortuárias no Egito e na Núbia com base no conceito de emaranhamento cultural e das práticas sociais por trás dos objetos encontrados na arqueologia em: VIEIRA, Fábio A. Práticas mortuárias no Egito e na Núbia sob o reino Novo Egípcio: avaliando o emaranhamento cultural na África antiga. **Revista de Ciências Humanas, Viçosa**, v. 14, n. 2. Jul/Dez de 2014. Ver também Schneider e seus comentários

materialidade é testemunha das fronteiras étnicas em constante movimentação.

A aquarela das raças é mera ilusão social segundo dados da mais atual Biologia e estudos de Genética. Se o biólogo S. Jay Gould desconstruiu o conceito de raça em sua obra *A Falsa Medida do Homem*, esta dissertação buscou demonstrar que, tanto dentro como fora da historiografia, busca-se ainda uma medida para os homens e mulheres antigos, de outros contextos. Porém, essa medida é falsa, pois a raça como categoria de análise não dá conta das diversas relações que indivíduos, marcados pela interseccionalidade, constroem numa longa duração. A racialização, nas palavras de Appiah, seria uma fraqueza procedimental, pois tentaria unificar em uma mesma categoria contrastes e divergências culturais. Ao mesmo tempo, ao se deparar com fontes como as obras de Diop, por exemplo, se deve levar em consideração que a geração que teorizou a descolonização da África tinha a “raça” como um princípio organizador central (APPIAH, 1997, p. 28; 245-246). Tendo toda consciência dos processos que levaram ao imbróglio do Egito, permanece a pergunta: como transcender a questão?

Concernente ao racismo, o que configura-se como negativo seria a inversão de papéis, presa ao racismo, geradora de debates estéreis, de um discurso invertido e que não levam em conta as particularidades sociais de cada temporalidade histórica (CARDOSO, 1982; APPIAH, 1975). Como positivo, vejo a inversão, no caso, da pirâmide historiográfica de África. Esta levantou-se contra uma historiografia ideologizada, passando pela etapa a qual pertenceram Cheikh Anta Diop e tantos outros, a da frente historiográfica nascida diretamente da luta reivindicatória de atos e saberes. Mais tarde, esta inversão historiográfica passou, nas palavras de Lopes, a ter “as emoções controladas”, conhecendo tendências transnacionais, agora fruto de um outro contexto que já não é mais aquele das lutas de libertações nacionais (1995, p.28-29).

Certamente não se pode ignorar toda a psicologia concernente à África pós-colonial (APPIAH, 1997, p.24-28), bem como suas

---

sobre as escavações em Avaris, sobre os mecanismos de cultura durante o Médio e o Novo Reino. Avaris se revela então como um exemplo de modelo de cidade fronteiriça, revelando uma complexa interface cultural de tradições egípcias e palestinas. SCHNEIDER, Thomas. *Foreigners in Egypt: Archaeological Evidence and Cultural Context*. In: WENDRICH, W (ed). **Egyptian Archaeology (Blackwell Studies in Global Archaeology)**. Oxford: 2010, p.143-163.

consequências e relações com outras áreas, como a Historiografia. No intuito de fomentar mais reflexões emancipadoras, questiono: “africano” seria sinonímia de “negro”? Como os exemplos apresentados através da egiptomania brasileira responderiam a essa questão?

A sinonímia em si já é problemática, assim como o conceito de escravo se fundiu ao de negro, até se tornarem sobreponíveis, dentro do capitalismo, segundo a crítica de Mbembe. “Negro” e a racialização seriam duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada. A crítica de Mbembe ao nativismo e ao instrumentalismo mostra que a produção dos significados dominantes concernentes à África se deu concebendo um imenso continente como um todo. A grande entidade geográfica acabou subsumida a um nome racial e uma coletividade racial (MBEMBE, 2014; 2001)<sup>84</sup>.

As autenticidades territorial e racial confundem-se, e a África se torna a terra da gente negra. Já que a interpretação racial está na base de uma ligação cívica restrita, tudo o que não seja negro está fora de lugar, e, portanto, não pode reivindicar nenhuma forma de africanidade. Assim, os corpos espacial, racial e cívico são um só (MBEMBE, 2001, p.200).

A crítica a essa sinonímia se estende também quando aplicada ao Egito. Africano seria igual a negro, mesmo no contexto em que não existia um esboço de consciência africana? Isso soa como anacrônico, além de ignorar a condição de “esquina do mundo antigo” concernente ao território egípcio (SILVA, 1996). Por isso etnicidade parece ser o conceito até então mais flexível, independente se é encarada como um fenômeno político ou processo simbólico. O trabalho de devolver o Egito antigo ao contexto africano, depois do balanço visto ao longo da pesquisa, mostra que a africanização do Egito não precisa passar

---

<sup>84</sup> Em sua abordagem histórica e sociológica, Mbembe analisa o conceito de raça e os problemas decorrentes dessa concepção. Logo, o negro funcionaria como metáfora para a atual situação do homem, de submissão ao neoliberalismo. “Quer se trate de literatura, de filosofia, de artes ou de política, o discurso negro foi então dominado por três acontecimentos – a escravatura, a colonização e o apartheid. São a espécie de prisão na qual, ainda hoje em dia, este discurso se encontra” (MBEMBE, 2014).

necessariamente pela via da racialização. Pode transcender a dicotomia, na emergência de um pensamento liminar (MIGNOLO, 2003).

