

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

SÉRGIO GABRIEL FAJARDO DA SILVA NETO

COMUNICAÇÃO ORGANIZACIONAL E CULTURA NO BATUQUE GAÚCHO:
a oralidade no comunicacional batuqueiro

Porto Alegre/RS

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

SÉRGIO GABRIEL FAJARDO DA SILVA NETO

**COMUNICAÇÃO ORGANIZACIONAL E CULTURA NO BATUQUE GAÚCHO:
A ORALIDADE NO COMUNICACIONAL BATUQUEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGCOM/UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Rudimar Baldissera.

Porto Alegre/RS

2022

SÉRGIO GABRIEL FAJARDO DA SILVA NETO

COMUNICAÇÃO ORGANIZACIONAL E CULTURA NO BATUQUE GAÚCHO:

A ORALIDADE NO COMUNICACIONAL BATUQUEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGCOM/UFRGS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Aprovado em 28 de janeiro de 2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rudimar Baldissera – UFRGS/PPGCOM

Orientador

Prof. Dr. Daniel Reis Silva – UFMG/PPGCOM

Examinador

Profa. Dra. Cristine Kaufmann – FEEVALE

Examinadora

Profa. Dra. Ana Karin Nunes – UFRGS

Examinadora

Em memória de minha avó, Mãe Marlene de Iansã, e de meu padrinho, Paulinho de Xangô, ancestralidade que enraíza meu axé.

Para àqueles que me possibilitam a vida e me ensinam o mais sincero amor: Marlova e André Luciano.

Para meu irmão Bernardo, que é ramificação do meu axé e quem me ensina com a sua delicadeza de criança.

AGRADECIMENTOS

Ora Eieio Oxum! Agradeço primeiramente à Orixá Oxum, senhora que me escolheu desde o ventre de minha mãe e que se traduz, diariamente, nos meus trejeitos de ser. Inúmeros foram os momentos em que, durante esse percurso, recorri ao afago do seu colo que sempre seca as minhas lágrimas e abre o meu riso. Eu sou a sua vontade, nada disso seria possível se não fosse o seu querer. Cantarolando Maria Bethânia, entoo: “*kerêo*, declaro aos de casa que estou chegando, quem sabe venha buscar-me em festa, orarei a Oxum, que adoro Oxum, sei que sim, *xiguinxi* comigo”.

Agradeço a minha ancestralidade que, desde muito antes, correu para que eu pudesse caminhar até aqui. Especialmente, sentindo uma saudade infinda, agradeço a minha avó, Marlene de Iansã, que criou todos seus oito filhos sendo lavadeira e assando pães para fora, que meu pai vendia para o sustento da família desde os sete anos de idade. Apesar de todas as dificuldades que enfrentou, como a pobreza e a fome, foi ela também que, persistindo e reinscrevendo a vida, me conduziu até aqui. Sua mão, que mesmo calejada do trabalho era aveludada ao afagar, foi a primeira a tocar o meu *ori*. Acima de tudo, aprendi com dona Marlene que atravessamento nenhum na vida é mais forte que o amor aos Orixás. Mantendo-a viva em minha memória, relembro sua canção preferida: “mas a minha construção é forte, sou madeira, sou de morte, faça o vento que fizer”.

Agradeço ao meu avô e Babalorixá, Mario de Xangô, meu amigo de todas as horas e é quem segue me ensinando sobre os mistérios e encantos da religião. Além de religioso, ele me inspira, para vida, enquanto homem. Parafraseando e adaptando a Oração de Mãe Menininha, digo sobre ele: Olorun quem mandou esse filho de Xangô brandar tanto pela gente e de tudo cuidar. *Caô Cabecilê. Adupé Baba!*

