



Continente negro, habitante mouro:
Gamal Abdel Nasser e a identidade africana *

Black continent, moor inhabitant:
Gamal Abdel Nasser and the African identity

*Felipe Paiva***

Resumo: O presente trabalho se debruça sobre a afirmação identitária africana e a consequente militância pan-africanista do líder revolucionário, chefe de Estado e ideólogo egípcio Gamal Abdel Nasser (1918 – 1970). Por meio da leitura crítica de seus escritos políticos pretende-se demonstrar os limites e possibilidades abertos em seu engajamento pan-africano.

Palavras-Chave: Gamal Abdel Nasser; Egito; Pan-africanismo.

Abstract: The present work focuses on the African identity affirmation and the consequent pan-Africanist militancy of the revolutionary leader, Egyptian head of State and ideologist Gamal Abdel Nasser (1918 - 1970). Through the critical reading of his political writings intends to demonstrate the limits and open possibilities in his Pan-African engagement.

Keywords: Gamal Abdel Nasser; Egypt; Pan-Africanism.

No auge de sua trajetória política o líder da revolução egípcia de 1952, Gamal Abdel Nasser (1918 – 1970), foi reconhecido como um dos principais nomes do pan-africanismo contemporâneo. Para ele, o Egito estava inserido no contexto africano e dele deveria tomar parte. Além de africano o Egito também seria, para Nasser, religiosamente islâmico e culturalmente árabe – sendo justamente este o argumento base de seu escrito mais difundido, “A filosofia da revolução”.

Aqui o identificamos como Mouro habitante de um continente Negro. Nasser e a África se contrapõem, assim, em polos identitários distintos, que eventualmente se alinham, mas nunca

* Pesquisa financiada com bolsa de doutoramento CAPES-Proex.

** Doutorando em História Social pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: paiva.his@gmail.com

foram, de fato, identificados um com o outro. Ao contrário do que o próprio Nasser quis fazer crer em seus escritos, a cor permaneceu desde sempre a fronteira intransponível de uma alteridade incompleta.

O termo mouro vem do latim *maurus*, designando o nativo da Mauritânia, no Norte da África. Na Idade Média, era usado para designar tanto muçulmanos como também uma pessoa de características físicas africanas, “com pele e cabelos escuros”. Com o tempo, porém, a palavra acabou assumindo uma variedade de significados, dependendo do lugar poderia significar um mulato, tipos de cavalos ou até a cor advinda da mistura da água com o vinho. Na língua portuguesa desde pelo menos o século XVI o termo, ainda que geograficamente continuasse vinculado à população norte-saariana, passa a designar uma tez acobreada em lugar de escura. Não por acaso, foi provavelmente de mouro que adveio o vocábulo “moreno”.¹

Por outro lado, os significantes “África” e “Negro” estão ligados por uma relação intrínseca de co-produção. Ao falar de um evocamos o outro, necessariamente, pois se a África, enquanto ideia no imaginário corrente, possui um corpo, “é o Negro que o concede”, ao revés, se o Negro é uma alcunha com algum peso de estigmatização social “é por causa de África”. Esta reciprocidade é marcada pela raça, conceito chave da modernidade que determina a alteridade africana.²

Aqui se estabelece a chave da aventura ambígua: há outras cores no continente, dentre elas a “mourisca”. Como encaixá-la na alteridade africana, sobretudo quando o discurso racializado tornava-se, na época das independências, o magma retórico das mobilizações anticoloniais africanas tornando-as, em não poucos casos, co-dependente do significante Negro. Essa questão não passou despercebida pelos ideólogos da libertação africana. Leopold Sedar Senghor, arauto africano maior da negritude, definiu a “Africanidade” como sendo “a simbiose complementar dos valores da Arabitude e da Negritude”.³

Ao norte do Saara a interrogação também será respondida de maneira semelhante. Os então jovens políticos, quase recém-empossados em seus gabinetes de chefes de Estado, vão narrar uma África sem contradição na qual o norte e o sul do grande deserto se complementam. Por debaixo de toda a harmonia propalada havia, no entanto, estranhamento, eventual carência de empatia e, conseqüentemente limitações no engajamento político *in atto*. Tal é o caso de Gamal Abdel Nasser. Desde a revolução por ele capitaneada em 1952 até simbolicamente a data de sua morte em 1970, era um respeitado expoente na defesa da libertação e integração africana.

Todavia, antes de adentrar neste personagem cabe falar, preliminarmente, das singularidades geográficas e históricas egípcias. Tais especificidades contribuíram para que, ao longo da história contemporânea desse país, vários outros pensadores, além de Nasser, vissem o Egito como estando em uma bifurcação identitária, portador daquilo que aqui designamos por identidade interseccional.

I

Por sua disposição geográfica, o Egito pode ser encarado como um país na encruzilhada. Tem ao norte o mar mediterrâneo e a Europa, ao seu lado já se adianta a península arábica, ao sul estende-se as terras sudanesas e, conseqüentemente, todo o restante da África Negra. Há um

1 BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 43, 241.

2 MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014, p. 75.

3 SENGHOR, Leopold Sedar. *Liberté. Vol. III: Négritude et Civilisation de L'Universal*. Paris: Le Seuil, 1977, p. 299.

contato direto com três continentes em muito distintos entre si. Essa localização privilegiada acabou por desembocar em algo que podemos designar por “personalidade interseccional”.

Ao menos a partir do século XIX, muitos autores egípcios pensaram sua nacionalidade como a soma contraditória e complementar de diferentes caracteres. Para eles, o país estaria em uma bifurcação identitária. Numa linha sucessória instável podemos citar ao menos quatro nomes que colocaram a nacionalidade egípcia nesses termos. Respectivamente, Abid Ishaq, Lutfi al-Sayyid, Mustafá Kamil e Taha Husayn.

Cristão de origem síria, Abid Ishaq (1856 - 1885) foi para o Egito ainda jovem. Escreveu proficuamente, sendo o nacionalismo egípcio seu tema principal. É provável que por sua origem cristã e síria, bem como por seus sentimentos anticlericais, a ideia de comunidade política não passasse, para ele, pelo crivo religioso. Ao contrário de alguns de seus contemporâneos ele não via o Egito como uma terra primariamente muçulmana. Antes haveria, segundo ele, várias comunidades num mesmo chão: uma comunidade “oriental”, que estaria unida pelo desprezo europeu e pela oposição ao poderio ocidental; uma comunidade “árabe”, baseada na unidade do sentimento de pertencimento a uma cultura comum; uma comunidade “otomana”, unida em torno de uma mesma lei e autoridade política. Todas essas “comunidades” estariam abrigadas sobre o mesmo *watan*, a unidade territorial à qual deviam lealdade.⁴

Talvez Ishaq tenha sido o primeiro escritor a propor uma identidade interseccional para o Egito. Em seu caso, o país seria tanto otomano, quanto oriental e árabe. Seu pioneirismo contrasta com o impacto geral de sua obra que foi, ao menos em termos do nacionalismo egípcio, algo bastante relativo. Coube a um outro autor, imediatamente posterior a Ishaq, dar continuidade à ideia interseccional, mas agora com maior amplitude e sucesso.