No que consistiria então a africanização do Egito, no momento atual em que a pirâmide historiográfica de África já foi invertida? Penso, que se o Egito foi “desafricanizado” pela egiptologia do século XIX através da racialização, pode ser trazido ao contexto africano ou “africanizado” no âmbito espacial e cultural. Pois a racialização para africanizar mostra-se enganosa. O Nilo, ecologicamente foi favorável às sedentarizações e às migrações. O aspecto relacional evocado pelo Nilo e pela localização geográfica do Egito auxiliam a perceber que africanização não perpassa o isolamento. E as viagens em busca de antigos impérios legitimadores de identidade, como as empreendidas por Dom Pedro II e pelo abolicionista Douglass, são exemplo do quanto o olhar do presente opera moldando o passado.

Por último, espero que esta sinonímia africano/negro possa ter sido problematizada através das discussões da pesquisa, tendo como exemplo o Egito faraônico, localizado numa África, inventada desde um lugar epistemológico específico (MUDIMBE, 1988). Assim, cabe ao historiador problematizar a concepção de raça como uma espécie de metáfora da cultura, que a biologiza através da ideologia (APPIAH, 1997, p.75). Cabe-lhe também, zelar para que as reflexões ocorridas no âmbito da historiografia estejam presentes no ensino e que não constituam um hiato entre elas. Ao encontro desse objetivo, esta pesquisa buscou, através dos questionamentos, suscitar reflexões sobre a própria maneira de se apreender o passado faraônico, pré-islâmico.

O ensino do Egito antigo no Brasil deve atentar para a atualidade das questões pertinentes a esse passado, como o vem fazendo, por exemplo, Rennan Lemos, Tais Rocha da Silva e tantos outros jovens pesquisadores. Espero, assim, contribuir para a desconstrução da ideia de Egito antigo na qual a dimensão temporal costuma ser associada à imutabilidade histórica (SILVA, 2014, p.281). Um dado interessante sobre o quanto o passado egípcio dialoga com o presente – principalmente aos atuais acontecimentos da Praça Tahir em 2010 – são os estudos acerca dos grafites nos muros da Cairo revolucionária. Uma Nefertíti empoderada por uma máscara de gás ou a máscara funerária de Tutankhamon fundida à máscara de um personagem moderno e anárquico, são exemplos da materialidade que conjuga passado e presente.<sup>85</sup> Além do mais, discussões em torno de processos de

---

<sup>85</sup> Fotografias destes e de outros exemplos de grafites revolucionários podem ser encontrados em GRÖNDAHL, Mia. **Revolution graffiti: street art of the new**

clareamento de pele na Antiguidade, que em nada se relacionam com a racialização do XIX, igualmente fazem parte dessa instigante materialidade suscitadas pelos debates.<sup>86</sup>

Dessa maneira, pautou-se aqui numa perspectiva crítica, que compreende a peculiaridade dos processos históricos, dos *loci* enunciativos dos autores e dos contextos históricos de cada escrita. A etnogênese colonial, como fenômeno particular e sem precedentes na História até então, não deve ser parâmetro para se pensar a etnogênese egípcia. Muitas são as armadilhas deste tipo de correlação, além de comprometer toda a questão da diversidade no Mundo Antigo. Eis um convite a descolonizar a historiografia.<sup>87</sup>

---

**Egypt.** London: Thames and Hudson, 2013, e em LEMOS, Rennan de S. **O Egito antigo – novas contribuições brasileiras.** Rio de Janeiro, 2014.

<sup>86</sup> Como exemplo recente, foi apresentado um estudo na *International Conference of Comparative Mummy Studies em Hildesheim, Alemanha*. Nesta, foi discutido o caso de cabeça de múmia egípcia, pertencente à 18ª dinastia. A cabeça apresenta, em sua pele, nódulos que segundo os pesquisadores aponta para uma doença de pele conhecida como ocrinose exógena, dermatose que é muitas vezes causada pelo uso prolongado de cosméticos clareadores. Seja por estética e/ou por busca de um status simbólico de superioridade hierárquica na Antiguidade, o assunto é polêmico. *Some Ancient Egyptians Possibly Bleached Their Skins, As Evidenced By A Skin Disorder*. Disponível em [www.realmofhistory.com/2016/06/11/ancient-egyptians-bleached-skin-cosmetics](http://www.realmofhistory.com/2016/06/11/ancient-egyptians-bleached-skin-cosmetics), 20/12/2016.

<sup>87</sup> Anibal Quijano, em sua análise, coloca o conceito de raça como “componente central del poder en todo el mundo (...) porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginário” (QUIJANO, 2014, p.86).









## REFERÊNCIAS

ADAM, S.; VERCOUTTER, Jean. A importância da Núbia: um elo entre a África central e o Mediterrâneo. In: MOKHTAR, Gamal. **História Geral da África. Vol II: África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010.

ABREU, Martha e MATTOS, Hebe. **Em torno das “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”: uma conversa com historiadores**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 21, nº 41, janeiro-junho de 2008, p. 5-20.

AMIN, Samir. **Eurocentrismo crítica de uma ideologia**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1989.

APPIAH, Kwame A. **Na casa de meu pai – a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASSMANN, Jan. Collective memory and cultural identity. **New German Critique**; Nº. 65, Cultural History/Cultural Studies, pp. 125-133. Duke University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Moses the Egyptian- The Memory of Egypt in Western Monotheism**. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.

