

Reflexões Conceituais sobre o Comunicacional de Organizações do Batuque Gaúcho^{1 2}

Sérgio Gabriel FAJARDO³

Rudimar BALDISSERA⁴

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

RESUMO

Objetiva-se, neste texto, refletir sobre o comunicacional batuqueiro. Conceitualmente, são postas em diálogo teorias de comunicação, comunicação organizacional, cultura e sobre o Batuque Gaúcho. Para além da comunicação, aciona-se alguns conceitos de outros campos, para que seja possível, através das interfaces, aproximar essas contribuições com o que se propõe a partir da problematização comunicativa. Afirma-se que o (re)tecimento da cultura dos sujeitos e do Batuque Gaúcho se atualiza em e por meio de processos de comunicação organizacional, e que o resultado desses processos que formulam concepções de mundo pode ser, de alguma maneira, costurado ao conceito de cosmovisão batuqueira.

PALAVRAS-CHAVE: Comunicação; Comunicação Organizacional; Cultura; Batuque Gaúcho.

SOBRE O TEXTO

Neste estudo teórico, exploratório, procura-se refletir sobre aspectos do comunicacional no Batuque Gaúcho: o comunicacional batuqueiro. Importa observar, desde aqui, que não se trata de refletir sobre o Batuque Gaúcho como religião em si (por mais que seja necessário apresentá-la e evidenciar algumas de suas características), mas, sim, de atentar para o comunicacional materializado nas e pelas organizações em que a

¹ Trabalho apresentado no GP Relações Públicas e Comunicação Organizacional, XX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

³ Mestrando e bolsista CAPES no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisador membro do Grupo de Pesquisa em Comunicação Organizacional, Cultura e Relações de Poder (GCCOP). E-mail: sfajardopoa@hotmail.com.

⁴ Doutor em Comunicação. Professor e pesquisador da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordenador do Grupo de Pesquisa em Comunicação Organizacional, Cultura e Relações de Poder (GCCOP) - <https://www.ufrgs.br/gccop/>. Bolsista produtividade do CNPq. E-mail: rudimar.baldissera@ufrgs.br.

religião é praticada. Portanto, consideram-se os processos de comunicação organizacional a partir desse tipo específico de organização religiosa.

Isso exige destacar, mesmo que de modo breve, a compreensão de organização que suporta este trabalho. Nessa direção, procura-se suporte nas proposições realizadas por Uribe (2009, p. 28, tradução nossa), para quem as organizações são “muito mais que uma empresa”. Conforme o autor, a noção abarca organizações com viés lucrativo, sem interesse de lucro, de caráter público, cooperativas etc. Contudo, é sublinhado que um agrupamento não pode ser entendido como sinônimo de organização, pois a organização, que deve possuir objetivos estabelecidos previamente, é “criada com um propósito específico, explícito, e, além disso, é suscetível de gestão” (URIBE, 2009, p. 33, tradução nossa). Compreende-se, também, que as organizações não se constituem somente por uma finalidade determinada - suas normas e termos, já que são constituídas por construções sociais, nas quais é fundamental existir intenções e interações (URIBE, 2009). Os sujeitos são partes que constituem o todo organizacional, estão imbricados nela - a organização - e no seu processo de constituição. Baldissera (2009) discorre sobre uma noção das organizações como sistemas vivos, que “são interdependentes do entorno ecológico, social e cultural, e historicamente (re)construídas em contextos específicos (políticos, econômicos, científicos, dentre outros)” (BALDISSERA, 2009, p. 01). O pesquisador, nesse caminho, afirma que as organizações estão, em diferentes níveis, [inter]relacionadas com o contexto social onde estão inseridas. Para ele, as organizações constroem e são construções do entorno sociocultural, de modo que “viver em sociedade é, também, viver organizações” (BALDISSERA, 2009, p. 02).

Nessa interface entre organizações e sociedade, na qual há influência mútua de uma sobre a outra, é de interesse deste estudo abordar essa relação pelo viés cultural que perpassa e constitui ambas, buscando, de certa forma, uma aproximação com o Batuque Gaúcho, numa espécie de investigação sobre o que há de comunicacional nessa expressão afro-religiosa fortemente presente no Rio Grande do Sul. Cabe observar que, de acordo com Oro (2012), analisando os dados do IBGE (2000 e 2010), o Rio Grande do Sul desponta “como o estado mais afro-religioso do país” (ORO, 2012, p. 556). Conforme esse levantamento, o número de sujeitos que se dizem pertencentes às afro-religiões é o mais alto do Brasil - 1,47% da população - em comparação a outros estados: Rio de Janeiro, 0,89%; Bahia, 0,34%; São Paulo, 0,3%; Pernambuco, 0,14%; Pará, 0,07%; e

Maranhão, 0,06%. Entretanto, importa ressaltar que esses dados tendem a estar subestimados ou, na melhor das hipóteses, são parcialmente corretos em relação à demografia das afro-religiões no Brasil⁵, considerando-se que, enraizados no racismo estrutural, muitos sujeitos pertencentes às afro-religiosidades ainda se declaram católicos/cristãos⁶.