Por seu turno, a obra de Ahmed Lutfi al-Sayyid (1872 - 1963) é um dos marcos fundadores do moderno nacionalismo egípcio. Sayyid concebia a autonomia egípcia como estando estritamente vinculada à uma ideia cosmopolita de nação. Seu apelo não era tanto para uma ruptura imediata em relação à metrópole estrangeira (a Inglaterra) e a consequente independência irrestrita. Era antes um chamado a todos os que habitavam o solo egípcio – fossem muçulmanos, cristãos, europeus, asiáticos ou africanos – a se fundirem num único corpo autogovernado.⁵

O argumento de al-Sayyid foi lido e debatido entre um público amplo e ansioso por conhecer uma maior autonomia em relação à metrópole estrangeira. No entanto, seu nacionalismo estava longe de ser radical, daí se explica o fato de dentre os grupos que poderiam formar um Egito autogovernado ele colocar, também, os europeus. Sua intersecção incluía o círculo metropolitano, ao lado de muçulmanos, cristãos, asiáticos e africanos. Para ele, portanto, as diferentes identidades que deveriam compor o Egito obedeciam à divisa religiosa (muçulmanos e cristãos) e geográfica (europeus, asiáticos e africanos).

Foi um contemporâneo de al-Sayyid quem colocou a identidade egípcia tanto em termos interseccionais quanto, também, em termos de emancipação irrestrita. Mustafa Kamil (1874 - 1908) acreditava haver uma nação egípcia, mas também acreditava que ela fazia parte de um conjunto maior, ou melhor, de vários conjuntos. A nação era otomana, muçulmana, oriental, e devia fortalecer os laços com todos esses três mundos. Nisto, Kamil repetia a Ishaq, mas acrescentava que o Egito também incluía o Sudão, conclamando à unidade entre os dois povos, egípcio e sudanês, que seriam na verdade um único povo ao longo da história.⁶

4 HOURANI, Albert. *O pensamento árabe na Era liberal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 212.

5 Idem, p. 214.

6 Idem, pp. 216, 222.

Mais uma vez os elementos instrumentalizados para a definição da identidade nacional egípcia diziam respeito às “comunidades” (ou “conjuntos”, nos termos de Kamil), otomana, muçulmana e oriental. Agora, no entanto, esse argumento vinha acompanhado pela inserção do elemento sudanês (com a consequente inclusão indireta do componente negro sul-saariano) e por um protesto mais veemente em relação à exploração colonial britânica sobre o Egito. A morte prematura de Kamil inviabilizou que ele testemunhasse a aplicação de sua ideia. Já outro autor seria longo o suficiente para ver suas aspirações (parcialmente) realizadas: Taha Husayn (1889 - 1973).

A obra de Taha Husayn é uma tentativa constante de manter em equilíbrio três elementos essenciais que, em sua opinião, compõem a cultura egípcia: o elemento árabe, sobretudo a língua árabe clássica; os elementos trazidos de fora em diferentes épocas, especialmente racionalismo grego; e o elemento egípcio básico, herança dos tempos faraônicos.⁷ Eventualmente, no entanto, todas essas coisas se confundem, pois no seu argumento também residia a ideia de que o Egito sempre foi parte da Europa, do mundo civilizado. Um pertencimento só abalado pela dominação turco-otomana.⁸ Ele agia em duas frentes: por um lado costurar o mais firmemente o Egito aos seus vizinhos mediterrânicos europeus, por outro lado, negar o mais possível a influência asiática e africana.

Em um livro publicado já em 1952 (mesmo ano em que Nasser e seus homens conquistam o poder de Estado) Husayn escreveu, após voltar da Europa, onde passara um ano em férias, que o surto de cólera que então vitimava o Egito era, indubitavelmente, influência africana. A cólera era a marca da africanidade (*africanité*), segundo ele.⁹ Inversamente, no que diz respeito à Grécia e ao mundo mediterrâneo a influência recíproca seria um fato óbvio: “a mentalidade egípcia, desde seus primeiros tempos, tem sido influenciada pelo Mediterrâneo, e tem tido intercâmbios em todas as áreas com os povos mediterrâneos”.¹⁰

O esforço intelectual de Taha Husayn pode ser considerado o ponto culminante de uma tentativa de afastamento do Egito em relação à África e de aproximação da Europa. Se al-Sayyid e Kamil ainda falavam de um eventual componente africano (ou ao menos sudanês) formador da identidade egípcia, Husayn fala de um pertencimento direto, único e exclusivo, do Egito para com o mundo cultural europeu, harmonizando-o com o legado de uma cultura “árabe clássica”. Esta postura teve vários precedentes.

O principal precedente do argumento de Husayn aconteceu quando da inauguração do canal de Suez, construído basicamente com capital francês e egípcio e com mão-de-obra egípcia. O então soberano egípcio, o quediwa (soberano) Isma’il, aproveitou a ocasião – grandiosa e, em seu tempo, midiática – para mostrar que o Egito já não fazia parte da África, mas pertencia agora ao mundo civilizado da Europa.¹¹ O colonizado comprava a ideia do colonizador, alegando seu pertencimento ao mundo civilizado e esforçando-se por se afastar dos bárbaros que o rodeavam.

Contudo, diferentemente dos seus precursores, Nasser não procurou vincular o Egito à Europa ou unicamente ao mundo árabe. Seu intento mais original enquanto pensador da identidade nacional egípcia foi inserir o país no contexto africano. Essa originalidade não foi obra do acaso e tampouco surgiu por geração espontânea, foi necessário que Nasser aprendesse África. Para

7 HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 447.

8 HOURANI, Albert. *O pensamento árabe na Era liberal*, op. cit., p.343, 344.

9 LAROUÏ, Abdalla. *L’idéologie árabe contemporaine*: Essai critique. Paris : Maspero, 1967, p. 17.

10 HUSAYN, Taha. « Vocation méditerranéenne de la culture égyptienne » In MALEK-ABDEL, Anouar. *La pensée politique árabe contemporaine*. Paris : Seuil, 1970, p. 139.

11 HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*, op. cit., p. 373.

entender como se deu esse aprendizado é preciso convocar a obra do seu principal herói literário, Tawfiq al-Hakim (1898-1987).