**Astrea** (Jornal). Rio de Janeiro, 29 de julho de 1826, nº 37.

BAINES, John. The Aims and Methods of Black Athena. In: LEFKOWITZ, Mary R.; ROGERS, Guy McLean. **Black Athena Revisited**. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1996.

BAKR, A. Abu. O Egito faraônico. In: MOKHTAR, Gamal. **História Geral da África. Vol II: África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010.

BAKOS, Margaret (*Org.*). **Egiptomania: O Egito no Brasil**. São Paulo: Paris Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. El antiguo Egipto en Brasil: História de la Egiptologia en Brasil. **ArqueoWeb Revista Eletrônica**, Espanha, v. 5, n.3, 2004.

\_\_\_\_\_. **Fatos e Mitos do Antigo Egito**. 3º Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

\_\_\_\_\_. Three Moments of Egyptology in Brazil. **Proceedings of Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge/Inglaterra**, v. 1, p. 87-91, 1998.

\_\_\_\_\_. Visões modernas do mundo antigo: a egiptomania. In: FUNARI, Pedro Paulo et al (org), **História Antiga: contribuições brasileiras**. São Paulo: Annablume, 2008, p.15-35.

BARBOSA, Januário da Cunha. Breve notícia sobre a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. **Revista do IHGB**, tomo I, n.1, p. 5-9, 1839.

\_\_\_\_\_. Relatório lido no acto de solemnizar-se o quinto anniversario do IHGB. **Revista do IHGB**, tomo V, n. 20, p. 4-16, suplemento ao tomo quinto, 1844.

BARBOSA, Muryatan Santana. **A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)**. Tese; Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. **A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo**. Afro-Ásia, 39 (2010). Disponível em [www.afroasia.ufba.br/pdf/AA\\_39\\_MSBarbosa.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/AA_39_MSBarbosa.pdf).

BARCA, I., MARTINS, E. R., SCHMIDT, M. A. (orgs). **Jorn Rüsen e o ensino de história**. Curitiba: Ed. UFPR, 2010.

BAUM, Bruce. **The Rise and Fall of the Caucasian Race: A Political History of Racial Identity**. New York University, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed., trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1994, (Obras escolhidas; v. 1), Tese 6.

\_\_\_\_\_. Teses sobre o conceito de História. In: LOWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

BERNAL, Martin. **Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization**. New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BLOCH, Marc. Apologia da História ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BRANCAGLION, Antonio (2013), Um Egito ainda desconhecido: coleções e colecionismo no Brasil, *Tempo Brasileiro*, 193, p. 39-55.

BRANCAGLION, Antonio. From Egypt to Brazil – na Egyptian Collection in Rio de Janeiro In: ELDAMATY, Mamdouh and trade, Mai (eds). **Egyptian collections around the world: studies for the centennial of the Egyptiam Museum, Cairo**. Vol. 1, Cairo: American University in Cairo Press, 2002, p. 155-162.

BRANCAGLION, Antonio. As coleções egípcias no Brasil. In: Margaret Marchiori Bakos (org). **Egiptomania: o Egito antigo no Brasil**. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 31-41.

\_\_\_\_\_. **Tempo, Matéria e permanência: o Egito na Coleção Eva Klabin Rapaport**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, Fundação Eva Klabin Rapaport, 2001.

BRASIL. Ministério da Educação/SECAD/Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPPIR. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília, 2004.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. **Lei nº 10.639**. Brasília, 2003.

BREASTED, James H. **The Conquest of Civilization**. New York; London: Harper and Brothers. 1926.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Etnia, nação e antiguidade: um debate. In: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. **Fronteiras & etnicidade no mundo antigo**. Pelotas: UFPEL/ULBRA, 2005, p.87-104

\_\_\_\_\_. **O Egito antigo**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. **Sete olhares sobre a Antiguidade**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CÉZAR, Temístocles. Varnhagem entre os antigos, os modernos e os “selvagens”: estudo introdutório de “A origem turaniana dos tupis e dos antigos egípcios”. In: GLEZEV, Raquel; GUIMARÃES, Lúcia (org). **Varnhagem no caleidoscópio**. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2013.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. São Paulo: Difel, 1990.

CHILDE, Alberto. Museu Nacional do Rio de Janeiro (IV Secção). **Guia das Coleções de Arqueologia Clássica Conservadas no Rio de Janeiro**. Imprensa Nacional, 1919.

COSTA, sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista brasileira de estudos sociais – RBES** vol. 21 n°. 60 fevereiro/2006.

DAWSON, Nancy J. et al. **The Frederick Douglass Encyclopedia**. Greenwood Publishing Group: California, Colorado, England, 2009.

DEBANNÉ, N. D. Pedro II no Egito. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, v.75, n°2, p.131-157, 1912.

MBAYE DIOP, Babacar; DIENG, Doudou (org). **A Consciência Histórica Africana**. Angola e Portugal: Edições Mulemba e Edições Pedagogo, 2014.

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

\_\_\_\_\_. **The african origin of civilization: myth or reality**. New York: Lawrence Hill & Company, 1974.

DIRLIK, Arif. **A aura pós-colonial: a crítica terceiro-mundista na era do capitalismo global**. (Tradução do inglês: Regina Thompson). *Novos Estudos Cebrap*, n° 49, p. 328-356. Disponível em [www.novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/83/20080627\\_a\\_aura\\_pos\\_colonial.ppd](http://www.novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/83/20080627_a_aura_pos_colonial.ppd).

