

## Epistemologia da Ancestralidade

Eduardo Oliveira<sup>1</sup>

### Preâmbulo

As culturas africanas e afro-brasileiras foram relegadas ao campo do folclore com o propósito de confiná-las ao gueto fossilizado da memória. Folclorizar, nesse caso, é reduzir uma cultura a um conjunto de representações estereotipadas, via de regra, alheias ao contexto que produziu essa cultura. Uma estratégia de dominação efetiva é alienar do sujeito cultural sua possibilidade de produzir os significados sobre seus próprios signos idiossincráticos. Uma vez alienado, desvia-se a produção de significados sobre sua cultura para os sujeitos que não vivenciam, e, pelo contrário, aproveita-se da cultura agora explorada semiótica e economicamente. Assim, a epistemologia, fonte da produção de significados, é fundamental para a afirmação ou negação de um povo e sua tradição, de uma cultura e sua dignidade.

O mundo contemporâneo conheceu a crítica aos regimes únicos de referência. Com o advento da chamada pós-modernidade, caíram por terra as grandes narrativas, as explicações positivistas do mundo social e físico, a certeza da ciência, a verdade da filosofia. A política, de certo modo, ficou subordinada à estética. A religião foi relegada ao universo não-racional, portanto, a-científico. A ciência pulverizou-se em muitas escolas de pensamento e métodos diferenciados. Explodiram as manifestações artísticas e políticas as mais diversas. Em lugar do império da unidade, descortinou-se o evangelho (boa nova) da diversidade. No entanto, parece que pelo menos um campo ficou ileso da desconstrução generalizada: o campo da epistemologia.

Permanece no imaginário social e nas produções acadêmicas, certo consenso surdo de que o conhecimento mantém uma universalidade, que nos nossos tempos, ganha um ar constrangedor. Não o conhecimento em si, que se pulverizou, mas as condições para o pensamento (epistemologia) mantiveram-se unânimes. *Aprioris* de que o conhecimento é uma atividade racional, de que a verdade, mesmo que não absoluta, é referência absoluta; de que a ciência explica e melhora o mundo, mantêm seu *credo* na *epistème* inaugurada pelos gregos. Não compreendo, neste artigo, *epistème* como conhecimento racional cravejado pela dinâmica civilizatória grega. Tampouco concebo epistemologia como um ramo da filosofia ocidental que se ocupa da questão do conhecimento (uma Teoria do Conhecimento). Não me interessa aqui a briga entre a tradição britânica e francesa em torno do termo. Concebo epistemologia, neste íterim, como a fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover.

Haverá uma *epistème* universal ou haveria uma *epistème* de acordo com cada cultura? Sou daqueles que advogam que cada cultura produz seu próprio regime de signo, e que eles podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e multiplicaram-se. A epistemologia, neste caso, tem um vínculo estreito com a ética, uma vez que os signos e seus significados estão numa relação umbilical com os valores e princípios que regem um conjunto de significados e sentidos. Portanto, o viés escolhido neste artigo

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto da FACED-UFBA e Presidente do Instituto de Pesquisa da Afro-descendência – IPAD.

coloca par-a-par o tema da ética e da epistemologia. Eu diria que a ética é a condição para a epistemologia e que a epistemologia é o veículo mais refinado por onde flui a ética.

Todo esse preâmbulo ajuda a situar o problema e sua extensão, mas, em contrapartida, coloca-me problemas muito maiores: o que é a cultura? o que é a realidade? não existe uma ética universal? se não existe, como conviver sem bases de condutas comuns à humanidade? como preservar os direitos humanos se eles não são universais? como efetivar o mundo globalizado sem um código moral válido para todos os pertencentes à comunidade de comunicação?

Pretendo evitar o culturalismo e o estruturalismo ao mesmo tempo. Prefiro correlacionar estruturas e singularidades. Não quero recair no niilismo nem no esquematismo. Opto por falar de uma cultura da ancestralidade, que funciona por operação molecular sem, no entanto, restringir-se a um país ou continente, mantendo, ao mesmo tempo, suas características singulares e sua organização molar. Com efeito, a cultura da ancestralidade pode ser encontrada em qualquer parte do planeta, mas por motivos históricos e ideológicos, fiz opção pela ancestralidade africana e pelo recorte de pensar a África que interessa ao Brasil, e pelo Brasil que se africanizou desde essa África aqui reconstruída. É muito mais um processo pensado a partir da diáspora (por isso processo, por isso movimento) do que uma mônada conceitual explicativa do universo.