Nasser relata ao seu mais notável biógrafo, Robert Stephens, que em juventude foi um “leitor voraz”. Nesse período de sua vida, meados dos anos de 1930, quando contava entre 15 e 20 anos, ele leu com igual afinco obras europeias e egípcias. Entre seus romancistas favoritos estavam Charles Dickens, Victor Hugo e Tawfiq al-Hakim.¹² A obra deste último foi um componente essencial na formação do nacionalismo de Nasser e, também, de seu pan-africanismo ambíguo.

II

Falar em narrativa egípcia contemporânea é falar em *renascimento*, e poucos autores expressaram melhor esta ideia do que Tawfiq al-Hakim.¹³ Já no título de uma de suas obras essa característica se faz presente., justamente aquela que Nasser afirma ter lido em juventude: “O despertar de um povo” (1933).

Trata-se de um romance que tenta cumprir simultaneamente a função de retrato dos costumes e tipos sociais, esboço autobiográfico e tese histórico-política.¹⁴ Já em seu aspecto formal, a obra detém as características de romance de formação, por centrar a maior parte da narrativa na educação sentimental do personagem, que se faz por meio da desilusão amorosa. Ainda que do ponto de vista quantitativo e esse aspecto tenha prevalência no romance, há também um traço formalmente épico relativo à outra instância da obra: sua tese histórico-política. É preciso lembrar que estilisticamente, a narrativa épica – ao menos em um sentido estrito – “anuncia o ponto da história em que ela começa e prossegue em ordem cronológica até o fim”.¹⁵ O *incipit* e a conclusão precisam, por isso, estar necessariamente inter-relacionados.¹⁶

Por esse parâmetro, a obra de al-Hakim é um épico, um pouco ao modo de outras narrativas que brotaram em várias partes do mundo colonial.¹⁷ O narrador mantém sua fidelidade

12 STEPHENS, Robert. *Nasser: A political biography*. Nova York, Penguin, 1971, p. 33.

13 GÁLVEZ, Eugenia. “La narrativa egípcia”. *Philologia Hispalensis*, Vol. IV, F. II. Sevilha: Universidade de Sevilha, 1989, p. 657.

14 CÓRDOBA, Federico Corriente. “Prologo” In AL-HAKIM, Tawfiq. *El despertar de un Pueblo*. Madri: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1967, p. 9. Cabe dizer que uma tradução literal do título original seria algo como “O retorno do espírito”. Federico Córdoba, o tradutor da edição que citamos, justifica sua escolha por traduzir o original como “*El despertar de un Pueblo*” afirmando procurar tornar o chamado político original de al-Hakim expressivo no idioma hispânico, assim como soa no original em árabe. Constatamos em uma parte significativa da crítica especializada, incluindo Eugenia Gálvez, concordância com a escolha de Córdoba.

15 KNOX, Bernard. “Introdução” In HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 17.

16 Veja-se, por exemplo, as primeiras palavras da Odisseia: “Fala-me, Musa, do homem astuto que tanto vagueou/depois que de Troia destruiu a cidadela sagrada, [...]Destas coisas fala-nos agora, ó deusa, filha de Zeus”. Estes primeiros versos estão intimamente relacionados aos últimos: “Assim falou Atena; e Ulisses obedeceu alegrando-se no coração”. HOMERO. *Odisseia*. op. cit, p. 119, 542.

17 Pense-se, por exemplo, no conhecido *Mayombe* (1979) de Pepetela, objeto de tantas análises no meio brasileiro. Na verdade, *Mayombe* é somente um exemplo dentre inúmeros outros épicos anticoloniais que pipocaram em praticamente todos os países sujeitos ao colonialismo, ao que as nações africanas não foram exceção. O gênero nos legou obras-primas como *Weep Not, Child* (1964), de Ngugi wa Thiong’o; *Les Bouts de bois de Dieu* (1960), de Sembene Ousmane; *Remember Ruben*, de Mongo Beti (1988) e *A Batalha de Tebas* (1944) de Naguib Mahfouz. O maior nome do gênero épico anticolonial será, no entanto, um asiático. Com a *Tetralogia de Buru* (1980 - 1988) Pramoedya Ananta Toer, o grande nome da literatura indonésia, levará a epopeia de libertação nacional a um novo patamar, com uma densidade narrativa até então inédita.

última ao povo, à gente comum subjugada pela ordem colonial. Como fica patente no *incipit* da obra em questão: “Vós deveis ser do povo. [...]. Somente o campesino pode viver assim. É a única pessoa que, ainda que sua casa seja ampla, tem que dormir em uma só habitação com a mulher, os filhos, o boi e o asno”. Em consonância, o encerramento faz alusão, quase literal ao *incipit*: “Devem ser campesinos do povo, acostumados com o gado na mesma habitação... [...] Porém, sim, sois vós! Um ao lado do outro também, é? Um junto ao outro!”¹⁸

Nas páginas de al-Hakim, fundem-se, portanto, tanto o épico quanto o romance de formação. No primeiro gênero o jovem Gamal deve ter reconhecido à causa pela qual valeria à pena se bater. No segundo gênero, talvez visse a si mesmo refletido numa esfera mais íntima de sua vida. Ainda que especulações sobre essa última esfera sejam importantes, nos interessa especialmente a primeira.

Neste sentido, um dos pontos altos da narrativa acontece quando do diálogo entre um inspetor inglês e um arqueólogo francês na casa dos pais do protagonista, Muhsin, no interior do país, habitação que exala luxo, visto ser a mãe do rapaz de descendência turca. Após uma fala jocosa do inspetor inglês a respeito da gente do campo, o arqueólogo replica: “Pegue um desses campesinos, retire-lhe o coração e encontrará nele sedimentos de dez mil anos de experiências e conhecimentos, superpostos uns em cima dos outros, sem que ele o saiba”. O personagem francês fala como se o povo se deixasse domar por não saber a força que tem, ainda que “em certos momentos críticos surgem aqueles conhecimentos e experiências, lhe vindo em socorro sem que ele saiba como”. A experiência histórica do passado se converte “em seu espírito” em uma “espécie de instinto, que lhe leva à solução correta”.¹⁹

A argumentação do personagem transforma-se facilmente em uma tese, o diálogo verte-se em monólogo e, não por acaso, o autor passa a adjectiva-lo não mais como arqueólogo, mas antes por “sábio francês”. Os indícios levam a crer que é o próprio al-Hakim que passa a falar pela boca do seu personagem.²⁰

Seu tom é, de fato, o de defesa de uma tese, um pouco ao sabor braudeliano. Por exemplo, diz o sábio que “esses milhares de anos que são o passado do Egito” não transcorreram “como um sonho, sem deixar marcas em seus descendentes”. Afinal, “Se a terra e as montanhas são tão somente a herança de estrato a estrato, por que não há de ocorrer isto também nos povos antigos, que não hão abandonado sua terra, nem mudado em nada seu clima, sua natureza?”.²¹