DOBERSTEIN, Arnaldo Walter. **O Egito antigo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. Disponível em [www.pucrs.br/edipucrs/oegitoantigo.pdf](http://www.pucrs.br/edipucrs/oegitoantigo.pdf).

DU BOIS, W.E.B. **Black Reconstruction in America, 1860–1880**. New York: Russell & Russell, 1935.

\_\_\_\_\_. **The Negro**. University of Pennsylvania Press, 1915.

EL FASI, Mohammed. A islamização da África do Norte. In: EL FASI, Mohammed. **História Geral da África Vol. III África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, 2010.

EMBERLING, Geoff. Ethnicity in Complex Societies: Archeological Perspectives. **Journal of Archeological Research**, vol.5, n°4, 1997.

FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. In: KI-ZERBO (coord.). **História Geral da África Vol.I. Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FARIAS, Paulo F. de Moraes. **Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural.** Revista Afro-Ásia, Salvador, n. 29/30, p. 317-343, 2003.

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

FERREIRA, Lucas dos Santos. Antiguidades egípcias: o comércio e as leis de proteção das heranças faraônicas. **NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade.** 2014, Ano VII, Número I. Núcleo de Estudos da Antiguidade Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

FERRO, Marc. **Cinema e história.** 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

\_\_\_\_\_. **Falsificações da História.** Portugal: Fórum da história, 1994.

FIGEAC-CHAMPOLLION, Jacques-Joseph. **Égypte Ancienne.** Paris: Firmin Didot Frères, 1839.

FIRMIN, Anténor. **De l'égalité des races humaines: anthropologie positive.** Cotillon, 1885.

FORD, Clyde W. O herói com rosto africano: mitos da África. São Paulo: Selo Negro, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRANCO JR, Hilário. **A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval.** São Paulo, EDUSP, 1996, pp. 71-87.

FRONZA, Vanessa. O "orientalismo" na literatura do século XIX: o caso de A Volta ao Mundo em Oitenta Dias. **Cadernos de Clio.** Curitiba, n°2, 2011. Disponível em <http://revistas.ufpr.br/cliio/article/viewFile/40485/24706>.

FUNARI, Raquel dos Santos. **Imagens do Egito Antigo- um estudo de representações históricas**. São Paulo: Annablume, 2006.

\_\_\_\_\_. O Egito na sala de aula in: BAKOS, M (org.), *Egiptomania – O Egito no Brasil*, Paris Editorial, SP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Visões Modernas do Egito Antigo: considerações a partir de uma pesquisa de campo**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH: São Paulo, Julho 2011.

GAULMIER, J.L'ideologue Volney, 1757-1820. **Contribution à l'histoire de l'orientalisme em France**. Beirute, 1951 (Reinpressão em Genebra, 1980).

GERMANO, Iris G.; BAKOS, Margaret M. Festas, Carnavais e Egito antigo. In: BAKOS, Margaret (*Org.*). **Egiptomania: O Egito no Brasil**. São Paulo: Paris Editorial, 2004.

GERSHONI, Israel; JANKOWSKI, James P. **Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930**. New York: Oxford University Press, 1986.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. **Livro de fonts de historiografia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34, 2001.

GLIDDON, George. **Ancient Egypt: Her monuments, hieroglyphics, history and archaeology**. 1844.

\_\_\_\_\_. **Types of Mankind**.

GOLDFELD, Monique Sochaczewski. **O Oriente Médio no acervo da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

\_\_\_\_\_. Fotografias do Oriente Médio na Coleção Teresa Cristina, XXIV Simpósio Nacional de História, 2007, p. 1-10.

GOBINEAU, Arthur. **The inequality of human races**. William Heinemann: London, 1915.

GOODY, Jack. **O roubo da história: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente**. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.

GRALHA, Julio César Mendonça. **A legitimidade do poder no Egito Ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, SP, 2009.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura popular negra? In: **Revista Lugar Comum**, nº13-14, p. 147-159.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Coleção história e historicidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

\_\_\_\_\_; GUIMARÃES, José Otávio. **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília, DF: Ed. da UnB, 2003.

HERNANDEZ, Leila L. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HERODOTO. **The History of Herodotus**. Translated by George Rawlinson. New York: Tudor, 1928.

HOBSBAWN, Eric. **A Era dos Impérios**. São Paulo – SP: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOWE, Stephen. **Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes**. London; New York: Verso, 1998.



JAY GOULD, Stephen. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

JONES, S. **The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present**. London: Routledge, 1998.

KITCHEN, Kenneth; BELTRÃO, Maria da Conceição. **Catálogo da Coleção do Egito Antigo existente no Museu Nacional, Rio de Janeiro**. 2 vol. Rio de Janeiro, Londres: Warminster, Aris and Phillips, 1990.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África I. Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

KOSELLECK, R. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2014.

LANE, E. William. **An Arabic-English Lexicon**. Londres e Edinburgo, 1863-1893; reimpresso em dois volumes Cambridge, Islamic Texts Society, 1984, vol. I.

\_\_\_\_\_. Resenha de Jean Vercoutter. Em busca do Egito Esquecido. **História e Debates**, 2003. Disponível em [www.revistas.ufpr.br](http://www.revistas.ufpr.br).

\_\_\_\_\_. **Ruínas e mitos: a arqueologia no Brasil Imperial**. Curitiba, 2001. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2011.

LAWRENCE, William Sir. **Lectures on physiology, zoology, and the natural history of man, delivered at the Royal college of surgeons**. London: J. Smith, 1823.