## **Cultura**

Tenho privilegiado o conceito de cultura, pois ele é vital para tanger outras epistêmes e novas possibilidades do fazer político. A filosofia, no meu caso, é a estratégia discursiva escolhida para cingir as múltiplas linhas que acabam por confeccionar esse tecido. Mas o conceito de cultura sofre alterações mui significativas quando pensado desde a matriz africana, reivindicando tanto a universalidade cara aos conceitos, quanto a singularidade válida para a experiência. Assim, minha empreita é esboçar um conceito de cultura engendrado pela Filosofia da Ancestralidade, o que acaba, inversamente, explicitando o próprio conceito de filosofia como ancestralidade.

A cultura se constitui no modo de apreensão do real, e o real constitui-se como singularidade. Ora, o modo pelo qual eu apreendo o real depende da percepção que tenho da singularidade. Depende, sobremaneira, do observador que observa e não do que é observado. Os objetos do mundo não são independentes do observador; “não precisamos de um mundo de objetos para fazer explicações científicas”, dirá Maturana (2002, p. 82). Até porque, segundo o autor, os objetos são frutos da linguagem.

Estou às voltas com um problema clássico da epistemologia, tantas vezes refletido pela filosofia do conhecimento, a saber: o que é conhecer? Correlata a esta pergunta está a indagação pelo que é a realidade? Bem, defino a realidade como singularidade e a cultura como um feixe de singularidades articulado a sentidos. De acordo com Muniz Sodré (1988, p. 49): “O real é (...) aquilo que, resistindo a toda caracterização absoluta, se apresenta como estritamente singular, como único”. O real não é nem uma mônada existencial, imutável e estática, nem

uma relatividade signica absoluta. Ele é uma singularidade. Como tal não se repete a si mesmo, não se torna refém dos significados atribuídos por um indivíduo ou grupo de indivíduos, mas também não se furta da relação concreta do grupo ou indivíduo que o experimenta. A cultura, neste íterim, passa a ser pensada como jogo da sedução do real. O conceito de cultura, para ele, valerá "como a metáfora de jogos ou de dispositivos de relacionamento com o sentido e o real" (Sodré, 1988, p. 51).

O real não se repete nem como farsa, nem como tragédia, pois cada evento na história terá o seu próprio sabor e as cores do momento. Não tenho, entretanto, como perceber o real por ele mesmo, de maneira essencial. Não há essência! Não tenho como apreender a totalidade do ser. A semiótica já decretou que somos capazes apenas de remeter um signo a outro de maneira particular e até mesmo falsamente. Não há verdade (no sentido platônico da palavra)! Não há totalidade! Há, no entanto, múltiplas formas de acesso ao real: memória, experiência, afeto, percepto, discurso, razão, mas, neste artigo, vou privilegiar a **ancestralidade**. Antes, porém, de maneira sintética, afirmo que a *cultura é o relacionamento das singularidades no plano de imanência concomitante aos valores produzidos no plano de transcendência*. Reitero, também, que o plano de imanência é o plano da ação e que o plano de transcendência, é o lugar do conceito. Para apreender a ação de um povo preciso averiguar qual o conceito produzido pela ação axiomática desse mesmo povo, ou seja, compreender qual o sentido (os sentidos) atribuído às ações dos sujeitos que produzem suas experiências e interpretações.

### **Ancestralidade**

Ancestralidade, aqui, é empregada como uma categoria analítica e, por isso mesmo, converte-se em conceito-chave para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura. Minha referência territorial é o continente africano, por um lado, e o território brasileiro africanizado, por outro. Por isso, meu regime de signos é a cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil. Cultura, doravante, será o *movimento da ancestralidade* (plano de imanência articulado ao plano de transcendência) comum a esses territórios de referência.

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consangüíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé.

Posteriormente, a ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na

complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa, assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo.