Uma das coisas que persistem na alma do camponês egípcio, herança dos tempos faraônicos, é o seu “coração sem fundo”, enquanto o europeu estaria fadado a ser escravo da razão, “esta máquina limitada”. Ao fim e ao cabo, o sábio francês nos apresenta uma versão do mito do “bom selvagem”, na qual a razão está subordinada à emoção. Nisto residiria a essência do povo egípcio, inalterável, “sempre a mesma”. Este “bom selvagem”, no entanto, à diferença de versões

18 AL-HAKIM, Tawfiq. *El despertar de un Pueblo*. op. cit., pp. 14, 405.

19 Idem, p. 253.

20 Um dos indícios que nos leva a isso é a afirmação do Sábio Francês de que, ao contrário do povo egípcio “O europeu vive somente do que lhe ensinaram e sabe desde sua meninice, desde que vive, porque não tem herança nem passado que lhe socorra inconscientemente”. Idem, p. 254. Vindas da boca de um acadêmico europeu as palavras são surpreendentes, vindas da boca de um nacionalista egípcio, nem tanto. Em pleno apogeu da expansão colonial seria difícil que um intelectual europeu negasse o dom da história à própria Europa e a concedesse à um povo colonizado. Ainda mais no caso francês que tinha na história (no passado e na dívida para com os mortos) uma das fontes de seu nacionalismo, tal como pensado em fins do século XIX por Ernst Lavisse, Maurice Barrés e Ernst Renan. DETIENNE, Marcel. *A identidade nacional: Um enigma*. Belo Horizonte/São Paulo: 2013, p. 33 *passim*

21 Idem, p. 254.

europeias do mito, seria herdeiro, por direito, de uma grande civilização: persistiria na alma campesina o “espírito dos templos”.²²

O sábio francês sentencia ao seu calado interlocutor britânico: “não deprecie a este pobre povo de hoje, pois leva dentro de si sua força escondida, e só lhe falta uma coisa [...]. O ídolo! ”. Falta somente “o homem em que estejam representados todos seus sentimentos e desejos, que seja o símbolo da finalidade, e então não se estranhe que este povo homogêneo, compacto, sofrido e disposto ao sacrifício, faça outro milagre como as Pirâmides...”.²³ O ídolo vinha a galope e o milagre estava próximo, tinha data e lugar para acontecer.

Em 9 de março de 1919 estoura uma grande onda de insatisfação anticolonial, começando no Cairo e não tardando em alcançar Alexandria dias depois para daí se estender por cidades menores, vilarejos, zonas verdes e desérticas. A ação possuía um cunho abertamente anti-britânico e anti-estrangeiro e só começou a ser contida a partir de uma ação vigorosa do exército britânico, em 29 de março do mesmo ano. Ao fim da onda de fúria contaram-se centenas de mortes do lado egípcio e um sem-número de danos ao patrimônio colonial. Como narra al-Hakim:

Antes que se pusesse o sol naquele dia, Egito havia se convertido em um bloco de fogo, e 14 milhões de almas pensavam em uma só coisa: no homem que havia expressado seus sentimentos, que havia levantado para reclamar seus direitos à liberdade e à vida e que havia sido preso, encarcerado e desterrado em uma ilha no meio do oceano.²⁴

al-Hakim não o diz, mas é suficientemente claro que o homem em questão é o então popular líder nacionalista Saad Zaghlul (1859 - 1927), que a “ilha no meio do oceano” é, na verdade, Malta, para onde foi deportado pelo governo colonial britânico. Com pendor messiânico Zaghlul é alçado agora a novo ídolo, comparado a ninguém menos que “Osíris, que desceu do céu para melhorar a terra do Egito, para dar-lhe vida e luz, foi preso, metido em um caixão e desterrado, cortado em pedaços, às profundezas do mar...”.²⁵

Neste ponto, fica evidente a tendência nacionalista à qual al-Hakim se alinha, ao menos nesse momento da sua vida. Sua obra é, provavelmente, a expressão literária mais bem-acabada do faraonismo. Nesta vertente – cujos teóricos de maior relevo foram al-Sayyid e Kamil – o Egito é identificado como um *território* distinto, como uma entidade separada do restante do mundo árabe-islâmico. Essa identidade peculiar deriva dos símbolos faraônicos do passado pré-islâmico. Não por acaso, o ídolo da história de al-Hakim, Saad Zaghlul, encontra-se enterrado num mausoléu de estilo arquitetônico neo-faraônico.²⁶

Com efeito, *O retorno do espírito* é um livro em que transparece nitidamente a preocupação do autor com uma ideia de *renascimento* e, mais precisamente, de um novo senso de identidade egípcia impulsionado por um nacionalismo fervoroso que buscava sua razão de ser na

22 Idem, ibidem, p. 255.

23 Idem, p. 259.

24 Idem, p. 359.

25 Idem, ibidem.

26 WOOD, Michael. “The use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism” *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 35, 1998, pp. 180, 181.

grandeza passada do Egito. Grandeza esta potencializada pelas descobertas arqueológicas de então, das quais a mais importante foi a tumba de Tutancâmon em 1922.²⁷

A busca por um novo senso de identidade nacional é perceptível não só no faraonismo que a obra guarda, mas também em seu recorte de classe. Se o camponês ganha protagonismo na fala do sábio francês, na revolta propriamente dita emergem os trabalhadores citadinos – “o açougueiro e seu assistente, o padeiro, o vendedor de laranjas”. Há também a presença, ainda que tímida, do elemento negro sul-saariano enquanto aliado da revolta – “um sudanês marchando com ousadia contra a máquina que lhe apontava”. Some-se a isso a natureza inter-religiosa do combate – “a meia-lua abraçando a cruz”.²⁸

A profusão de símbolos é grande, mas a pobreza permanece o elemento central. A autenticidade da nação está guardada sob a túnica do camponês. Sua miséria abre espaço para a revolta, comprovando Steinbeck: “o quão tênue era a linha divisória entre a fome e a ira”.²⁹

Neste período, o camponês era visto como uma classe perigosa, de maneira que o discurso intelectual egípcio o tinha como culturalmente autêntico, mas também como profundamente atrasado. Quando acontecia de se insurgir contra as autoridades, sua insubmissão era no mais das vezes vista como um dos traços de sua personalidade arcaica, dificilmente em termos de protesto social ou resistência à ordem vigente.³⁰ No fundo, al-Hakim corrobora essa tendência, mas sua originalidade reside no fato de que em sua obra este aparente “atraso” passa a ser, supostamente, o berço onde jaz adormecida a cultura de uma grande civilização.