Assim, em contexto histórico, político, econômico e sociocultural de forte racismo e de concepções que produziram as marginalizações das populações negras e de suas expressões culturais/religiosas, tem-se como desdobramento e motor para manutenção da ordem posta, o fato de que, conforme sinaliza Corrêa (2016), não têm sido produzidos estudos que forneçam entendimento mais completo acerca das características do Batuque Gaúcho. Diante desses números e da constatação de haver pouca produção sobre o comunicacional no Batuque Gaúcho, haja vista que faltam dados específicos e fontes confiáveis - fatores que prejudicam a produção científica sobre essa temática - (TADVALD, 2016), este estudo assume mais relevância para o Campo e, também, para atender o anseio de pesquisar sobre a população batuqueira.

Posto isso, esclarece-se que este texto, além deste item introdutório, será composto por quatro seções. Na segunda e na terceira são apresentadas reflexões sobre cultura, comunicação e comunicação organizacional como fundamentos para a aproximação com o objeto. Na quarta seção, são tensionadas teorias acerca do Batuque Gaúcho, a partir de diferentes fontes - inclusive no campo da Antropologia -, em perspectiva de realizar uma investida de aproximação dessas contribuições com a problematização comunicacional (BRAGA, 2011). Por sua vez, na última seção destacam-se algumas considerações a partir da reflexão desenvolvida.

REFLEXÕES CONCEITUAIS SOBRE CULTURA

Considerando a proposta assumida para este texto, parece medular que se realize uma reflexão, mesmo que de modo sucinto, sobre a noção de cultura. Nessa direção, de início, recorre-se a alguns pressupostos do paradigma da complexidade que, de acordo

⁵ Para acessar uma discussão mais ampla consultar Ari Pedro Oro (2002, 2012 e 2014) e Marcelo Tadvald (2016).

⁶ Sobre as circunstâncias históricas nas quais as afro-religiões instituíram-se no Brasil, século XIX, e a subestimação desses dados, ver Reginaldo Prandi (2003).

com Morin (2001), assume três princípios básicos: o dialógico, o recursivo e o hologramático. Pelo princípio dialógico, o ‘dual’ (por exemplo, os pares vida/morte, organização/desorganização e ordem/desordem) é mantido na ‘unidade’ sob diferentes relações (de disputa, contradição, complementaridade etc.), construindo uma “esfera cultural na qual as doutrinas, renunciando a impor as suas verdades, aceitam ser contrariadas, e essa aceitação alimenta, por sua vez, a dialógica” (MORIN, 2001, p. 36).

Por sua vez, “em uma organização recursiva onde o que é produzido e gerado torna-se produtor e gerador daquilo que o produz ou gera” (MORIN, 2001, p. 19), não se pode conceber a cultura como superestrutura e nem como infra-estrutura, pois que são compreensões que operam por simplificação. Ainda conforme o mesmo autor (2001, p. 24), pelo princípio hologramático compreende-se que a “cultura está nos espíritos individuais, que estão na cultura”, de modo que as partes estão no todo e, de certa forma, o todo também está nas partes que o constituem. Assim, versar a partir da perspectiva da complexidade pressupõe “falar em relação simultaneamente complementar, concorrente, antagônica, recursiva e hologramática entre essas instâncias co-geradoras do conhecimento” (MORIN, 2001, p. 23).

À luz desses princípios, tem-se que os sujeitos, a um só tempo, perturbam, geram e regeneram, constroem e são construídos pela cultura. Além disso,

Se a cultura contém um saber coletivo acumulado em memória social, se é portadora de princípios, modelos, esquemas de conhecimento, se gera uma visão de mundo, se a linguagem e o mito são partes constitutivas da cultura, então a *cultura não comporta somente uma dimensão cognitiva: é uma máquina cognitiva cuja práxis é cognitiva* (MORIN, 2001, p. 19, grifos do autor).