A ancestralidade nem sempre foi tida como um princípio, uma lógica, ou uma epistemologia. Somente recentemente é que ela alcançou esta configuração. Os autores clássicos como Nina Rodrigues (1984;1900;1982), Artur Ramos (1942;1979;1943) e Edison Carneiro (1967;1978;1964;1936) jamais a usaram nesta acepção. Sequer Roger Bastide (1974;1989;1977) empregou o termo *ancestralidade* no sentido em que, depois de meados dos anos 60 e, sobretudo, nos anos 90 ele foi utilizado. Ancestralidade<sup>2</sup>, como já disse, é uma categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para uma polivalência dos sentidos. Se a cultura é simbólica, como aprendemos com Geertz (1978), a semiótica da cultura permite-nos dizer que uma experiência pode ser traduzida em outra, de modo a literalmente criar mundos. Criar mundos, no meu entender, é característica da filosofia. A realidade, doravante, é um conjunto de experiências que disputam seu significado no intrincado jogo da disputa pelo real. O jogo não determina um destino comum aos jogadores. Os jogadores estão lançados à sua sorte. Precisam entender as regras bem como as exceções, necessitam compreender a ginga e seu negaceio, estão impelidos a adentrar no seu movimento, que não é, entretanto, puramente caótico. Há uma epistemologia no caos, bem como na ordem. A epistemologia da ancestralidade caminha de uma a outra. Ela é uma epistemologia que nasce do movimento, da vibração, do acontecimento. Adiante, a título de exemplo, pode-se ver como essa epistemologia permite compreender os signos produzidos por uma cultura (neste caso, os Dogon) a partir desse referencial epistemológico.

### **Os Dogon**

Griaule e Dieterlen (1959) destacam a relação entre cosmogonia e organização social a fim de entender a *mentalidade Dogon*. De minha parte, destaco por hora o conceito de universo, de homem e sua correlação com a forma política Dogon, através da narrativa mítica – discurso que encerra a sabedoria africana em geral e dos Dogon em particular.

Antes de pensar o pensamento é mister pensar o sujeito que pensa. No caso em questão, os Dogon concebem o lugar ocupado pelo homem como um signo no universo. E desde já confesso que minha acepção de signo e semiótica é influenciada pela cultura Dogon.

---

<sup>2</sup> Sobre a ancestralidade no viés antropológico, filosófico e na educação, vide: OLIVEIRA (2001;2003;2007).

Los Dogon sostienen que un "signo" o símbolo y lo que significan son reversibles; que los signos, los sustitutos y las imágenes constituyen un vasto sistema de correspondencias, en el cual cada término está entrelazado con lo que parecen ser categorías específicas. Estas categorías, a su vez, ora sea en unión ora sea en oposición, están correlacionadas entre sí. (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 140).

Esta definição de signo, que em tudo se parece com a semiótica peirciana, advém da experiência Dogon e de sua dinâmica civilizatória. Por isso, para eles, "la vida social refleja el trabajo del universo, e inversamente: el orden del mundo depende de la debida ordenación de la sociedad" (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 141).

A definição de signo Dogon é resultado dos princípios cunhados no processo civilizatório africano. Nesse caso falamos do Princípio de Integração onde cada parte está ligada ao todo e o todo é o conjunto de cada parte (mas a soma de cada parte com as outras não é o todo) ao mesmo tempo em que cada parte é um todo em si mesmo na totalidade da singularidade.

Esse todo ou essa singularidade, no entanto, não estão assentados em princípios absolutistas nem em relativismos empiristas. Eles estão prenhos de uma FORÇA que se dá a conhecer como **vibração**. Com efeito, para os Dogon, a concepção de universo "está basada, por una parte, en un principio de vibraciones de la materia, y por otra, en un movimiento general del universo como conjunto" (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 141).