Não obstante seus méritos literários e a justiça da causa que defendia, al-Hakim acaba produzindo, ao fim e ao cabo, um amálgama a-histórico no qual a mudança é rejeitada em lugar da permanência. Pouco importa que os costumes, a língua, a religião e outros aspectos da vida egípcia tenham mudado drasticamente desde a antiguidade. O importante é a permanência, ainda que esta não tenha mais no que se agarrar do que em expressões vagas e difusas como “coração” e “alma” campesina.

Além do convite à sublevação, da denúncia da pobreza e do nacionalismo, também essa consciência histórica monolítica foi absorvida pelo jovem Gamal e replicada por ele quando líder revolucionário.

Anos mais tarde, o então coronel Nasser iria se perguntar “Quando eu descobri as sementes da revolução em minha alma?”. Sua resposta à questão é reveladora: “estas sementes não ficaram latentes somente nas profundezas da minha alma. Elas ficaram também nos espíritos de muitos outros que, por sua vez, não podiam traçar o dia em que eles as descobriam latentes em sua própria existência”. Estaria bastante claro para o então coronel que “as sementes [da revolução] eram inatas” sendo “uma aspiração suprimida deixada como legado pelas gerações precedentes”.³¹

Nesta passagem, escrita quando já era um homem de Estado, se faz presente o mesmo tom a-histórico disponível no faraonismo de Tawfiq al-Hakim. A sublevação era, assim como na obra de al-Hakim, um legado inato deixado pelas gerações precedentes, aí inclusa a estirpe faraônica.

27 ALLEN, Roger. “Foreword” In AL-HAKIM, Tawfiq. *The revolt of the young. Essays by Tawfiq al-Hakim*. Nova York: Syracuse University Press, 2015, p. IX.

28 AL-HAKIM, Tawfiq. op. cit., p. 392, 393.

29 STEINBECK, John. *As vinhas da ira*. Rio de Janeiro: Record, 2014, p. 466.

30 EL SHAKRY. Omnia. “Peasants, Crime and Tea in Interwar Egypt” *ISIM Review*, Vol. 21, Leiden: Leiden University, 2008, p. 44.

31 NASSER, Gamal Abdel. “The Philosophy of the Revolution” In _____; *Nasser Speaks: Basic Documents*. Londres: Morssett, 1972, p. 20.

Assim como seu herói literário, Nasser pretere a mudança à permanência, trancafiando a nação em um eterno passado. Essa postura era uma de suas incoerências, visto que ao mesmo tempo em que pregava a existência dessa “semente” pretérita, também intentava um projeto modernizador para o país no qual muitos traços desse passado eram vistos como empecilho. Se o próprio povo egípcio era alvo de visões reducionistas desse tipo, seus vizinhos africanos também não escapavam de lentes igualmente deformadoras.

III

Além dos aspectos nacionalistas militantes, em seu romance “O despertar de um povo” al-Hakim narra, com uma riqueza de detalhes expressiva, as aventuras militares de um dos personagens pelo Sudão. O personagem em questão, um médico convocado para o serviço militar, desenha uma imagem do Sudão e, conseqüentemente da África Negra, que sintetiza a forma como o mundo ao sul do Saara era visto pela população egípcia de então.

Hilmi, o personagem em questão, inicia uma longa lembrança sobre sua epopeia sudanesa. O velho médico militar pronuncia a palavra Sudão com “um profundo suspiro, com uma espécie de melancolia arrancada a todo seu ser, com uma espécie de nostalgia que comovia toda sua pessoa, fazendo imaginar ao ouvinte que o Sudão havia sido tudo para esse homem”.³²

O médico ancião conta aos seus ouvintes como ele e seu batalhão atravessavam, ao amanhecer, “selvas imensas e densas florestas, precedidos pelo guia, um negro nativo”. Já ao cair da noite “podiam distinguir os olhos reluzentes, fosforescentes, com estranhas e belas cores, dos leões e leopardos que os rondavam”. Somente o rugido do leão interrompia o silêncio sepulcral da noite, eram “momentos de terrível inquietude”. Havia também “o prazer da aventura”, em que os soldados egípcios cogitavam caçar os leões com seus rifles, para logo saber, pasmos de espanto, que “Alguns indígenas caçam os leões com azagaias!”.³³

O personagem não fica espantado somente com o fato de os “indígenas” caçarem leões portando apenas azagaias. Hilmi também fica estupefato com a riqueza que a terra sudanesa alberga, em suas próprias palavras: “se uma estrada de ferro enlaçasse aquela zona com o Egito ou o mar, a riqueza [sudanesa] estava garantida... Isso ocorreria no futuro; por isso a Inglaterra queria o Sudão, não para agora, senão para depois”.³⁴

Nasser leu essas passagens e elas foram determinantes para formar uma certa ideia de África em sua mente. A representação da África é, contudo, bastante limitada e estereotipada, cheia de vícios e preconceitos algo eurocêntricos. Em que pese seu pan-africanismo declarado, Nasser não conseguiu se desvencilhar desses vícios que aprendeu quando jovem.

Em 1820, o Egito conquista o Sudão. Nesse momento a mão europeia já compassava muitos movimentos do Egito, que ao menos oficialmente ainda não era protetorado ou colônia britânica. Dessa forma, a expansão egípcia sobre o Sudão veio acompanhada pela crescente interferência europeia em terras egípcias. Especialmente a partir da década seguinte, 1830, os soberanos egípcios se preocupavam em “estabelecer um processo civilizador baseado na entrada de ulemás e de

32 AL-HAKIM, Tawfiq. op. cit., p. 194.

33 Idem, p. 195.

34 Idem, p. 199.

estruturas fiscais e militares no Sudão”, ao mesmo tempo em que os sudaneses acompanhavam a chegada de missões, casas comerciais, viajantes, cientistas e militares europeus.³⁵

A partir de então estabeleceu-se um discurso de “expansão civilizatória”, fruto “da conjugação de experiências políticas e religiosas locais com o que foi adquirido na convivência com os discursos e ‘práticas civilizatórias’ anglo-francesas”. Esse projeto egípcio se materializou tanto na conquista política e militar do Sudão, quanto na ida de ulemás e missionários, bem como na implantação de um sistema educacional egípcio em terras sudanesas. Ao mesmo tempo em que o Egito se expandia sobre o Sudão, os intelectuais egípcios incorporavam diversas perspectivas racialistas para caracterizar o “outro descoberto”, o que acabou por resultar muitas vezes “na criação de termos e imagens que designavam as populações submetidas como ‘bárbaros e inferiores’”.³⁶

Em suma, o Egito tinha em relação ao Sudão uma posição de força dominante. Não por acaso, depois que a Grã-Bretanha declara oficialmente seu domínio sobre o Egito – em 1914 – e até o completo expurgo das últimas tropas coloniais britânicas, em 1956 após a nacionalização de Suez realizada por Nasser, o Sudão sempre seria uma questão delicada. Em todos os tratados anglo-egípcios, a exemplo do firmado em 1936, se fazia presente uma cláusula sobre o Sudão, que deveria permanecer em mãos britânicas, para desgosto da imaginação colonial egípcia e a despeito de toda e qualquer consulta à população sudanesa.