Portanto, a cultura não é somente um mecanismo que organiza saberes e práticas acumulados; é uma máquina cuja a prática de funcionamento, que a faz acontecer, é essa organização cognitiva dos sujeitos portadores desses saberes e práticas e que, conforme os transmitem para outros sujeitos, fazem isso tensionando a estrutura do conhecimento que para eles foi transmitido. Cabe ressaltar que, para Morin (2001, p.19), cultura e sociedade convivem em relação recíproca uma com a outra, sendo que “não podemos esquecer as interações entre indivíduos, eles próprios portadores/transmissores de cultura, que regeneram a sociedade, a qual regenera a cultura”. É preciso atentar para a relação “sociedade↔cultura↔sujeitos” de modo articulado (imbricado, tensionado), pois que

o ser humano, a partir do seu nascimento, não conhece e nem gera conhecimento só para si de modo subjetivo e individualizado, “mas, também, pela sua família, pela sua tribo, pela sua cultura, pela sociedade, para elas, em função delas” (MORIN, 2001, p. 21). Trata-se de (re)construção coletiva, realizada em processos de interação social.

Vale ressaltar que, conforme Geertz (1989, p. 18), os significantes são “atos simbólicos ou conjunto de atos simbólicos”. Ainda em perspectiva de interpretar as culturas, o autor observa que os formatos que possuem as sociedades são o medular da cultura, e que ela não é uma forma de poder que justificaria os acontecimento sociais, os comportamentos e os processo, mas “um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível [...]” (GEERTZ, 1989, p. 10). Assim, o autor ressalta que a compreensão de uma determinada cultura pressupõe aproximar-se daquilo que os sujeitos daquela cultura fazem, estar próximo dos acontecimentos que se dão entre tais sujeitos, tendo em vista que:

Olhar as dimensões simbólicas da ação social - arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum - não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas (GEERTZ, 1989, p. 21).

Para dizer da cultura de uma sociedade, metaforicamente, Morin (2001) afirma que é uma espécie de “megacomputador complexo”, e que esse mecanismo opera memorizando e sistematizando os saberes acumulados, como também vai prescrevendo instruções para a sociedade. Esse megacomputador se faz presente em cada sujeito que é instruído pelas suas determinações, porém, ambivalentemente, cada sujeito opera nessa mecânica como uma espécie de terminal funcional desse imenso computador, que só pode ser constituído e funcionar, então, com base no conjunto funcional desses terminais individuais dos sujeitos. Partindo do conjunto relacional dos sujeitos, Morin (2001, p. 21) ressalta que “tudo isso nos sugere a existência de um tronco comum indistinto entre conhecimento, cultura e sociedade”, e esse tronco comum é flexibilizado em decorrência de ser formado por sujeitos que são diversos em suas potencialidades existenciais, no qual a cultura desses sujeitos são princípio recursivos geradores/regeneradores da complexidade social humana (MORIN, 2007).

O conhecimento que decorre do relacional sociedade↔cultura↔sujeitos não é algo sempre solidificado e imutável que possa ser controlado através de mecanismos, por

mais diversos que eles sejam, pois o “indivíduo dispõe sempre de seu terminal pessoal” (MORIN, 2001, p. 23). De modo complementar, em perspectiva hologramática, “a cultura e, via cultura, a sociedade estão no conhecimento humano” (MORIN, 2001, p. 24), pois assim como o conhecimento está na cultura, a cultura está no conhecimento, onde o contexto pode se atualizar num simples ato individual dos sujeitos. Dessa forma, o conhecimento dos sujeitos está, de todas as maneiras, costurado “à estrutura da cultura, à organização social, à práxis histórica”, pois ele “[...] não é apenas condicionado, determinado e produzido, mas também condicionante, determinante e produtor” (MORIN, 2001, p. 27). Mediante interações, o conhecimento circula e transita pelos espíritos individuais, em que os sujeitos são dotados de certa autonomia para ir atualizando esse conhecimento e a estrutura cultural.

Complementarmente, parece fértil recorrer às afirmações de Geertz (1989) de que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, e a cultura “[...] como sendo essas teias [...]”. Sob esses pressupostos, o estudo da cultura não busca leis, pois é interpretativo “[...] à procura do significado” (GEERTZ, 1989, p. 04). O relevante, aqui, é a interpretação dos emaranhados e das costuras que a teia cultural vai assumindo a partir do (re)tecimento de significação realizado pelos sujeitos em interações. Cabe observar, a este ponto,

[...] que esses significados incorporados nas formas simbólicas possibilitam aos sujeitos-indivíduos do grupo comunicarem-se entre si no sentido de expressar/trocar experiências, informações, sentimentos, ideias, valores, crenças, concepções e, também, na perspectiva de estabelecer regras, padrões, convenções, dentre outras coisas (BALDISSERA, 2009, p. 08).