A maioria das culturas africanas encerra sua sabedoria na forma narrativa dos mitos. Talvez porque os mitos não segreguem as esferas do viver. Não separa religião de política, ética de trabalho, conhecimento de ação. Talvez, também, porque o mito mantenha seu poder de segredo e encantamento, pois ao mesmo tempo em que revela, esconde e, ao mesmo tempo em que oculta, manifesta. E num caso ou no outro ele encanta, seja pela beleza explícita seja pela beleza encoberta. Em todo o caso a ética vem travestida de estética, seja na palavra, no vestuário, na música, na dança ou na arte. A vida é uma obra de arte e seus segredos são transmitidos através dos mitos que tem a função pedagógica da transmissão do conhecimento ao mesmo tempo em que sua forma de narrativa acaba por criar a própria realidade que se quer conhecer. O mito é, portanto, mais que um discurso cosmogônico. Ele é um discurso cosmológico posto que ordena o mundo. Um mito é a síntese de uma cosmologia. Mais! Ele é o atrator para a sedução da realidade (cosmogonia), tudo que o mito faz é dispor do repertório de uma cultura e, ao mesmo tempo, significá-la.

No caso dos Dogon o mito está aquém da significação, o que equivale a dizer que ele está aquém da representação. Ele ocupa o lugar da fonte. Território que ainda não sofre a ação imperiosa da razão monolítica. A fonte é o grau zero da representação. É a desterritorialização que possibilita a formação de qualquer território posto que é o mais abstrato onde se possa chegar. Por isso lá está o corpo. Por isso lá está o conceito. Por isso é lá que se aloja a forma cultural. Dali tudo flui: as regras, os princípios, os valores, os sistemas. É claro que sistemas são representações, mas sua fonte - o mito - não é representação do mundo, mas apresentação da physis.

Daí que o mito reivindica como fonte geral da existência coisas "sem sentido", ou simples demais ou complexas demais e todas sem lógicas ou sentidos precisos. É o caso dos Dogon que vêm na semente "Kizi uzi" a fonte da existência. Kizi Uzi ou "Digitaria exilis" significa: "la cosa pequeña". "Esta semilla, acionada por una vibración interna, rompe la vaina que la envuelve, y surge para llegar a los más remotos confines del universo" (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 141). A pequena semente é ao mesmo tempo a menor parte do universo e o universo inteiro posto que se alastra por todo planeta, germinando-o. Diferentemente das metafísicas que concebem o Ser como uma mônada, seja ela estática ou dialética, os Dogon entendem que o que anima a existência é uma **vibração**. Já os Bantos - cf. Pe. Altuna - concebem a Força Vital como a energia que anima o mundo. Se isto é uma

verdade no Sul da África, o é também na África Setentrional (por exemplo, entre os Dogon). Pensa-se a existência a partir de uma vibração, da energia e da emanção. A fonte dessa metafísica que é mais uma infra-física nos permitirá elencar mais um princípio fundamental da Forma Cultural Africana, a saber: O *Princípio da Emanção*.

Griaule e Dieterlen continuam a narrativa mítica da Pequena Semente:

A lo mismo tiempo, esa matéria energética se desplaza siguiendo un sendero que forma una espiral o hélice. Dos nociones fundamentales quedan espesadas de esta suerte: por una parte, el movimiento hélico perpetuo significa la conversión de la materia; además este movimiento, que diagramáticamente se representa como una línea en *zigzag* (ozu tonnolo) en las fachadas de los santuarios se considera como el símbolo de la alternación perpetua de los opuestos (derecha e izquierda, arriba e abajo, impar y par, macho y hembra), reflejando ala vez un principio de geminalidad, el cual debe idealmente dirigir la proliferación de la vida. Estos pares de opuestos se sustentan mutuamente en un equilibrio que el ser individual conserva dentro de si mismo. Por outra parte, la existencia infinita del universo está espesada por la progresión continua de la materia a lo largo de esse sendero en espiral (p. 142).

Ao longo do trecho acima vê-se claramente que os antropólogos destacam o *Princípio de Geminalidade* como maneira ideal de reprodução da vida. Há que se acrescentar, entretanto, que tal princípio encontra-se vinculado a outros dois: o *Princípio da Complementaridade* e o *Princípio da Ponderação* (ou *Princípio do Equilíbrio*).