A conexão entre ambos os países, Egito e Sudão, respeitava à mesma lógica colonial do domínio da terra, da “educação civilizatória” do contingente populacional autóctone, bem como de sua caracterização redutora, estereotipada e inferiorizada por parte da potência estrangeira invasora. É justamente esse o tom disponível na obra de al-Hakim.

O sudanês é descrito como “negro nativo” ou ainda “indígena”, termos caros na descrição do colonizado pelo colonizador. Igualmente, o Sudão é apresentado como terra obscura, de densas florestas e farta riqueza a ser explorada, ainda que essa exploração envolva a ação bélica – e, cabe não esquecer, o personagem de al-Hakim é um militar em serviço. Logo, no subtexto está claro quem é seu adversário: forças sudanesas. Em resumo, o Sudão – e consequentemente a África Negra – aparecem em al-Hakim como um coração das trevas.

Igualmente, na imprensa e na cultura egípcia em geral as representações do negro eram sempre feitas de maneira caricatural e ele quase sempre aparecia em alguma função subalterna. O elemento negro – seja tratado como núbio ou sudanês – é até hoje representado de forma pejorativa na imaginação egípcia, seja enquanto elemento exótico ou mero subalterno. Como sintetiza Samiha, personagem do premiado romancista egípcio Naguib Mahfouz, ao se referir a Hazim, um personagem negro: “É verdade que tem o rosto escuro, mas o seu coração é branco...”.³⁷

Foi com essa representação da África Negra que o jovem Nasser travou contato. Foi com essa imagem deturpada que ele aprendeu sobre as terras que estão logo abaixo do grande deserto: florestas em penumbra, habitadas por uma população inculta e incivilizada.

IV

35 SANTOS, Patrícia Teixeira. *Fé, Guerra e Escravidão: Uma história da conquista colonial do Sudão (1881 – 1898)*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2013, p. 35.

36 Idem, p. 36, 37.

37 MAHFOUZ, Naguib. *Conversas de manhã e de tarde*. Porto: Civilização, 2009, p. 45.

Em seu principal escrito, *A Filosofia da Revolução*, o então vitorioso revolucionário escreve que o Egito está inserido em três círculos e com eles dialoga. Em seu aspecto formal sua argumentação não é original, antes remonta a no mínimo Abid Ishaq, Lutfi al-Sayyid, Mustafa Kamil e Taha Husayn. Em termos de conteúdo sua proposta também não é tão nova, pois para ele o Egito estaria em um círculo árabe e em um círculo muçulmano. Essas identidades também foram mobilizadas por Taha Husayn e por al-Sayyid, como visto acima. Entretanto, também estaria o Egito inserido naquilo que Nasser chamou por círculo africano. Nisto ele encontra poucos precedentes.

Escreveu Nasser que não era possível para os egípcios, então vitoriosos em sua revolução nacional, esquecer da “terrível batalha que se desenrola agora no coração do continente entre cinco mil brancos e dois milhões de africanos”. Os egípcios não poderiam ficar indiferentes a essa batalha por uma razão, segundo ele, óbvia: “nós próprios estamos na África”.³⁸

O Egito, segundo Nasser, era o guardião do portão norte do continente e por isso ligava a África com o mundo exterior. Essa posição deveria ser encarada com grande senso de responsabilidade pois cabia ao Egito ajudar a lançar “a luz do conhecimento e da civilização nas profundezas das florestas virgens do continente”.³⁹

Visivelmente, a descrição de Nasser é de um coração das trevas, em um sentido bastante literal e pouco sujeito a ambiguidades. Afinal, o continente – abaixo do Egito – seria um lugar no qual deve-se banhar a “luz do conhecimento e da civilização”. O elemento da “floresta” ou da “selva”, também aparece como metáfora para o desconhecido, para as entranhas de uma terra que abriga mistérios inauditos e distantes. As folhas da savana encobrem e funcionam como escudo, não deixando brechas para a entrada da luz. Em uma palavra, Nasser aprendera bem a lição de seu herói literário maior, Tawfiq al-Hakim.

Nasser se refere também ao Sudão de forma mais específica. O “amado Sudão” cujas fronteiras já se adiantam “sobre o coração da África onde tem relações de vizinhança com áreas sensíveis do centro do Continente”.⁴⁰ A importância do Sudão Nasser aprendeu com seu outro herói, Mustafa Kamil, que defendia a unidade do vale do Nilo, incluindo em uma mesma terra soberana a tez sudanesa e egípcia.

A descrição que Nasser faz do continente africano ao sul do Saara bem como do Sudão em específico é menos chocante se colocada em sua devida perspectiva histórica. Não era só al-Hakim e Kamil que colocavam a África Negra e o Sudão em uma posição exótica, era todo o caldo de cultura egípcio da época. A lição não se limitou a dois professores apenas.

Seria muito difícil para ele, ainda que já no papel de um autor e não mais de um leitor, escapar dessas figurações e representações redutoras e caricatas do continente africano. Ao mesmo tempo, o passo que deu em relação aos seus predecessores foi enorme: o Egito era, sim, um país com uma identidade interseccional, mas uma dessas identidades era africana.

Com isso, Nasser vai na direção contrária de uma longa linhagem de pensadores que tentaram vincular o Egito à Europa. Incluindo-se nessa linhagem ninguém menos que Taha Husayn, que ainda era o intelectual e o autor contemporâneo mais respeitado do Egito, posição na qual permaneceu até a sua morte, em 1973. Ou, nas palavras de Abdel-Malek: “o decano incontestado das letras árabes”.⁴¹

38 NASSER, Gamal Abdel. “The Philosophy of the Revolution”. op. cit., p. 55.

39 Idem, *Ibidem*.

40 Idem, *Ibidem*.

41 ABDEL-MALEK Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris: Seuil, 1970, p. 137.

A viragem não foi somente discursiva. O Egito nasserista, e o próprio Nasser em pessoa, levou adiante uma série de medidas relativas à África Negra de impacto não desprezível. Por exemplo, foram vários os pronunciamentos de Nasser em protesto contra o Apartheid e contra o assassinado do líder congolês Patrice Lumumba, morto em 1961. Tais pronunciamentos foram feitos tanto em âmbito internacional – em conferências das Nações Unidas – quanto nacionais – em reuniões do governo egípcio. Também em relação ao Sudão mais precisamente, a política nasserista propagou, ao menos em seus anos iniciais, campanhas em favor da unidade do vale do Nilo – isto é, entre o Egito e o Sudão. De fato, até a independência sudanesa em 1955, a atividade africana do Egito esteve restrita somente ao vale do Nilo.⁴²

