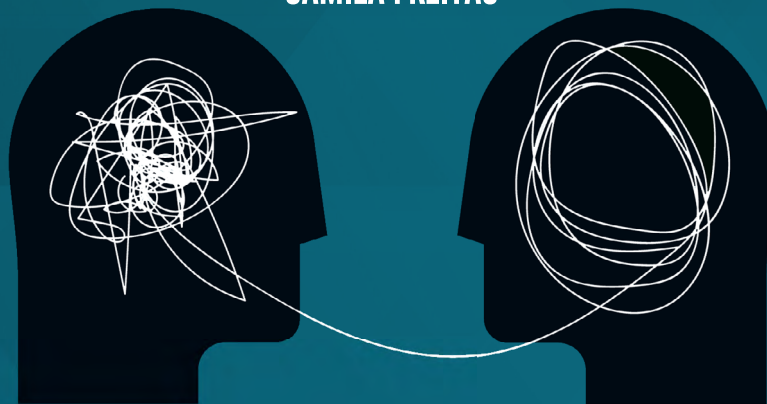


ORGANIZADORAS
ANA TAÍS MARTINS
CAMILA FREITAS



**PESQUISAS
COMUNICACIONAIS
EM INTERFACE
COM ARTE, TECNOLOGIA,
RELIGIÃO, MEIO AMBIENTE**

 pimenta
cultural
2 0 2 1
SÃO PAULO

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2021 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2021 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - CC BY-NC (CC BY-NC-ND). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Airton Carlos Batistela

Universidade Católica do Paraná, Brasil

Alaim Souza Neto

Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Alexandre Antonio Timbane

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Alexandre Silva Santos Filho

Universidade Federal de Goiás, Brasil

Aline Daiane Nunes Mascarenhas

Universidade Estadual da Bahia, Brasil

Aline Pires de Moraes

Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Carolina Machado Ferrari

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Andre Luiz Alvarenga de Souza

Emill Brunner World University, Estados Unidos

Andreza Regina Lopes da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes

Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Arthur Vianna Ferreira

Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Bárbara Amaral da Silva

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Beatriz Braga Bezerra

Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Bernadette Beber

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Breno de Oliveira Ferreira

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Carla Wanessa Caffagni

Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins

Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cláudia Samuel Kessler

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Daniel Nascimento e Silva

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein

Universidade de São Paulo, Brasil

Danielle Aparecida Nascimento dos Santos

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Delton Aparecido Felipe

Universidade Estadual de Maringá, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho

Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Doris Roncareli

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Elena Maria Mallmann

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Emanoel Cesar Pires Assis

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Erika Viviane Costa Vieira

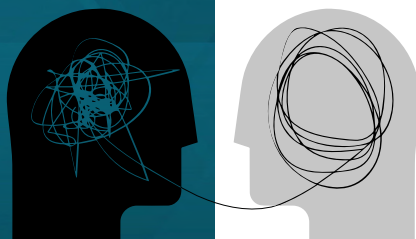
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Everly Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil



Direção editorial Patricia Biegging
Raul Inácio Busarello

Diretor de sistemas Marcelo Eyng

Diretor de criação Raul Inácio Busarello

Assistente de arte Lígia Andrade Machado

Assistente editorial Peter Valmorbida

Imagens da capa Pavlokravchenko, Kjpgargetter
Freepik.com

Editora executiva Patricia Biegging

Revisão Autores e autoras

Organizadoras Ana Taís Martins
Camila Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P474 Pesquisas comunicacionais em interface com arte, tecnologia, religião, meio ambiente. Ana Taís Martins, Camila Freitas - organizadoras. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021. 304p..

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-5939-088-5 (brochura)
978-65-5939-085-4 (eBook)

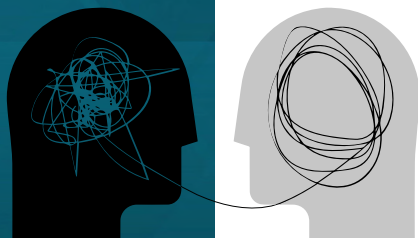
1. Comunicação. 2. Tecnologia. 3. Pesquisa. 4. Sociedade.
5. Organizações. I. Martins, Ana Taís. II. Freitas, Camila.
III. Título.