É notório que nas sociedades africanas pré-coloniais encontra-se equilíbrio entre as forças atuantes nas comunidades. Vê-se que as intempéries, as guerras, os conflitos intra-comunitários são sempre mediados pelos conselhos de anciãos ou quaisquer outras formas de controle e contenção. São sociedades conservadoras, não há dúvidas, mas infestadas de forças criativas. O embate entre a tradição e a inovação é sempre mediada pela ponderação. Daí advém o *Princípio da Complementaridade*. Reparem: os Dogon não apenas dividem em pares binários as forças atuantes na história da comunidade; na verdade os pares são complementários e assim se comportam por força da coesão que tanto prezam. A coesão é uma força de unidade. Acontece, entretanto, que a unidade não é uma síntese, mas um cohabitar de forças díspares e até opostas (ímpar-par, macho-fêmea, acima-abaixo, esquerda-direita). A unidade é, pela via Dogon, uma coexistência equilibrada entre fatores diversos. A unidade faz cohabitar as diversidades, e isto pela geração da vida da comunidade, ou seja, há um regime de signos que não prescinde da estrutura que a unidade fornece e não abre mão da singularidade que a diversidade produz. As diferenças, nesse caso, concorrem para a harmonia do grupo, e isso poderá ocorrer em relações de equilíbrio social ou conflito comunitário.

Há ainda outro elemento importante. Os Dogon não se representam por uma linha retilínea do tempo, como nos acostumamos no Ocidente até pelo menos o século XIX. Eles representam-se através de linhas de zig-zag, compreendendo que a existência possui movimentos dinâmicos e fluídicos. Mais que isso! Na representação Dogon essa linha vai até ao infinito. Reconhecem a precariedade de toda representação e em diagramas referem-se ao infinito, deixando toda representação em aberto, aceitando mais que controlando a linha do tempo e o paradoxo da existência. Os Dogon não pretendem açabarcar a existência em seus esquemas de representação. Detém-se no que é nela mais essencial e possível de perceber, desde as coisas insignificantes àquelas mais esplendorosas e extensas, a saber: a *vibração*!

A vibração, com efeito, perpassa o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. É fluência entre uma grandeza e outra. É passagem. É a paisagem do caminho como quem vê da janela um trem. Ela é o vapor que movimenta o trem. É o móbile. A vibração.

Na educação do olhar podemos identificar três posições básicas. O olhar de longe que caracterizou, dentre outras, a percepção da metafísica, o olhar de perto que caracteriza o dito pensamento pós-moderno, e a perspectiva do entre-meio que é o lugar onde se posiciona a cultura Dogon. Ora, o olhar distanciado (de longe) tende a privilegiar o conjunto e perder os detalhes. Com isso perde-se o movimento da singularidade e ganha-se na percepção da totalidade. As ondas do mar vistas de um avião a 10 mil pés de altura é apenas um risco branco nas bordas de uma imensidão azul. Como um bordado na extremidade de um tecido *blue*. O olhar aproximado (de perto) vê fragmentos, mas distancia-se da visão de conjunto. É uma dinâmica acelerada a do olhar aproximado, em contraste com a dinâmica contemplativa do olhar distanciado. Lembre-se que aqui não vale as aferições axiológicas, pois se trata de um mapa da educação do olhar.

O olhar de entre-meios é um híbrido que combina tanto a dinâmica do olhar distanciado quanto do aproximado. Ele não substitui nem supera os outros olhares, pois não se trata nem de negação nem de aprimoramento das outras perspectivas. O olhar entre-meios é um olhar que vai de um a outro, tendo como referência sempre o oposto, ou seja, o alheio, o Outro. Assim, quando está sob o efeito da vertigem causada pela proximidade (olhar aproximado) terá como referência a mansidão do olhar de totalidade (olhar distanciado) e vice versa. Ao contemplar o conjunto de uma paisagem terá como referência a singularidade de seus movimentos, pois o olhar entre-meios é uma relação/interação dos extremos. Por isso ele é relativista posto que, ao relacionar-se com os extremos de um oposto a outro, pode redefinir os contextos e suas medidas de grandeza, ou seja, o que outrora parecia imenso, diante de um contexto muito maior de paisagem, poderá ser considerado infinitamente pequeno e aquilo que pôde ter sido considerado infinitamente pequeno pode ser reavaliado como infinitamente grande se confrontado com um conjunto de paisagem que seja infinitamente mais pequena que o conjunto em questão. O olhar entre-meios reconhece que o olhar cria o contexto na mesma medida em que o contexto cria o olhar. Um é corrente para o outro e juntos formam os elos culturais.