Em uma reunião da Assembleia Nacional em 21 de julho de 1960, o então Chefe de Governo fala que se desenrola na África uma luta tanto pela libertação nacional e contra a discriminação racial: “Nós anunciamos em 1952 que nós apoiamos os direitos da África pela independência. Hoje nós vemos massacres em todos os lugares”. Nasser prossegue: “Olhem ao redor de nós, nós encontramos morte no Quênia, morte na Rodésia, e morte na África do Sul. Dizemos a esses povos que lutam por sua liberdade que a República Árabe Unida está com eles na sua liberdade e independência”.⁴³

Já em seu pronunciamento na conferência de fundação da Organização da Unidade Africana (OUA) ele afirma, categoricamente, que a vitória egípcia em Suez foi “a vitória da liberdade africana”, “um símbolo” e “um sinal de esperança” de um “continente combativo”.⁴⁴ No mesmo pronunciamento, ele diz que o imperialismo tentou impor divisões, fragmentando a África em países “ao norte do Saara e em países ao sul do Saara, em uma África branca e em uma África negra, em uma África Oriental e uma Ocidental, em uma África de expressão francesa e outra de expressão inglesa”. Tudo isso, continua ele, “entrou em colapso pela realidade africana autêntica”.⁴⁵

Suas falas mostram uma ênfase no território africano. Na *Filosofia da Revolução* Nasser diz que o Egito *está*, na África. Em seu pronunciamento no parlamento egípcio ele convoca seus pares a “olhar ao redor”, isto é, para os demais países que também estão no mesmo terreno. Finalmente, em seu pronunciamento de 1963, quando da fundação da OUA, ele recusa as divisões territoriais mais comuns (Norte e Sul do Saara, África Oriental e Ocidental), salientando a inteireza indivisível do solo africano. A África é, em sua retórica, um terreno.

Logo, em seus melhores momentos de líder pan-africanista ele mobilizou um pan-africanismo cuja divisa era territorial e não racial. Isto diferencia seu pan-africanismo de seu pan-arabismo, já que este obedecia tanto a uma lógica territorial (visto que a população árabe está principalmente entre a península arábica e o norte da África), mas também “racial”, pois o árabe aparece enquanto povo distinto, com um *habitus* próprio em sua retórica. Diferenças à parte, cabe sublinhar que Nasser reforçou tanto para um público interno, egípcio, quanto externo, demais países africanos, a solidariedade que sua política pan-africana mantinha com a África Negra, o que leva a crer que seu engajamento guardava alguma sinceridade, apesar da sua limitação e oportunismo político.

42 TAREQ, Y. Ismael. *The U. A. R. in Africa: Egypt's policy under Nasser*. Evanston: Northwestern University Press, 1971, p. 227.

43 NASSER, Gamal Abdel. *On Africa*. Cairo: Departamento de Informação, S.d, p. 22.

44 NASSER, Gamal Abdel. “Pronunciamento” In VV. AA. *Conférence au Sommet des pays indépendants africains*. Paris : Présence Africaine, 1964, p. 32..

45 Idem, p. 30.

No entanto, quando o coronel falava para um público mais amplo que o egípcio ou o africano, um público que incluía países europeus, ele eventualmente limitava seu tom e sua ênfase pan-africanista. Seus pronunciamentos internacionais são exemplares nesse sentido.

Quando da crise política no Congo, que culminou no assassinato de Patrice Lumumba e na ascensão de Mobutu Sese Seko, fortemente apoiado pelas antigas potências coloniais, Nasser faz um discurso caloroso nas Nações Unidas. Após apresentar seus protestos em relação à ingerência das antigas metrópoles no solo africano ele afirma: “Em nossa área do mundo, o Oriente Árabe, as Nações Unidas têm esquecido [...] de suas responsabilidades para com os direitos do povo palestino. Deve o povo palestino esquecer sua nação, terra e lar?”.⁴⁶

Como conclusão Nasser responde que há uma lógica do imperialismo: “Ao cometer seu crime contra o povo da Palestina, a lógica do imperialismo incide em cortar a unidade geográfica do mundo árabe e, por outro lado, em estabelecer no meio do mundo árabe uma base sua para ameaçar os povos árabes”.⁴⁷

Esse discurso é revelador. Por um lado, não se deve desprezar o impacto – real e simbólico – que a intervenção pública de Nasser em prol de interesses africanos teve à época. Por outro lado, salta aos olhos as contradições e os limites desse apoio.

No discurso relativo à crise congoleza ele faz o movimento oposto àquele que vinha realizando em relação à África. O continente não é aqui sequer um espaço seu. O chefe de Estado é bastante categórico a respeito de quem realmente representa e de onde fala: “Em nossa área do mundo, o Oriente Árabe”. No mesmo movimento, a crise no Congo é tratada para logo depois ele entrar na questão palestina sem voltar a mencionar a África em seu discurso. Isto é, o Congo foi aqui trampolim para a Palestina. A causa africana foi introdução para a causa árabe.

A questão de fundo que deve ser considerada é que seu pan-africanismo era motivado por interesses políticos pragmáticos (como não poderia deixar de ser em um homem de ação) e em uma solidariedade anticolonial bastante vaga e imprecisa. Isso diferencia seu ímpeto pan-africano de seu pan-arabismo, que estava embasado tanto no ímpeto anticolonial (outras nações árabes africanas e não-africanas também sofriam com a ingerência estrangeira), quanto na crença de uma identidade árabe estável ao correr da história. Um laço transfronteiriço comum baseado em uma mesma religião, uma mesma história e em idênticos “fatores materiais”.⁴⁸

Logo, entre apoiar quem tinha apenas inimigos em comum e quem, além disso, tinha com ele uma história (uma história mitológica como veremos a seguir) em comum, o presidente egípcio escolhia o laço da história. Cimento muito mais firme, porque já secado pelo sol do tempo.

Não por acaso, em sua *Carta Nacional*, escrito datado de 1961, Nasser vai escrever com todas as letras que “enquanto nosso povo acredita na unidade Árabe, ele também acredita no movimento Pan-africano e na solidariedade Afro-Asiática”.⁴⁹ O seu discurso pretende dar a ideia de que ambas as causas (pan-arabismo e pan-africanismo) estão em pé de igualdade no imaginário político egípcio e nas intenções de seu próprio governo. Trata-se de um ardil.

O tópico no qual Nasser lança essa frase e no qual concentra seu arsenal pan-africanista intitula-se sintomaticamente “Política Externa”. Na seção anterior, onde trata do pan-arabismo, o tópico recebe o título de, simplesmente, “Unidade Árabe”.