LEFKOWITZ, Mary R. **Not Out Of Africa: How "Afrocentrism" Became An Excuse To Teach Myth as History**. New Republic Book, 1996a.

\_\_\_\_\_ ; ROGERS, Guy McLean. **Black Athena Revisited**. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1996b.

LEMOS, Rennan de S. **O Egito antigo** – novas contribuições brasileiras, Rio de Janeiro, 2014.

\_\_\_\_\_. **Entrevista**. Arquivo pessoal, 2016.

\_\_\_\_\_ ; VIEIRA, Fábio A. Práticas mortuárias no Egito e na Núbia sob o reino Novo Egípcio: avaliando o emaranhamento cultural na África antiga. **Revista de Ciências Humanas, Viçosa**, v. 14, n. 2. Jul/Dez de 2014.

LEVI-STRAUSS, Claude. **A noção de estrutura em etnologia ; Raça e história ; Totemismo hoje**. 2. ed. São Paulo (SP): Abril Cultural, 1980.

LOBIANCO, Luis Eduardo. **Alexandria no Egito: a luz do helenismo no antigo Oriente Próximo**. 2010. Disponível em <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/praticas-discursivas/artigos/alexandria.pdf>

LOPES, Carlos. A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos. In: **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa: Linopazas, 1995.

LOWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e civilizações. Tomo I (Até o século XVIII)**. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MACEDO, José Rivair. A história da África vista pelos africanos: Gênese e desenvolvimento da “Escola de Dakar” (1960-1990). In: Carolina FORTES; Mário Jorge Da Motta BASTOS (org). **Problematizando a Idade Média**. Niterói: EDUFF, 2014, pp 142-162.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **SIGNUM: Revista da ABREM**, Vol. 3, p. 101-132, 2001.

MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: **Estudos Avançados, Dossiê Religiões no Brasil, vol.18 nº.52**. São Paulo, Sept./Dec. 2004. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300010&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300010&script=sci_arttext).

MARIETTE, Augustine. **Outlines of Ancient Egyptian History**. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.

MARTIUS, Carl Frederick Von. **Como se deve escrever a História do Brasil**, 1843. *Revista do IHGB*, tomo VI, n. 24, 1845.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. In: **Revista Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 1**, 2001, p. 171-209.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão negra**. Antígona: Portugal, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo horizonte: editora UFMG, 2003.

MOKHTAR, Gamal. **História Geral da África. Vol. II: África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010.

\_\_\_\_\_; VERCOUTTER, Jean. Introdução Geral. In: MOKHTAR, G. (org). **História geral da África II – África Antiga**. São Paulo: Ática, Unesco, 1983.

MONTELLANO, Bernad Ortiz de. Afrocentric Creationism. In: **Creation/Evolution** 11(2) (Winter 1991-1992), p.1-8.

\_\_\_\_\_. Afrocentric Pseudoscience: The miseducation of African Americans. In: **Annals of the New York Academy of Science**, vol. 775 (1996), p.561-572.

\_\_\_\_\_. Melanin, Afrocentricity, and Pseudoscience. In: **Yearbook of Physical Anthropology**, vol.36: p.33-58 (1993).  
MORRIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

MORTON, Samuel George. **Crania Aegyptiaca: Observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments**. Philadelphia: J. Penington, 1844.

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

MOTT, M. L. Imigração árabe: um certo oriente no Brasil. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brasil: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro, 2000.

MUDIMBE, V.Y. **The idea of Africa**. Indiana University Press Bloomington and Indianapolis / James Currey: London, 1994.

\_\_\_\_\_. **The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge**. London: James Currey, 1988.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O tempo dos povos africanos**. Brasília: Ministério da Educação/MEC /Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – Secad, 2007.

NAVILLE, Edouard. The Origin of Egyptian Civilisation. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**. Vol. 37 (Jan. - Jun., 1907), p. 201-214.

\_\_\_\_\_. The old egyptyan faith. 1909.

NDLOVU-GATSHENI, Sbaelo J. **Do ‘African’ exist? Genealogies and paradoxes of African identities and the discourses of nativismo and xenofobia**. South Africa Institute of International Affairs (SAIIA), University of the Witwatersrand, Johannesburg, South Africa. ISN 1472-5843. Disponível em [www.informaworld.com](http://www.informaworld.com).

OBENGA, Teóphile. **O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista**. Portugal e Angola: Edições pedagogo e Edições Mulemba, 2013.

O’CONNOR, David. Egypt and Greece: The Bronze Age Evidence. In: LEFKOWITZ, Mary R.; ROGERS, Guy McLean. **Black Athena**

**Revisited.** Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1996.

**Os Dez Mandamentos.** Direção: Alexandre Avancini. [novela], Rede Record, 2015.

PEDRO II, Dom. Diário da viagem ao Alto Nilo em 1876. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, tomo LXXII, 1909.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

PRICHARD, James C. **The Natural History of Man: Comprising Inquiries Into the Modifying Influence of Physical and Moral Agencies on the Different Tribes of the Human Family.** New York: H. Baillière, 1855.

PUC- RIO. **Traduções pós-colonialistas- A interseção central dos estudos da tradução e da teoria pós-colonial são as relações de poder.** Certificação digital n° 0510555/CB, 2001. Disponível em [www.maxwell.vrac.puc-rio.br/10747/10747\\_6.PDF](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/10747/10747_6.PDF).

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Setembro 2005.