O olhar entre-meios caracteriza o olhar Dogon, porque preocupado com o que é fundamental entre uma atitude e outra, entre uma posição e outra, entre um olhar e outro: a vibração. Por suposto, a vibração é o que aça barca toda a extensão do movimento e toda criação contextual. Seja os ruídos antiquíssimos do espaço sideral, seja o farfalhar das folhas das árvores nas florestas, tudo é vibração e daí ela poder trafegar de um extremo a outro. Suspeito, inclusive, que o que faz a vibração vibrar é o permanente contato dos opostos em sua dinâmica.

O homem é resultante-síntese dessa dinâmica. "El hombre es la 'simiente' del Universo: quiere decir esto que fue prefigurado en la semilla *Digitaria*, cuyas vibraciones y dilataciones produyeron el mundo" dizem Dieterlen e Griaule (1959, p. 145).

O homem é síntese do processo de germinação da semente, o universo síntese da germinação humana e tudo é processo iniciado e veiculado pela vibração que anima tanto a pequena semente quanto a imensidão do universo. Cada qual é processo em si mesmo e síntese do outro. Toda essa dinâmica é relacional, processual, e sua dinâmica articula a singularidade da existência territorializada como a cosmovisão da cultura estruturante. Ao mesmo tempo cada qual é inteiro o que se é! Mais!, ao mesmo tempo é coisa e símbolo, signo e objeto, fagulha e escuridão. Ao mesmo tempo, e encerrados no mesmo instante, é-se processo e evento, acontecimento e passado, acontecimento e futuro. É-se realização e possibilidade, desconstrução e construção, criatividade e conservação.

A lógica Dogon está impregnada da idéia de semini-lidade. É uma filosofia da germinação. Por isso o princípio da vida e sua reprodução estão sempre referida às sementes. São quatro as sementes que plantaram a sustentação do universo Dogon. "Estas cuatro sembras, que denotan la plantación del mundo entero, fueron necesarias para asegurar el resurgimiento perenne de la vida vegetal que es,

simbolicamente, la procreación de los seres humanos" (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 145).

Mas como a cultura tradicional africana é regida pela lógica da ancestralidade, entre os Dogon cada semente está relacionada com um ancestral, isto é, quatro antepassados. São eles: "Amma Seru", "Lebé Seru", "Binu Seru" e "Diongu Seru". E esses quatro antepassados dão origem às quatro tribos primevas dos Dogon: "Arou", "Dyon", "Ono" e "Domno". Veja, a existência é uma cadeia de relações onde cada instância está correlacionada à outra e dela emana. A partir dos pares gêmeos (princípio da geminilidade) foram criados o universo, o homem e o sistema social, sem falar da estrutura ancestral mítica onde habitam os antepassados. Apesar das instâncias serem diferenciadas entre si, os Dogon têm a mesma origem: "Según sus propias narraciones, los Dogon proceden todos de un tronco común" - (a semente originária *Digitaria*) - (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 148). Assim, a unidade do universo Dogon está assegurada em seus mitos nas narrações originárias do mundo, do homem e do sistema social. Porém, o mundo natural, o mundo social e o mundo dos antepassados têm suas próprias idiosincrasias e compõem-se de territórios cheios de relevos e dobras que acumulam diversidade e diferença. Apesar das diferenças, a estrutura Dogon prima pela unidade mítica – eu diria filosófica – que garante um tronco comum para a existência de todas as coisas. E todas as coisas existem em sua identidade, porém expressam ao mesmo tempo a multiplicidade de sua existência. Assim é que as sementes que germinam todo o universo emanam de uma instância à outra, produzindo novos horizontes existenciais ao mesmo tempo em que garante a unidade da criação. Desta forma há a conjugação entre as tribos, o espaço sideral e a morada dos ancestrais, bem como o sistema único de valores que regem todas as instâncias.

Esto lo explican ellos por la tradición de que los cuatro pares originales de gemelos dieron nacimiento a cuatro tribus, Arou, Dyon, Ono y Domno, las cuales en teoría se distribuyeron el universo, y en particular el sistema estelar. Cada tribu tenía originalmente su habitación en uno de los cuatro puntos cardinales y estaba asociada con un elemento. Por supuesto, también se dividieron entre ellos las diversas funciones sociales y económicas" (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 148).