Na perspectiva da transmissão comunicacional da cultura, em que se realizam transformações pelas interações cultura↔sujeito/sujeito↔sujeito, Morin (2007, p. 165) destaca que “a cultura dispõe, como patrimônio genético, de uma linguagem própria, permitindo rememoração, comunicação, transmissão, desse capital de indivíduo a indivíduo e de geração em geração”. A linguagem, dessa forma, é posta como um fenômeno comunicacional que faz a cultura circular, ser transmitida e transformada pelos sujeitos, mas partindo da “[...] condição de ser esclarecida por aquilo que esclarece” (MORIN, 2001, p. 210). Ainda conforme Morin (1999), é a linguagem que mantém o funcionamento da práxis social, pois ela possibilita a circulação de informações, a

correção e a verificação dos conhecimentos culturais dos sujeitos. A linguagem pode assumir uma forma individual, comunitária e comunicacional, sendo responsável pela “reprodução cultural (a perpetuação da complexidade social)” (MORIN, 1999, p. 134). À luz dessas reflexões, a seguir discorre-se sobre pressupostos para a problematização comunicacional na manutenção e transmissão da cultura..

PRESSUPOSTOS: DA COMUNICAÇÃO À COMUNICAÇÃO ORGANIZACIONAL

Principia-se esta reflexão acionando concepções da pragmática da comunicação humana, conforme Watzlawick, Beavin e Jackson (2007), que compreendem o comportamento humano, numa situação interacional entre os sujeitos, como sinônimo de comunicação. Dentre os axiomas conjecturais da comunicação humana propostos pelos autores, está o da impossibilidade de não comunicar, pois a comunicação é vista como sinônimo de comportamento, e “o comportamento não tem oposto”, portanto: “não existe um não-comportamento, ou, ainda em termos mais simples, um indivíduo não pode não se comportar” (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007, p. 44). Assim, mesmo que um indivíduo tente não se comportar, não comunicar sobre algo, isso é visto como impossível, pois até a inércia e o silenciamento são interpretados como uma mensagem dentro dos “sistemas interacionais” (situações nas quais há dois ou mais sujeitos comunicantes em processo de relação/interação). Desse modo, a comunicação não é assumida só pela forma do que é verbalizado, mas também pelas formas comportamentais, posturais, contextuais etc., o que torna o processo comunicacional um complexo fluído e multifacetado (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007).

Antes de prosseguir, considerando o tensionamento entre comunicação e cultura que se realiza neste estudo, importa destacar que, de acordo com Braga (2011, p. 63) o campo da Comunicação é interdisciplinar, pois que seu “[...] âmbito de conhecimentos se faz na confluência de duas ou mais disciplinas estabelecidas”. E propõe que a comunicação pode receber as contribuições de (e contribuir com) outros campos, ratificando que o mais importante é a problematização comunicacional dessa interface. Dessa maneira, Braga (2011) compreende as interações sociais como objetos possíveis para reflexões, pois são o contexto de onde se realiza a comunicação. Na reflexão entre

cultura e comunicação, o pesquisador destaca como importante distinguir o que compete às preocupações culturais e o que pode vir a ser objetivo de preocupações do campo da Comunicação, pois “quando a cultura se percebe cultura, quando o gesto que faço não pode mais se justificar como se fosse natural [...] já não estamos exclusivamente no território da cultura, mas também no da comunicação” (BRAGA, 2011, p. 75).

Nessa direção, dentre outras coisas, pode-se atentar para o fato de que os sujeitos, conforme Baldissera (2011), no seu cotidiano podem atualizar interações comunicacionais tanto para manter quanto para transformar a cultura em algum nível. Em relação à cultura organizacional⁷ - suportado nas teorizações de Geertz (1989) e no paradigma da complexidade, conforme Morin (1999; 2001, dentre outros) -, Baldissera (2011, p. 59) afirma que é uma teia de significação (o todo), na qual também se fazem presentes, de algum modo e em grau de intensidade, as diversas culturas dos sujeitos (partes) que estão em relação com ela, ressaltando que “[...] essa relação constrói-se mediante processos de comunicação”. Nessa direção, cabe observar que, conforme Machado, Maranhão e Pereira (2016, p. 78), a partir de reflexão acerca das contribuições de Schein (2009) sobre cultura organizacional, propõem uma visão desnaturalizada da cultura no ambiente organizacional, afirmando que não pode ser reduzida a apenas um mecanismo de gestão, pois deve ser interpretada “[...] como um conjunto dinâmico de realidades e interpretações compartilhadas, movido por interações humanas e moldado por construções sociais”.