\_\_\_\_\_. Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (org). Anibal Quijano. **Textos de fundación.** Colección El desprendimiento. Ediciones del Signo: Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.

SILVA, Thaís Rocha da. O sorriso da esfinge: reflexões sobre o ensino do Egito antigo no Brasil. In: LEMOS, Rennan (org). **O Egito antigo – novas contribuições brasileiras,** Rio de Janeiro, 2014.

SMITH, Stuart Tyson. **Wretched Kush: Ethnic Identities and Boundaries in Egypt's Nubian Empire.** London: Routledge, 2003.

ROYCE, A. P. **Ethnic Identity: Estrategies of diversity**. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

RÜSEN, Jörn. **Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história**. História da Historiografia, nº2, 2009, p. 163-209.

\_\_\_\_\_. **Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica**. 1ª reimpressão. Brasília: Editora UNB, 2010.

SAGREDO, Raisa B. W. **Entre a egiptologia e a egiptomania: um estudo das representações de Akhenaton no Brasil**. Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis: UFSC, 2013.

SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo. Companhia das letras, 1990.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo. Companhia das letras, 2007.

SANDERS, Edith R. The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective. **The Journal of African History**, Vol. 10, No. 4, 1969, pp. 521–532.

SANTOS, Jacqueline M. Dos; GARAFFONI, Renata Senna. **O imperador itinerante: D. Pedro II no Egito e a construção da identidade nacional**. Disponível em [www.humanas.ufpr.br/portal/historia/files/2012/07/Jacqueline1.pdf](http://www.humanas.ufpr.br/portal/historia/files/2012/07/Jacqueline1.pdf).

SANTOS, Moacir Elias. **Das Necrópoles Egípcias para a Quinta da Boa Vista: um estudo das partes de múmias do Museu Nacional**. Revista Mundo Antigo – Ano I – Volume I – Junho – 2012.

SAUNERON, Serge. **A Egiptologia**. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1970.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro. In: SCHWARCZ, Lilia & QUEIROZ, Renato (org.). **Raça e diversidade**. São Paulo: Edusp, 1996.

SERGI, Giuseppe. **The Mediterranean Race: a Study of the Origins of European Peoples**. London: Walter Scott, Paternoster Square, 1901.

SERRANO, C. M. H.; WALDMAN, M. **Mémória d'África: a temática africana em sala de aula**. 1. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

SCHNEIDER, Thomas. Foreigners in Egypt: Archaeological Evidence and Cultural Context. In: WENDRICH, W (ed). **Egyptian Archaeology (Blackwell Studies in Global Archaeology)**. Oxford: 2010, p.143-163.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. São Paulo (SP): Cosac Naify, 2006.

SILVA, A. da Costa e. **Enxada e a Lança - a África Antes Dos Portugueses**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SILVA, Tais Rocha da. **Por que os egiptólogos precisam de Edward Said?**, disponível em: <http://www.icarabe.org/artigos/por-queos-egiptologos-precisam-de-edward-said>.

SNOWDEN, Frank M. Bernal's "Blacks" and the afrocentrists. In: LEFKOWITZ, Mary R.; ROGERS, Guy McLean. **Black Athena Revisited**. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1996.

SOUZA, Alfredo Mendonça de. História da Arqueologia brasileira. **Pesquisas - Instituto Anchieta de Pesquisas**, n. 46, 1991.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. Race before racism: the disappearance of the American. In: **Edward Said and the work of the critic: speaking truth to power**. Durhan and London: Duke University Press, 2000.

TAUNAY, Alfredo d'Escragolle org. (1909), *Diário da viagem ao Alto Nilo (1876)*, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo LXXII, Parte II, p. 217-276.

UNESCO. **The peopling of ancient Egypt and the deciphering of Meroitic script Proceedings of the symposium held in Cairo from 28 January to 3 February 1974**. Belgium: UNESCO, 1978.

URSTAD, Kristian. Book Review: James, George G. M., *Stolen Legacy: The Egyptian Origins of Western Philosophy*. In: **KRITIKE**, vol. 3, n° 2 (DECEMBER 2009), p.167-170. ISSN 1908-7330. Disponível em: [www.kritike.org/journal/issue\\_6/urstad\\_december2009.pdf](http://www.kritike.org/journal/issue_6/urstad_december2009.pdf).

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Historia geral do Brazil**. 1854. 2 ed. Rio de Janeiro: E. Laemmert, 1871.

\_\_\_\_\_. **Memoria sobre a necessidade do estudo e ensino das linguas indigenas do Brazil, 1839-1840**. *Revista do IHGB*, tomo III, n. 9, p. 53-61, 1841.

VENTURA, Roberto. *Civilização nos trópicos?* In: **Estilo tropical: História cultural e polêmicas literárias**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

VERCOUTTER, Jean. **Em busca do Egito esquecido**. São Paulo: Objetiva, 2002.

VIEIRA, Fábio A. **Olhares acerca do Egito faraônico: escritos historiográficos e interações culturais no nordeste africano sob o Novo Império egípcio (1580-1080 a.c.)**. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade do Estado de Santa Catarina, 2013.

\_\_\_\_\_. Os filhos da Núbia: Etnicidade e deslocamentos culturais na África antiga sob a XVIII dinastia egípcia. **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História – ANPUH – Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios**. Florianópolis:2015.



\_\_\_\_\_ ; MALAVOTA, C. M. **Racialização e vozes dissonantes na historiografia sobre o Egito faraônico**. Revista Mundo Antigo, v. 2, p. 139-166, 2013.