CDU: 659
CDD: 652

DOI: 10.31560/pimentacultural/2021.854

PIMENTA CULTURAL
São Paulo - SP
Telefone: +55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com

 **pimenta
cultural**
2 0 2 1



3

Sérgio Gabriel Fajardo
Rudimar Baldissera

O COMUNICACIONAL BATUQUEIRO: interface entre conceitos da comunicação organizacional e da cultura

DOI: 10.31560/pimentacultural/2021.854.56-72

INTRODUÇÃO

Refletimos, neste capítulo¹³, partindo de uma pesquisa teórica e exploratória, sobre aspectos comunicativos presentes no Batuque gaúcho: o comunicacional batuqueiro. Destacamos que não se trata, neste texto, de refletir sobre o Batuque Gaúcho como religião (por mais que seja necessário apresentá-la e evidenciar algumas de suas características), mas, sim, de atentar para o comunicacional materializado nos *ilês*¹⁴ em que a religião é praticada. Portanto, consideramos os processos de comunicação organizacional a partir desse tipo específico de organização religiosa. Isso exige destacarmos, mesmo que de modo breve, a compreensão de organização adotada neste estudo. Nessa direção, procuramos suporte nas proposições realizadas por Uribe (2009), em razão de o autor apresentar uma compreensão alargada sobre essa temática, abarcando, dentre outras, organizações privadas, públicas, ONGs, cooperativas, associações, sindicatos, sejam elas públicas, privadas ou público-privadas. O autor observa, entretanto, que um simples agrupamento não pode ser entendido como sinônimo de organização, haja vista que ela deve possuir objetivos prévios, isto é, uma organização é “criada com um propósito específico, explícito, e, além disso, é suscetível de gestão” (URIBE, 2009, p. 33, tradução nossa).

Ainda com base no mesmo autor, entendemos que as organizações, além dos seus fins específicos (objetivos, normas, filosofia), são construídas mediante interações sociais (URIBE, 2009). Complementarmente, Baldissera (2009) entende as organizações como sistemas vivos, afirmando que elas estão,

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

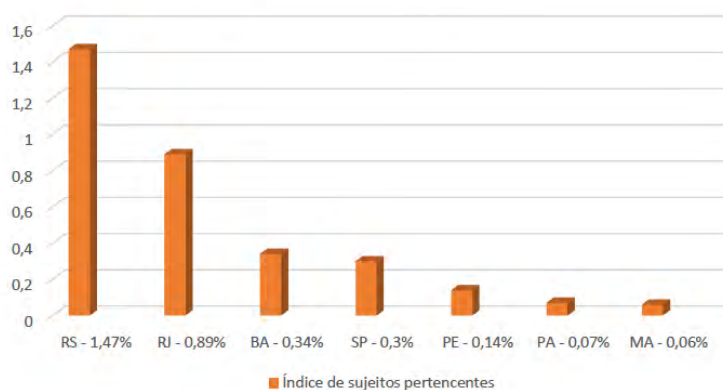
14 A palavra *ilê* tem origem no idioma loruba, é entendida na afro-religiosidade do Batuque Gaúcho como tradução para templo/casa de religião.

sob diferentes níveis, [inter]relacionadas com seu contexto. Para o autor, as organizações constroem e são construções do entorno sociocultural, de modo que “viver em sociedade é, também, viver organizações” (BALDISSERA, 2009, p. 02).

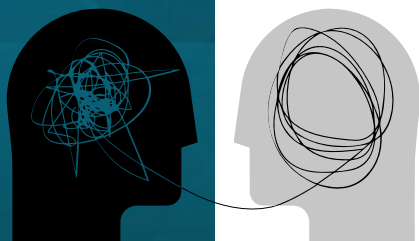
Apresentada a noção de organização que assumimos neste trabalho, cabe ressaltarmos que nossa aproximação com objeto empírico se dá pelas lentes da cultura, em perspectiva comunicacional. Portanto, acercamo-nos do Batuque Gaúcho, numa espécie de investigação sobre o que há de comunicacional nessa expressão afro-religiosa, muito presente no Rio Grande do Sul.

Conforme Ari Pedro Oro (2012, p. 556), analisando os dados do IBGE (2000 e 2010), o Rio Grande do Sul desponta “como o estado mais afro-religioso” do Brasil.

Figura 1: Demografia das Afro-religiões no Brasil



Fonte: Elaborado pelos autores conforme dados apresentados por Oro (2012) sobre o IBGE (2010).