Nessa perspectiva, é na constituição das interações entre sujeitos que a cultura vai sendo transmitida, reafirmada e/ou transformada mediante processos de comunicação; processos esses que são medulares não apenas para a conformação cultural, mas também para a existência da própria organização. Assim, em interações comunicacionais, os sujeitos fazem circular de sentidos que se exercem sobre a cultura organizacional, isto é,

Dialógica e recursivamente, no constante interagir entre sujeitos tensionados em processos de comunicação, os sentidos – significados em potencial – são construídos e disputados. Desses/nesses processos, parte dos sentidos possíveis são selecionados e inclinam-se a ter certa estabilidade assumindo a forma de teia/rede de significados, materializados em valores, crenças, padrões e rituais, dentre outras (BALDISSERA, 2009, p. 08).

⁷ A noção de cultura organizacional não possui conceituação unívoca, sendo permeada por várias discussões advindas de diversos campos e sob diferentes orientações teóricas. Entretanto, essa questão não será desenvolvida neste texto.

Desse modo, pelos processos comunicacionais, os sistemas culturais dos sujeitos são articulados/tensionados, gerando disputas, negociações, complementaridades, transformações e/ou formas de resistências que emergem pela diversidade das teias de significação a que os sujeitos estão “amarrados”, e que podem incidir sobre a cultura organizacional. Assim, as vivências individuais e coletivas em outros contextos socioculturais podem se traduzir em tensionamento com a cultura organizacional, perturbando-a e gerando outros significados. Cabe ressaltar que as disputas de sentidos nos processos comunicacionais, de acordo com Baldissera (2009a, p. 154), não está associada às disputas físicas, aos fatores financeiros e estruturantes, mas está voltada a disputas “[...] que dão conta de tensões que se estabelecem entre os sujeitos”, nas quais a comunicação parte de uma estrutura relacional, com caráter dialógico, dialético e recursivo “[...] para que os sentidos/significados em circulação na cadeia de comunicação sejam internalizados pelos diferentes sujeitos”; comunicação é, fundamentalmente, relação entre sujeitos.

Assumindo o Paradigma da Complexidade como basilar, o autor afirma que a comunicação organizacional não se limita ao que é materializado pela fala autorizada da organização, pois ela é da qualidade do fluído, do que pode ser flexibilizado: “não está dado/fixado” (BALDISSERA, 2009, p. 06). O pesquisador (2009, p. 07) também ressalta que que a “comunicação organizacional [...] realiza-se em redes que, de certa forma, somente se dão a conhecer no acontecer”. Destarte, a comunicação organizacional não acontece, simplesmente, partindo de instruções de controle, pelo contrário, ela se dá muitas vezes em processos comunicacionais informais dentro ou fora da organização.

À essa luz, Baldissera (2009b) compreende a comunicação organizacional sob três dimensões: a) a “organização comunicada” (que contempla as falas autorizadas, sejam eles processos formais ou não); b) a “organização comunicante” (que abrange toda comunicação da “organização comunicada” e, também, os demais processos comunicacionais atualizados nas diferentes relações que os sujeitos estabelecem com a organização); e c) a “organização falada” (que são os processos de comunicação que têm a organização como seu referente, mas que se dão fora dos ambientes organizacionais, sem relações diretas com ela). Nessa perspectiva, por meio dos fluxos de sentidos ofertados pelos sujeitos “a comunicação organizacional, em sua informalidade, encontra/(re)cria seus próprios lugares, infiltrando-se, resistindo, desafiando,

subvertendo os possíveis mecanismos de controle”, pois é no desenrolar das situações que as estratégias são atualizadas, da maneira que “[...] pensar a comunicação organizacional exige compreender a presença da incerteza” (BALDISSERA, 2009a, p. 161). Até porque, conforme Braga, a comunicação “pode ser - e frequentemente é - canhestra” (BRAGA, 2017, p. 21).

Rompendo com as perspectivas que tentam reduzir a comunicação organizacional ao contexto do que é planejado, formalizado, assume-se que ela

Contempla toda e qualquer materialização comunicacional que, de alguma forma, disser respeito à organização, ou seja, todos os processos de comunicação que compreenderem a circulação/disputa de algum capital simbólico e/ou sentidos referentes à organização (BALDISSERA, 2009, p. 07).

Logo, esses processos comunicacionais, com frequência, escapam aos desejos de controle e de gestão das organizações, pois também emergem em interações informais dentro ou fora do ambiente organizacional. É nesse contexto da comunicação organizacional, onde a cultura é transmitida por processos que pressupõem disputas, construções que não apenas (re)tecem a cultura, senão que incidem sobre os próprios sujeitos (suas subjetivações), que se analisa o comunicacional na estrutura organizacional do Batuque Gaúcho.