VIVIAN, Cassandra. The Gliddons and the beginning of American-Egyptian relations. In: **Americans in Egypt, 1770-1915: Explorers, Consuls, Travelers, Soldiers, missionaries, writers and scientists**. North Carolina and London: McFarland & Company Publishers, p.95-111, 2012.

VOLNEY, Constatin-François de Chasseboeuf, Conde de. **Travels trough Syria and Egypt, in the years 1783, 1784 and 1785**. London: G.G.J. and J. Robinson, 1787, Vol. II.

\_\_\_\_\_. **Voyage en Syrie et en Egypte pendant les anées 1783, 1784 & 1785**. Paris: Volland, 1787, Vol. I.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

WEHLING, Arno. As origens do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. **Revista do IHGB**, n. 338, p. 07-16, 1983.

WILKINSON, Toby. **The Rise and Fall of Ancient Egypt**. London: Bloomsbury, 2011.

ZABOROWSKI-MAINDRON, S. Races préhistoriques de l'ancienne Egypte. In: **Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, IV<sup>o</sup> Série**. Tome 9, 1898. pp. 597-616.

## **BIBLIOGRAFIA ELETRÔNICA**

MOURÃO, Herik (16 de junho de 2007). Entrevista com Djalma Oliveira do Chiclete - Podcast. Consultado em 22 de junho de 2011.

OLODUM. **Akhenaton e Nefertiti**. Vídeo. [www.youtube.com/watch?v=L7o7KyO6yRw](http://www.youtube.com/watch?v=L7o7KyO6yRw).

OLODUM. **Faraó divindade do Egito**, Vídeo do show. Festival de Verão da Bahia em 2006. [www.youtube.com/watch?v=FtG8h2syIzA](http://www.youtube.com/watch?v=FtG8h2syIzA).

[www.afroasia.ufba.br](http://www.afroasia.ufba.br)

[www.bbc.com/portuguese/ciencia/story/2005/05/050511\\_farao.shtml](http://www.bbc.com/portuguese/ciencia/story/2005/05/050511_farao.shtml)

[www.gtantiga.com/estados.br](http://www.gtantiga.com/estados.br)

[www.ihgb.org.br](http://www.ihgb.org.br)

[www.manuampim.com/2005\\_update.html](http://www.manuampim.com/2005_update.html)

[www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro](http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro)

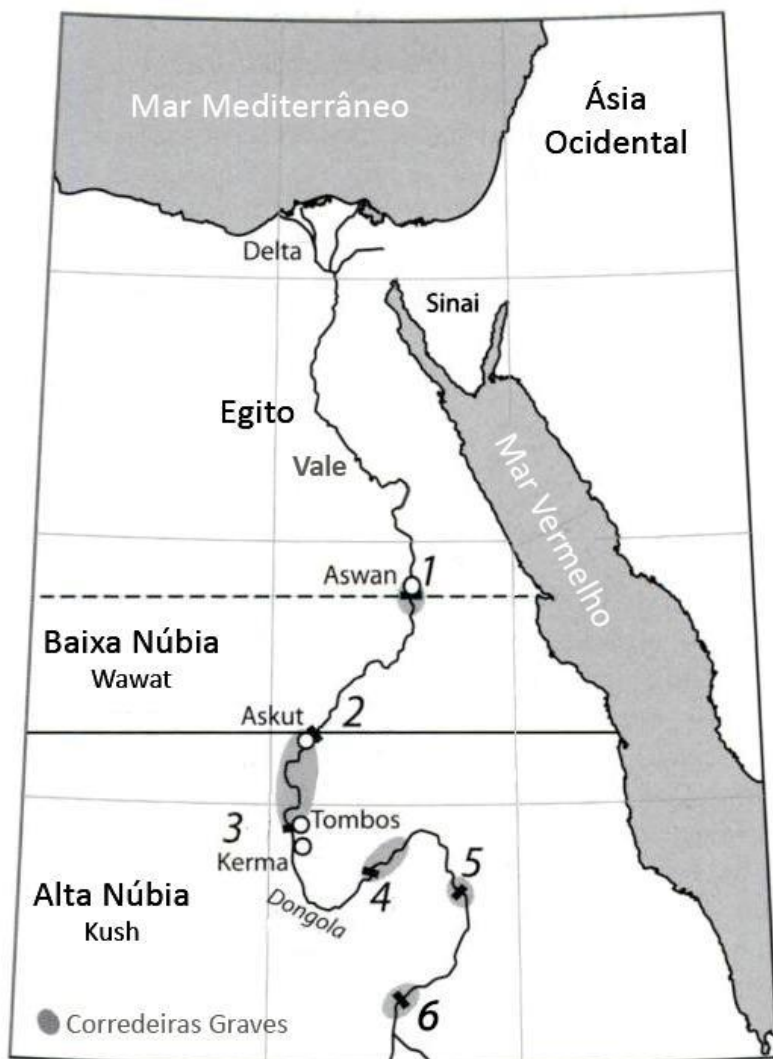
[www.news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/2288952.stm](http://www.news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/2288952.stm)

[www.site.anpuh.org/index.php/bncc-historia/item/3127-carta-de-repudio-a-bncc-produzida-pelo-forum-dos-profissionais-de-historia-antiga-e-medieval](http://www.site.anpuh.org/index.php/bncc-historia/item/3127-carta-de-repudio-a-bncc-produzida-pelo-forum-dos-profissionais-de-historia-antiga-e-medieval).