Entretanto, é preciso ressaltarmos que esses dados podem estar subestimados ou, na melhor das hipóteses, estar apenas parcialmente corretos¹⁵, considerando-se que, enraizados no racismo estrutural, muitos sujeitos pertencentes às afro-religiosidades ainda se declaram católicos/cristãos¹⁶. Nesse 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, temos como desdobramento e motor para manutenção da ordem posta, o fato de que, sinalizado por Norton 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) –, estimamos com este estudo contribuir com as pesquisas do nosso Campo e com a produção de saberes sobre essa afro-religião.

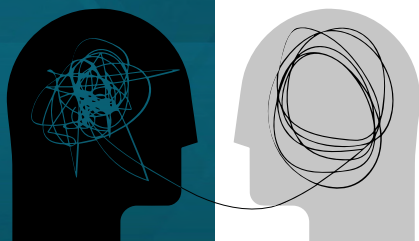
Nessa perspectiva, a seguir, discorreremos brevemente sobre a noção de cultura.

A NOÇÃO DE CULTURA: APROXIMAÇÕES

Para refletirmos sobre cultura recorremos, primeiro, a Morin (2001), em perspectiva do Paradigma da Complexidade que, segundo o autor, compreende três princípios básicos: o dialógico, o recursivo e o hologramático. Pelo princípio dialógico, o 'dual' (os pares vida/morte, organização/desorganização e ordem/desordem) é mantido

¹⁵ Para acessar uma discussão mais ampla, consultar Ari Pedro Oro (2002, 2012 e 2014) e Marcelo Tadvald (2016).

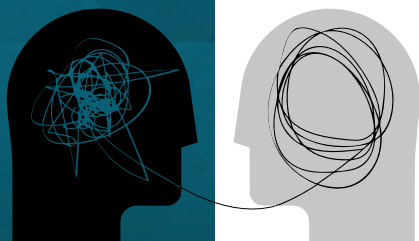
¹⁶ Sobre as circunstâncias históricas nas quais as afro-religiões instituíram-se no Brasil, século XIX, e a subestimação desses dados, ver Reginaldo Prandi (2003).



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 seu turno, “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 podemos conceber a cultura como superestrutura e nem como infra-estrutura, pois são compreensões que operam por simplificação. E, sob o princípio hologramático, compreendemos que a “cultura está nos espíritos individuais, que estão na cultura” (MORIN, 2001, p.24), de modo que as partes estão no todo e, de certa forma, o todo também está nas partes que o constituem. À luz desses princípios, temos 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).

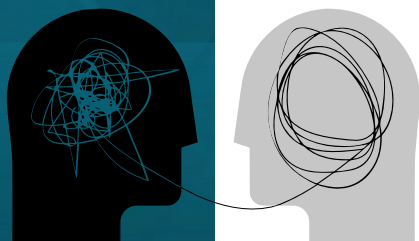
Portanto, a cultura não é somente um mecanismo que organiza saberes e práticas acumulados; é uma máquina cuja prática de funcionamento, que a faz acontecer, é essa organização cognitiva dos sujeitos portadores desses saberes/práticas e que, conforme os transmitem para outros sujeitos, fazem isso tensionando a estrutura do conhecimento que para eles foi transmitido. Cabe ressaltarmos que, para Morin (2001, p. 19), cultura e sociedade convivem em relação recíproca, 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 atentarmos para a relação “sociedade↔cultura↔sujeitos” de modo



articulado (imbricado, tensionado), pois que o ser humano, desde o nascimento, não conhece e nem gera conhecimento só para si de modo subjetivo/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.

De modo complementar, acionamos as reflexões propostas por Geertz (1989, p. 10), que afirma que os formatos que possuem as sociedades são o medular da cultura, e que ela não é uma forma de poder que justificaria os acontecimentos sociais, os comportamentos e os processos, mas “um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível [...]”. 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 analisar as formas dessas interações (religiosas, ideológicas, morais etc.) “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).