A COMUNIDADE BATUQUEIRA E SUAS ORGANIZAÇÕES

O Batuque Gaúcho é uma religião de matriz africana, que está presente no Rio Grande do Sul, e que mantém mais fidelidade às heranças originais africanas (CORRÊA, 2016). De acordo com Corrêa (2016), o “ser batuqueiro”, para além de só praticar uma religiosidade, compreende um éthos [habitus] e um modo de vida específico, que se traduz na totalidade do cotidiano desses sujeitos. Sodré (2017, p. 16, grifos do autor) apresenta uma perspectiva [associada ao sistema nagô] do modo de pensar afro que “é de fato uma *forma intensiva de existência* (forma em que a passagem do biológico ao simbólico ou ao ‘espiritual’ é quantitativamente significativa), com processos filosóficos próprios”. Em direção semelhante, Corrêa (2016, p. 65) chama de comunidade batuqueira um “conjunto formado pelos praticantes mais efetivos do culto”, eles “[...] sendo portadores do etos batuqueiro: em outras palavras, que têm em comum um conjunto articulado de crenças e

símbolos que lhe são próprios’’. Essa comunidade batuqueira se organiza como uma espécie de “grande rede de relações sociais”, que é estabelecida “[...] pelas redes similares menores que cada templo estende em torno de si e nas quais os indivíduos se movem” (CORRÊA, 2016, p. 65). As comunidades-terreiros são “pólos de irradiação de um complexo sistema simbólico” (SODRÉ, 2017, p. 90), onde há a possibilidade de manter a tradição do culto africano perante aos Orixás⁸ [divindade cultuadas] e a sua ancestralidade [eguns⁹].

As ritualísticas dessa expressão religiosa acontecem nos templos, espaços organizacionais que, em certo sentido, possuem uma determinada autonomia: “[...] onde seus chefes têm total liberdade para tomar decisões, inclusive sobre o ritual que praticam” (CORRÊA, 2016, p. 73). Entretanto, em relação ao conjunto de templos da comunidade batuqueira e da “liberdade” que possuem, observa-se que

[...] são mutuamente dependentes, por exemplo, por comporem uma comunidade que pratica a mesma religião e comunga da mesma visão de mundo, mas principalmente porque cada sacerdote tem de necessariamente recorrer a outros, para testemunharem certas cerimônias (CORRÊA, 2016, p. 73).

No tocante à estrutura organizacional, o autor traz à luz que os templos se diferem das estruturas capitalistas de acumulação de bens, ilustrando que “este fato se deve, em boa parte, à estrutura do próprio culto, em que a ética de distribuição (de raiz africana, ao que parece) sobrepõe-se à da acumulação, capitalista” (CORRÊA, 2016, p. 84). Os templos religiosos, aqui, são entendidos como organizações que compartilham conhecimentos acerca de sua cultura litúrgica com os sujeitos a partir de processos comunicacionais. Essas comunidades são um tipo específico de organização,

[...] que inaugura uma experiência inédita do interior de um ordenamento social hegemônico, implica *um tipo novo de subjetivação*, em que ocupam um primeiro plano *a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a*

⁸ Nas casas de religião/terreiros do Batuque Gaúcho são cultuados 12 orixás, de sexo masculino e feminino, numa hierarquia que vai de Bará, orixá de comunicação e primeiro a ser acionado nos ritos, até Oxalá, senhor da sabedoria e última divindade a ser reverenciada [essa ordem pode ser alterada conforme a nação religiosa]. Conforme Corrêa, “mais especificamente seriam: Bará, Ogum, Iansã/Oiá, Xangô, Obá [...], Odé, Otím, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá” (2016, p. 174).

⁹ Conforme entrevista de Mãe Moça de Oxum [religiosa já falecida que é referência na comunidade batuqueira] para Corrêa: “os eguns são ‘almas de pessoas ou minas (africanos antigos) que morreram; andam pelo ar, em todos os lugares. Eles são cegos, tapados [...] e, por não se convencerem bem que morreram, querem continuar a viver junto com as pessoas, junto ao que era deles’. São estes motivos que fazem do *egum* uma entidade perigosa, pois ‘encosta-se’ nos humanos para tentar reaver de volta aquilo que agora lhe falta [...], a vida” (2016, p. 137).

potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência (SODRÉ, 2017, p. 100, grifos do autor).

Na comunidade do Batuque Gaúcho, as diversidades dos sujeitos são vistas como pilares fundamentais; trata-se de espaço em que há protagonismo de mulheres e homens, negros e não-negros, batuqueiros e não-batuqueiros e as diversidades das sexualidades estão entrelaçadas às características e influência dos deuses/deusas que regem os seres humanos. Melhor dizendo: “não são apenas os descendentes de africanos que comungam das práticas e contexto simbólico-batuqueiros, mas todos, inclusive os brancos integrados à comunidade do Batuque” (CORRÊA, 2016, p. 27). Ainda conforme o autor, se para os negros e negras essa afinidade é também genética, para os brancos ela é demandada pela cultura.