46 NASSER, Gamal, Abdel. *On Colonialism*. Cairo: Departamento de Informação, 1964, p. 59.

47 Idem, *Ibidem*.

48 NASSER, Gamal Abdel. “The Philosophy of the Revolution”, op. cit., p. 45.

49 NASSER, Gamal Abdel. “The Charter” In _____, *Nasser Speaks*, op. cit., p. 151.

Ou seja, a nação árabe tem não só precedência sobre a africana, mas o próprio Egito é componente dessa nação por direito. A política pan-africana, que existiu, é um elemento da política externa. A África está lá fora.

* * *

Seria um erro concluir que a postura nasseriana tenha se constituído em exceção. Ela é, ao contrário, uma amostra particular de um estranhamento genérico que parece acometer os discursos políticos internacionalizantes. O caso de líderes e militantes árabes que também levantavam a bandeira pan-africana talvez seja só um exemplo possível. A recorrência do fenômeno o levou a ser objeto de apreciação por parte da cultura em geral, e da literatura em particular. Trata-se daquilo que o romancista trinitário-britânico V.S. Naipaul chamou por “lealdade dividida”.

A relação de Nasser com a África é idêntica à de Salim, protagonista de Naipaul em *Uma curva no rio*. Na obra, Salim, um indiano muçulmano de ascendência árabe, habita um lugar desconhecido do continente africano. Em alguns momentos ele se coloca como parte do lugar, quase um conterrâneo dos africanos que o rodeiam, em outros momentos, a maior parte da narrativa, ele se vê como o outro, o observador externo. A este posicionamento ambivalente um dos personagens chamará por “lealdade dividida”. Para Salim, a verdadeira África ficava às suas costas.⁵⁰

Mas, ao contrário do que Nasser ou Salim sentiam, não havia (como não há) uma “verdadeira África” a ser descoberta. Não há, como escreveu Nasser com todas as letras, um lugar de trevas a ser iluminado. Bem como não há um corpo desconhecido que nos espreita de costas, como pretendia Salim. De costas não enxergamos; se não vemos, ignoramos. Se ignoramos, sempre julgamos algo como obscuro, lugar de penumbra, rarefeito de luz. Mas a luz não está apagada, os olhos é que permanecem cerrados, ou voltados para outra direção. É preciso caminhar sobre Damasco, retirar as escamas dos olhos.

Logo, o pan-africanismo foi ao mesmo tempo a maior originalidade de Nasser entre os demais autores egípcios, mas também acabou sendo seu maior limite. Ele contemplou o coração das trevas de fora, nunca entrou lá. Tivesse entrado, teria percebido que havia luz própria no lugar que julgava escuro.

Como todo recorte identitário, o significante África é algo em permanente construção. Um *work in progress* sujeito a regimes de historicidade próprios, inconstantes, imprevisíveis e mesmo improváveis. Não superando aquilo que aprendeu de al-Hakim, Nasser não conseguiu alcançar essa lógica mutável. Isso o levou a manter a África em uma definição estereotipada e, também, a essencializar a identidade árabe, que deveria ser o objeto último da lealdade do Egito. Seu argumento não se sustenta nem em relação à “África” e tampouco em relação à identidade árabe, que também deve ser historicizada. Entre uma e outra identidade a cor permaneceu a fronteira ambígua e por isso intransponível em uma alteridade incompleta. O mouro desconhecia os contornos de sua própria casa, continente negro que julgava habitar.

50 NAIPAUL, V.S. *Uma curva no rio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 211.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDEL-MALEK. Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris: Seuil, 1970.
- AL-HAKIM, Tawfiq. *El despertar de un Pueblo*. Madri: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1967.
- ALLEN, Roger. "Foreword" In AL-HAKIM, Tawfiq. *The revolt of the young. Essays by Tawfiq al-Hakim*. Nova York: Syracuse University Press, 2015.
- BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- CÓRDOBA, Federico Corriente. "Prologo" In AL-HAKIM, Tawfiq. *El despertar de un Pueblo*. Madri: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1967.
- DETIENNE, Marcel. *A identidade nacional: Um enigma*. Belo Horizonte/São Paulo: 2013.
- EL SHAKRY. Omnia. "Peasants, Crime and Tea in Interwar Egypt" *ISIM Review*, Vol. 21, Leiden: Leiden University, 2008.
- GÁLVEZ, Eugenia. "La narrativa egípcia". *Philologia Hispalensis*, Vol. IV, F. II. Sevilha: Universidade de Sevilha, 1989.
- HOMERO, *Odisseia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HOURANI, Albert. *O pensamento árabe na Era liberal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HUSAYN, Taha. « Vocation méditerranéenne de la culture égyptienne » In MALEK-ABDEL, Anouar. *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris : Seuil, 1970.
- KNOX, Bernard. « Introdução » In HOMERO, Odisseia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LAROUI, Abdalla. *L'ideologie árabe contemporaine: Essai critique*. Paris : Maspero, 1967.
- MAHFOUZ, Naguib. *Conversas de manhã e de tarde*. Porto: Civilização, 2009.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- NASSER, Gamal Abdel. "The Philosophy of the Revolution" In _____. *Nasser Speaks: Basic Documents*. Londres: Morssett, 1972.
- _____. *On Africa*. Cairo: Departamento de Informação, S.d.
- _____. "Pronunciamento" In VV. AA. *Conférence au Sommet des pays indépendants africains*. Paris : Présence Africaine, 1964.
- _____. *On Colonialism*. Cairo: Departamento de Informação, 1964.
- _____. "The Charter" In _____. *Nasser Speaks: Basic Documents*. Londres: Morssett, 1972.
- _____. "The Philosophy of the Revolution" In _____. *Nasser Speaks: Basic Documents*. Londres: Morssett, 1972.
- NAIPAUL, V.S. *Uma curva no rio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SENGHOR, Leopold Sedar. *Liberté. Vol. III: Négritude et Civilisation de L'Universal*. Paris: Le Seuil, 1977.

STEPHENS, Robert. *Nasser: A political biography*. Nova York, Penguin, 1971, p. 33.

STEINBECK, John. *As vinhas da ira*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

SANTOS, Patrícia Teixeira. *Fé, Guerra e Escravidão: Uma história da conquista colonial do Sudão (1881 – 1898)*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2013.

TAREQ, Y. Ismael. *The U. A. R. in Africa: Egypt's policy under Nasser*. Evanston: Northwestern University Press, 1971, p. 227.

WOOD, Michael. "The use of the Pharaonic Past in Modern Egyptian Nationalism" *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 35, 1998.

Artigo recebido para publicação em: Maio de 2018.

Artigo aprovado para publicação em: Setembro de 2018.