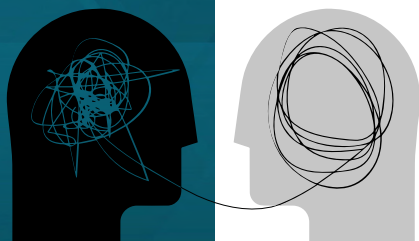
Para dizer da cultura de uma sociedade, metaforicamente, Morin (2001) afirma que é uma espécie de “megacomputador complexo”, e que esse mecanismo opera memorizando e sistematizando os saberes acumulados, como também vai prescrevendo instruções para a sociedade. O megacomputador está presente em cada sujeito que é instruído por suas determinações, porém, ambivalentemente, cada sujeito opera nessa mecânica como uma espécie de terminal funcional desse imenso computador, que só é constituído e funciona, então, com base no conjunto funcional desses terminais individuais. No 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 razão de ser formado por sujeitos que são diversos em suas potencialidades existenciais, no qual sua cultura é princípio recursivo gerador/regenerador 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 sejam, pois o “indivíduo dispõe sempre de seu terminal pessoal” (MORIN, 2001, p. 23). 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; os sujeitos são dotados de certa autonomia para ir atualizando esse conhecimento e a estrutura cultural.

Nesse percurso, parece fértil recorrermos 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 das costuras que a teia cultural vai assumindo a partir do (re)tecimento de significação realizado pelos sujeitos em interações.

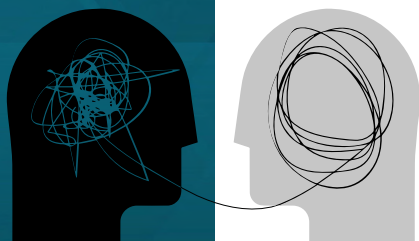
Na perspectiva da transmissão comunicacional da cultura, em que se realizam transformações pelas interações cultura↔sujeito/sujeito↔sujeito, Morin (2007, p. 165) destaca que a cultura possui uma linguagem própria, seu patrimônio genético, que permite “rememoração, comunicação, transmissão, desse capital 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 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, discorreremos sobre pressupostos para a problematização comunicacional na manutenção e transmissão da cultura.

PERSPECTIVAS SOBRE COMUNICAÇÃO E COMUNICAÇÃO ORGANIZACIONAL

Iniciamos esta reflexão acionando concepções da Pragmática da Comunicação Humana, conforme Watzlawick, Beavin e Jackson (2007), que compreendem o comportamento humano, em 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” em situações de presença, pois a comunicação é vista como sinônimo de comportamento, e “o comportamento não tem oposto”, logo: “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, entendemos que é impossível um indivíduo não se comportar/comunicar (por mais que se esforce para isso), 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



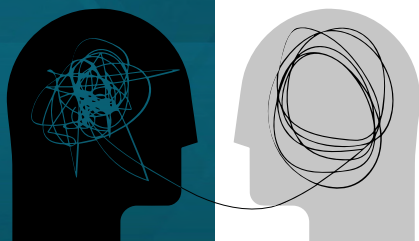
etc., o que torna o processo comunicacional um complexo fluído e multifacetado (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007).

Considerando a interface entre comunicação e cultura, destacamos que, conforme 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”. Entendemos que a comunicação pode receber as contribuições de (e contribuir com) outros campos, sendo que a problematização comunicacional é o mais importante dessa interface. Logo, importa distinguirmos 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).

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,

Dialogica 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).

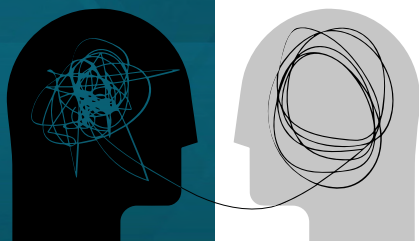
Desse modo, pelos processos comunicacionais – compreendido como “processo de construção e disputa de sentidos” (BALDISSERA, 2004. p. 128) –, os sistemas culturais dos sujeitos são articulados/tensionados, gerando disputas, negociações, complementaridades, transformações e/ou formas de resistências que emergem pela



diversidade das teias de significação a que os sujeitos estão “amarrados”. Caracterizada por ser relação entre sujeitos, as disputas que se materializam nos processos comunicacionais, com caráter dialógico, dialético e recursivo, atualizam-se “[...] para que os sentidos/ significados em circulação [...] sejam internalizados pelos diferentes sujeitos” (BALDISSERA, 2009a, p. 154). Portanto, não se tratam de disputas físicas; disputam-se os sentidos que os sujeitos desejam que seus interlocutores atribuam a algo/alguma coisa.