Importa observar que a diversidade de sujeitos provoca conhecimento sobre as diferenças, que “supõe a sua pluralidade numérica e espacial, assim como a atribuição de uma identidade a ser sensivelmente *reconhecida*” (SODRÉ, 2017, p. 19, grifos do autor). Entende-se que há aí formas de reconhecimento de diferenças entre esses sujeitos batuqueiros, contexto em que a “emergência do sentido de identidade parece passar necessariamente pela intermediação de uma alteridade a ser construída” (LANDOWSKI, 2002, p. 04). Corrêa (2016, p. 66) trata esse universo que se centra no campo religioso como sendo um conjunto extremamente complexo, onde cada pessoa se liga a inúmeras outras e, assim por diante, essas outras, se ligam a várias outras pessoas também, “resultando daí diversas ligações cruzadas, a rede”.

Em interações comunicacionais os sujeitos dessa comunidade também (re)tecem sua rede simbólica (a cultura organizacional), pois que é o processo e a possibilidade de os sentidos circularem, serem transmitidos, construídos e disputados. Cabe ressaltarmos que, nessas organizações, a cultura afro-religiosa não possui formalidade na transmissão de seus ensinamentos como há nas religiões ocidentais dominantes. Aqui, a centralidade está na oralidade e na experiência dos principais reprodutores (propagadores) desse modo de vida, o que enfatiza a presença desses sujeitos na prática ritual/interacional (CORRÊA, 2016). Em perspectiva do princípio recursivo (MORIN, 2001), os sujeitos que constituem a comunidade batuqueira, são entendidos como produtos e produtores da cultura, que

“naturalmente, como se trata de uma transmissão oral, elas vão sofrendo acréscimos, modificando-se” (CORRÊA, 2016, p. 224).

Vale observar que por se tratar de transmissão de ensinamentos pela oralidade, num sentido pragmático e gestual, a dança possui importante destaque no contexto comunicacional da cultura batuqueira, pois “têm papel decisivo quanto a facilitar melhor integração em nível binômios indivíduo-grupo, indivíduo-indivíduo, e dos indivíduos consigo mesmo”, haja vista que permite, individual ou coletivamente, “a identidade batuqueira” (CORRÊA, 2016, p. 269). Em semelhante perspectiva, Sodré (2017, p. 101) também se debruça ao que compete ao corpo no pensamento afro, iluminando a concep o de que “o corpo abriga as representa es do cosmo e de todos os princípios cosmológicos, portanto, as divindades”.

Em síntese, o Batuque Gaúcho se configura como um espaço organizacional e político de resistência, no qual “expressiva parcela da popula o local de descendentes africanos constrói e conserva uma identidade própria, diversa da sociedade dominante” (CORRÊA, 2016, p. 28). Contudo, por ser uma religião composta por diferentes na es africanas, embora os batuqueiros possuam uma identidade comum quanto o “ser batuqueiro”, eles “procuram conservar suas especificidades grupais de raiz, a diversidade na unidade” (CORRÊA, 2016, p. 178). Assim, infere-se que são batuqueiros os sujeitos que se entendem e também são entendidos como tais, sendo eles portadores de uma cosmovisão batuqueira que   compartilhada com esta comunidade (CORRÊA, 2016). Esse compartilhamento tem a comunica o como processo medular, como possibilidade de existência e continuidade, de reprodu o e transforma o.

CONSIDERA ES FINAIS

  no percurso da transmissão cultural batuqueira, qual acontece em processos comunicacionais constantes e multifacetados (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007), como também canhestros (BRAGA, 2017), que se buscou aproximar as conceitu es. Posto isso, ressalta-se que esses processos interacionais que (re)tecem a cultura dos sujeitos e do Batuque Gaúcho, através dos mais diversos fios e tons, acontecem no âmbito da comunica o organizacional, em que os sujeitos “permanentemente disputam e constroem sentidos, interpretam e expressam concep es

e experiências de mundo” (BALDISSERA, 2009, p. 08). O resultado desse processo que constitui concepções de mundo e experiências pode ser, de alguma forma, imbricado com o conceito da cosmovisão batuqueira proposto por Corrêa (2016), no qual é ratificado que ser batuqueiro é ver o mundo por meio de uma ótica peculiar.