Os seres humanos são a síntese de todo o processo da criação.

El hombre es la "semiente" del Universo: quiere decir esto que fue prefigurado en la semilla *Digitaria*, cuyas vibraciones y dilataciones produjeron el mundo.

Esta noción queda expresada en la interpretación de las siete primeras vibraciones segmentarias que ocurrieron en la primera envoltura. La primera y la sexta produjeron las piernas; la segunda y la quinta, los brazos; la tercera y la cuarta, la cabeza; la séptima los órganos sexuales del hombre. Los primevos movimientos de creación fueron, de este modo, la primera prefiguración del ser alrededor del cual todas las cosas habían de ser organizadas. Pero la relación entre el hombre y el primer acto creador no acaba en este punto. La semilla original produjo primero la imagen del hombre; inversamente, el hombre, en su propia persona, presenta la imagen de la semilla; las siete vibraciones-segmentos representan, asimismo, siete semillas, a las cuales debe añadirse la misma *Digitaria* original. Estas ocho semillas pueden hallarse



en las clavículas del hombre y simbolizan su sustancia y al mismo tiempo su sostenimiento (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 145-146).

A dialética da semente produzindo a imagem do homem, e do homem enquanto tal representando a imagem da semente original remete a um jogo semiótico onde estão implicados nossos conceitos de epistemologia e cultura. A cultura como um jogo de imagens que, no entanto, não se reduz à repetição de imagens reificadas, mas, pelo contrário, a uma cultura do simulacro visto que as imagens se produzem e reproduzem de acordo com um infinito de criação que não cessa jamais de processar novos mundos e horizontes semânticos. É um jogo semiótico que produz encantamento. Que estabelece, por meio da tradição, a relação das possibilidades (cultura) com a origem (semente original). Um jogo no qual a unidade (origem) e a diversidade (homem/mundo) estão visceralmente ligadas. Assim é o homem, síntese de toda a existência. "El hombre es la imagen, no solamente del primer principio de la creación, sino asimismo del universo existente" (Dieterlen; Griaule, 1959, p. 146). O homem é a materialização do encantamento originário, por isso ao mesmo tempo em que é ser de cultura é ser de encanto.

A epistemologia da ancestralidade tem no caso Dogon um bom exemplo para compreender as diferentes lógicas que coabitam o planeta, muito embora a epistemologia eurocentrada tenha propagado sua universalidade que não passa de uma operação ideológica. As propostas epistemológicas estão semeadas nos territórios de cultura. É mister, então, percorrer os caminhos da diversidade, e tecer redes que dêem conta de conectar os pontos comuns e diagramar os pontos divergentes das epistemologias criadas e recriadas pelo mundo. Essa, entretanto, é um programa de pesquisa que está em curso, mas que ultrapassa, de longe, os limites deste artigo.

## BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. **As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: Difusão Européia do Livro; EDUSP, 1974.
- \_\_\_\_\_. **As Religiões Africanas no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. In: **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Ladinos e Crioulos: estudos sobre o negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- \_\_\_\_\_. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- DIETERLEN, G.; GRIAULLE, M. **Los Dogon**. In: **Mundos Africanos: estudos sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África**. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MATURANA, Humberto. **A Ontologia da Realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- OLIVEIRA, Eduardo D. **A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada**. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2001.

\_\_\_\_\_. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente.** Fortaleza: LCR, 2003.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira.** Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2007.

RAMOS, Artur. **A Aculturação Negra no Brasil.** SP; RJ; Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942.

\_\_\_\_\_. **As Culturas Negras no Novo Mundo.** São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Antropologia Brasileira.** v. 1. Rio de Janeiro, 1943.

RODRIGUES, Nina. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil.** Bahia. 1984.

\_\_\_\_\_. **Lánimisme Fétichiste des Nègres de Bahia.** Salvador: Reis & Campos, 1900.

\_\_\_\_\_. **Os Africanos no Brasil.** 6<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Editora da UNB, 1982.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida.** 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988.