Assumindo o Paradigma da Complexidade como fundamento, 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, em que todos os sujeitos que com ela se relacionam ou a ela se referem participam desse processo. (BALDISSERA, 2009). Dessa maneira, a comunicação organizacional não acontece, simplesmente, partindo de instruções de controle; pelo contrário, ela se dá muitas vezes em processos comunicacionais informais dentro e/ ou fora dos ambientes 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 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

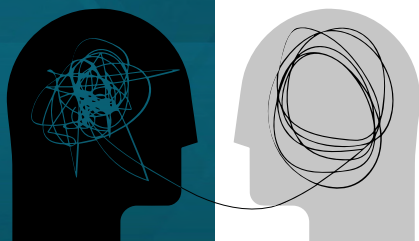


atualizadas, de maneira que pensar sobre ela “exige compreender a presença da incerteza” (BALDISSERA, 2009a, p. 161). Até porque, conforme Braga (2017, p. 21), a comunicação “pode ser – e frequentemente é – canhestra”.

Rompendo com as perspectivas que tentam reduzir a comunicação organizacional ao contexto do que é planejado, formalizado, assumimos que ela suporta qualquer comunicação relativa à organização; todos processos comunicativos que façam circular “capital simbólico e/ou sentidos referentes à organização” (BALDISSERA, 2009, p. 07). Esses processos, com frequência, escapam aos desejos de controle e de gestão das organizações, pois também emergem em diferentes interações dos sujeitos no ambiente organizacional ou mesmo fora dele. É sob essa compreensão de que a cultura é movimentada pela comunicação organizacional, pressupondo disputas e (re)construções da cultura, bem como o fato de ela se exercer sobre os próprios sujeitos (suas subjetivações), que analisamos o comunicacional nas organizações do Batuque Gaúcho.

O BATUQUE DOS *ILÊS*: AS ORGANIZAÇÕES E SUA COMUNIDADE

O Batuque Gaúcho é uma afro-religião, que está presente no Rio Grande do Sul, e que mantém mais fidelidade às heranças originais africanas (CORRÊA, 2016). Conforme o autor, o “ser batuqueiro”, para além de praticar uma religiosidade, compreende um *éthos*/habitus e um modo de vida específico, que se traduz na totalidade do cotidiano desses sujeitos. Muniz 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



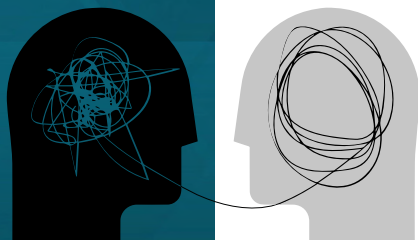
quantitativamente significativa), com processos filosóficos próprios”. Em direção semelhante, Corrêa (2016, p. 65) chama de comunidade batuqueira um “conjunto formado pelos praticantes mais efetivos do culto”, eles “[...] sendo portadores do etos batuqueiro: em outras palavras, que têm em comum um conjunto 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 orixás¹⁷ e a sua ancestralidade/*eguns*¹⁸.

As ritualísticas do Batuque Gaúcho acontecem nos *ilês* (organizações) 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).

17 No Batuque Gaúcho são cultuados, predominantemente, 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]. De acordo com Corrêa (2016, p. 174), “mais especificamente seriam: Bará, Ogum, Iansã/Oiá, Xangô, Obá [...], Odé, Otím, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá”.

18 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).

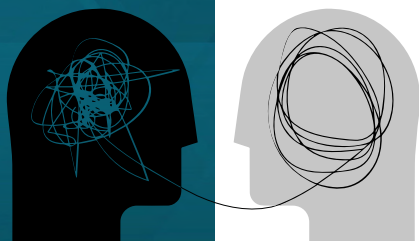


No tocante à estrutura organizacional, o autor traz à luz que os *ilês* se diferem das estruturas capitalistas de acumulação de bens, ilustrando que “este fato se deve, em boa parte, à estrutura do próprio culto, em que a ética de distribuição (de raiz africana, ao que parece) sobrepõe-se à da acumulação, capitalista” (CORRÊA, 2016, p. 84). Entendemos, aqui, os *ilês* como organizações que compartilham conhecimentos acerca de sua cultura 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 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).