Essa ótica peculiar é conformada pelas interações comunicacionais entre sujeitos, seja no sentido de manter a cultura das organizações em que se materializa o Batuque Gaúcho, seja para transformar alguns de seus aspectos. Quando se considera o fato de que essas organizações caracterizam-se, fundamentalmente, pela oralidade, fica ainda mais evidente a centralidade que a comunicação - em sentido amplo - assume para elas.

Porém, importa destacar que, pela sua natureza, a oralidade também pressupõe grande potência para gerar amplos níveis de incerteza em relação à significação que conforma a cultura organizacional e, particularmente, o conteúdo religioso que essas organizações fazem circular. E, nesse sentido, como forma de reduzir essa incerteza, quer parecer que uma das principais estratégias é o fato de essas manifestações comunicacionais, em diferentes processos rituais, serem apreciadas e, em alguma medida, validadas por sacerdotes de outros templos da comunidade batuqueira (certos rituais exigem a presença de sacerdotes de outros templos). Assim, a cultura se exerce sobre os próprios processos comunicacionais de sua manifestação, de modo a manter certa unidade sem anular as diferenças.

REFERÊNCIAS

BALDISSERA, Rudimar. **A teoria da complexidade e novas perspectivas para os estudos de comunicação organizacional**. In KUNSCH, Margarida M. Krohling (org.). Comunicação organizacional: histórico, fundamentos e processos. V. 01. São Paulo: Saraiva, 2009a, p. 135-164.

_____. **Comunicação organizacional na perspectiva da complexidade**. In Organicom. São Paulo: Getcorp-ECA-USP, Abrapcorp, 2009b. Ano 6, n. 10/11, p.115-120. Está disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/organicom/article/view/139013>>. Acesso em: março de 2020.

_____. **Comunicação, organizações e comunidade: disputas e interdependências no (re)tecer as culturas**. In: III Congresso Brasileiro Científico de Comunicação Organizacional e Relações Públicas, 2009, São Paulo. Abrapcorp 2009. São Paulo: Abrapcorp, 2009. Disponível em: <http://www.abrapcorp.org.br/anais2009/pdf/GT2_Rudimar.pdf>. Acesso em: agosto de 2020.

_____. **A comunicação no (re)tecer da cultura organizacional**. In: Revista Latinoamericana de ciencias de la comunicación. 10, 52-62, 2011. Disponível em: <<https://www.alaic.org/revista/index.php/alaic/article/view/82/80>>. Acesso em: agosto de 2020.

BRAGA, José Luiz; CALAZANS, Regina; RABELO, Leon et al. **Matrizes interacionais - A comunicação constrói a sociedade**. Campina Grande: EDUEPB, 2017. 2100 kb. (Coleção Paradigmas da Comunicação). Disponível em: <http://www.uepb.edu.br/ebooks/>. Acesso em: julho de 2020.

BRAGA, José Luiz. **Constituição do campo da Comunicação**. São Leopoldo – RS, Unisinos. Revista Verso & Reverso, XXV(58): 62-77, janeiro-abril 2011. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/924>. Acesso em: março de 2020.

CORRÊA, Norton. **O Batuque do Rio Grande do Sul - antropologia de uma religião afro-riograndense**. 3 ed. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2016.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e científicos Editora SA, 1989.

LANDOWSKI, Eric. **Presenças do outro**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MACHADO, Filipe C.L.; MARANHÃO, Carolina M. S. de; PEREIRA, Jussara Jéssica. **O conceito de cultura organizacional em Edgar Schein: uma reflexão à luz dos estudos críticos em Administração**. In Revista Reuna. V.21, n1, p. 75-96, Jan-Mar 2016. Belo Horizonte. Disponível em: <<https://revistas.una.br/reuna/article/view/712>>. Acesso em: agosto de 2020.

MORIN, Edgar. **O Método 3**. Porto Alegre: Sulina, 1999.

_____. **O Método 4**. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____. **O Método 5: a humanidade da humanidade**. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

ORO, Ari Pedro. **O atual campo religioso gaúcho**. In: Civitas - Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 556-565, 2012. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/13015>. Acesso em: setembro de 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

TADVALD, Marcelo. O Batuque gaúcho: Notas sobre a história das religiões afrobrasileiras no extremo sul do Brasil. In: DILLMANN, Mauro. **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: matriz afrobrasileira/organização**. São Paulo: ANPUH, 2016. V.4, p. 141-165.

URIBE, Pablo Múniera. **La idea de organización: una concepción amplia para una acción efectiva**. Editorial comunicación. 2009.

WATZLAVICK, Paul; BEAVIN Janet Helmick; JACKSON, Don. D. **Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação**. São Paulo: Cutriz, 2007.