[www.300discos.wordpress.com](http://www.300discos.wordpress.com)

[www.telegraph.co.uk/expat/expatnews/7359709/Former-Swiss-wine-grower-uncovers-Sudans-ancient-roots.html](http://www.telegraph.co.uk/expat/expatnews/7359709/Former-Swiss-wine-grower-uncovers-Sudans-ancient-roots.html).

**ANEXO I – Mapa do rio Nilo atravessando os territórios do Egito e da Núbia. Os números correspondem às cataratas. Adaptação do mapa presente em SMITH, 2003, p.3 apud VIEIRA, 2013.**





**ANEXO II - Tabela contendo o número de especialistas em História Antiga e especializados em Egíptologia em Instituições de Ensino Superior públicas brasileiras. Tabela elaborada pela autora.**

<b>Estado</b>	<b>Nº de especialistas em História Antiga</b>	<b>Nº de especialistas em Egito antigo</b>	<b>Nome de especialistas em Egito antigo</b>
Rio Grande do Sul	10	1	Margaret Bakos <sup>88</sup> (PUCRS/UFRGS)
Santa Catarina	3	-	-
Paraná	11	2	Liliane Cristina <sup>89</sup> (UNIANDRADE); Moacir Elias Santos <sup>90</sup> (UNIANDRADE)

<sup>88</sup> É Professora adjunto (aposentada) de História do Brasil e de História Antiga da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e foi Professora e Pesquisadora do Programa de Pós-graduação em História da PUCRS (1993-2013). É Professora Sênior do quadro permanente de docentes da Universidade Estadual de Londrina.

<sup>89</sup> Professora nos cursos de graduação em História e Engenharias na UNIANDRADE, e historiadora do Museu de Arqueologia Ciro Flamarion Cardoso, em Ponta Grossa. Sua dissertação intitula-se “Vida Pública e Vida Privada no Egito do Reino Médio (2040-1640 a.C.)” (2009), e tese “Mudanças e Permanências no Uso do Espaço: a Cidade de Tell el-Amarna e a Questão do Urbanismo no Egito Antigo” defendida em 2015, ambas pela UFF.

<sup>90</sup> Professor de História Antiga e Arqueologia do Centro Universitário Campos de Andrade, e coordenador, professor e orientador no Curso de Especialização (lato sensu) em História Antiga e Medieval das Faculdades Itecne, em Curitiba. Sua tese intitula-se “Caminho para a Eternidade: as

São Paulo	28	-	-
Rio de Janeiro	23	3	Júlio César Galha <sup>91</sup> (UFF);  Giselle Marques Camara <sup>92</sup> (UERJ)  Luis Eduardo Lobianco <sup>93</sup> (UFRRJ)
Espírito Santo	2	-	-
Mato Grosso do Sul	4	2	Nathalia Monseff Junqueira <sup>94</sup> (UFM -

concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550-1070 a.C.” (2012), e sua dissertação de mestrado “Da morte à eternidade: a religião funerária no Egito do Primeiro Milênio a.C.” (2002), ambos na UFF.

<sup>91</sup> Professor adjunto de História Antiga, Medieval da UFF – pólo universitário de Campo dos Goytacazes/ Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional (ESR); doutorou-se com a tese “A legitimidade do poder no Egito ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas” (2009) pela UNICAMP, tendo defendido sua dissertação em 2000 na UFF intitulada “A teocracia faraônica: a imagem do deus e do rei no Reino Novo 1550-1070 a. C”.

<sup>92</sup> Mestrado intitulado “Maat: O princípio ordenador do cosmos egípcio”. É professora substituta da UERJ e professora agregada da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

<sup>93</sup> Tese de doutorado intitulada “A Romanização no Egito: Direito e Religião (séculos I a.C. - III d.C.)”(2006).

<sup>94</sup> Sua dissertação de mestrado abordou uma temática egípcia, a tese de doutorado não. A dissertação intitula-se “As representações do Antigo Egito na narrativa de Gustave Flaubert durante o imperialismo francês do século XIX”, 2007.

			Corumbá; Leandro Hecko <sup>95</sup> (UFMS)
Minas Gerais	8	-	-
Goiânia	7	-	-
Bahia	6	-	-
Paraíba	2	-	-
Amazonas	2	1	Joana Campos Clímaco <sup>96</sup> (UFAM)
Pará	2	-	-
Maranhão	1	-	-
Ceará	1	-	-
Piauí	1	-	-
Rio Grande do Norte	2	1	Márcia Severina Vasques <sup>97</sup> (UFRN)

<sup>95</sup> Professor adjunto da UFMS, com tese intitulada “Egiptomania e usos do passado: o Museu Egípcio e Rosacruz de Curitiba-Paraná” (2013) na UFPR.

<sup>96</sup> Atua como professora adjunta da UFAM; dissertação e Tese sobre Alexandria, respectivamente “Cultura e poder na Alexandria romana” (2007), e “A Alexandria dos Antigos: entre a polêmica e o encantamento” (2013), ambas defendidas na USP.

<sup>97</sup> Professora Associado I da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Sua tese intitula-se Crenças funerárias e identidade cultural no Egito

Pernambuco	3	-	-
Sergipe	1	-	-
Distrito Federal	3	-	-

---

Romano: máscaras de múmia”, (2006), e sua dissertação intitulada “A religião isíaca no Egito greco-romano: as estatuetas de terracota” (2000), ambas defendidas na USP.