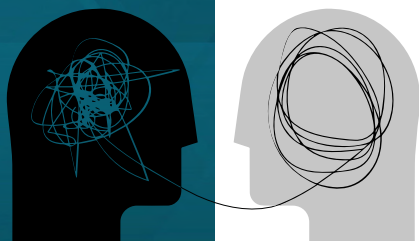
Na comunidade batuqueira, as diversidades dos sujeitos são vistas como pilares fundamentais; trata-se de espaço em que há protagonismo de mulheres/homens, negros/não-negros, batuqueiros/não-batuqueiros e as diversidades das sexualidades estão entrelaçadas às características e influência dos orixás que 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.

Observamos, assim, 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).



Entendemos 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, pois que é o processo e a possibilidade de os sentidos circularem, serem transmitidos, construídos e disputados.

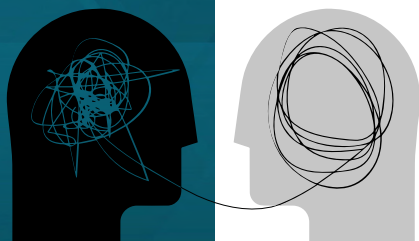
Cabe ressaltarmos que, nessas organizações, a cultura afro-religiosa não possui formalidade na transmissão de saberes como há nas religiões ocidentais dominantes. Aqui, a centralidade está na oralidade e na experiência dos principais reprodutores (propagadores) desse modo de vida, o que enfatiza a presença 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 observarmos 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) afirma: “o corpo abriga as representações 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 população 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 nações africanas, embora os batuqueiros possuam uma identidade comum quanto o “ser batuqueiro”, esses sujeitos “procuram conservar suas especificidades grupais de raiz, a diversidade na unidade” (CORRÊA, 2016, p. 178). Assim, compreendemos que são batuqueiros os sujeitos que se entendem e são entendidos como tais, sendo eles portadores de uma “cosmovisão batuqueira” que é compartilhada com esta comunidade (CORRÊA, 2016). Esse compartilhamento tem a comunicação como processo medular, como possibilidade de existência e continuidade, de reprodução e transformação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É no percurso da transmissão cultural batuqueira, a qual acontece em processos comunicacionais constantes e multifacetados (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007), como também canhestros (BRAGA, 2017), que procuramos aproximar as conceituações. Ressaltamos que esses processos interacionais, que (re)tecem a cultura dos sujeitos e do Batuque Gaúcho, acontecem no âmbito da comunicação organizacional, em que os sujeitos constantemente disputam e fazem circular sentidos, modulando interpretações e experiências de mundo (BALDISSERA, 2009). O resultado desse processo que constitui concepções de mundo 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.



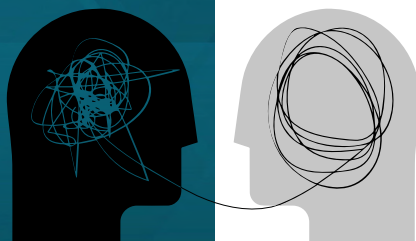
Essa ótica peculiar é conformada pelas interações comunicacionais entre sujeitos, seja no sentido de manter a cultura das organizações em que se pratica o Batuque Gaúcho, seja transformando alguns de seus aspectos. Quando consideramos o fato de que essas organizações caracterizam-se, fundamentalmente, pela oralidade, fica ainda mais evidente a centralidade que a comunicação assume para elas. Porém, destacamos que, pela sua natureza, a oralidade também pressupõe grande potência para gerar amplos níveis de incerteza em relação à significação que conforma a cultura dessas organizações, particularmente os sentidos religiosos que por elas circulam. Nesse caminho, como forma de reduzir essa incerteza, parece que uma das principais estratégias é o fato dessas manifestações comunicacionais, em diferentes processos rituais, serem apreciadas e, em alguma medida, validadas por sacerdotes de outros *ilês* da comunidade batuqueira; certos rituais exigem a presença de sacerdotes de outros templos. Assim, a cultura se exerce sobre os processos comunicacionais de sua própria manifestação, de modo a manter certa unidade sem anular as diferenças.

REFERÊNCIAS

BALDISSERA, Rudimar. *Imagem-conceito: anterior à comunicação, um lugar de significação*. 2004. 295 f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004.

_____. *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.

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.

_____. *Dispositivos interacionais*. In 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.

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.

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 Múnera. *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.