À minha mãe e ao meu pai, Marlova e André Luciano, agradeço por todo afeto e amor que recebo constantemente e por me possibilitarem, de diferentes formas, concretizar o sonho da pós-graduação. Minha mãe, que é a minha companhia diária, foi a primeira professora que a vida me deu. Por ser a minha certeza de abrigo no mundo e por ser dona da minha vida, para ela dedico a canção: “não há pedras em teu caminho, não há ondas no teu mar, não há vento ou tempestade que te impeçam de voar”. Teu viço de mulher educadora, que transforma a vida de crianças e adolescentes compartilhando saberes, me inspira às práticas do magistério. Ao meu amado pai, agradeço por tudo que me traz até aqui, pois ele mesmo não tendo a oportunidade de trilhar os caminhos do conhecimento formal, me ensina sempre sobre vida a

partir do seu saber empírico. Meu axé vem dele, assim como a minha resiliência. Para ele, batuco o encantamento: “Mandai a faísca de um raio para me iluminar, segura a pedra na pedreira, não deixa rolar. Xangô, Caô meu pai, os seus filhos bambeiam, mas não caem”.

Ao Bernardo, meu irmão caçula, sou grato por tornar mais leve vários momentos difíceis das nossas vidas com as suas peraltices de criança. Ele é a materialização do meu amor, um sentimento potente que eu desconhecia até a sua chegada. Com todo meu carinho e bem-querer, deixo para ele o canto de Afoxé, de Caetano Veloso: “*ilê aiê*, como você é bonito de se ver”. Agradeço à vovó Eliana Silveira, à titita Nelci Oliveira e às mulheres da minha família, por me criarem na barra de suas saias me protegendo das mazelas do mundo. Aos meus familiares, deixo aqui meus agradecimentos por todas as motivações que sempre recebi para seguir com os meus sonhos de pesquisador. Em especial, agradeço pelas amizades e pelos conselhos que recebi do meu padrinho, Mariel Silveira, e do Diego Oliveira, pois que eles sempre me mobilizaram. Ao povo de santo da Casa Três de Abril, agradeço por essas relações tão bonitas que cultivamos dentro do nosso axé. Minha experiência no terreiro é mais preciosa porque é com vocês!

Sou afortunado por ter laços de amizades tão necessários na minha vida. Destaco, aqui, pessoas que são caras para mim. À Aline Dantas, à Stefanny Santos e à Tayla Cunha, amigas de longa data, agradeço pelos momentos de descontração, auxílio e carinho que tenho com vocês. À Paola Almeida, agradeço por ser sempre meu espaço de escuta e compaixão. Aos colegas de toda uma graduação, Jaqueline Zanini, Cleiton Pires, Laís Gazzana, Milena Lord e Bruna Leindecker, obrigado por me inspirarem como relações-públicas e por me proporcionarem os momentos mais icônicos de afetações e descontrações. A vida é deliciosa, e transcendente, quando estou com vocês, clubinho! À Renata Strogulsky e ao Christopher Gottlieb, meus amigos-irmãos, nenhuma palavra descreve o sentimento de carinho que tenho para agradecer a vocês por todo amor que recebo. Nesse período solitário, que se aprofundou no abismo do isolamento social, foi nos abraços de vocês que respirei a vida e o desejo de viver. Quando não estou com vocês, eu sou sempre saudade. A todos e a todas, deixo as palavras de Emicida: “quem tem um amigo tem tudo!”

À Mariana Argoud, agradeço por todos os momentos de descontração, necessários, durante o mestrado. Aos meus “mestrados”, Brenda Menine, Enéias Brum, Gabriela Habckost e Sabrina Stieler, sou infinitamente grato por vocês me mostrarem que a pós-graduação é mais leve quando trilhada coletivamente e entre risos. À Daniela Strack, mulher bárbara que o destino fez cruzar o meu, agradeço por essa amizade deliciosa que me sustentou durante o

mestrado. Mesmo com a impossibilidade de estarmos em presença, diversas foram nossas trocas e carinhos durante esses dois anos de relações virtuais pandêmicas.

Aos/às pesquisadores/as do Grupo de Pesquisa em Comunicação Organizacional, Cultura e Relações de Poder (GCCOP), agradeço o companheirismo semanal e por me ensinarem tanto sobre coisas que ainda sei tão pouco. Vocês me inspiram como intelectuais!

Agradeço aos componentes da banca, Prof. Dr. Daniel Reis, Profa. Dra. Cristine Kaufmann e a Profa. Dra. Ana Karin Nunes, por seus olhares atentos e por dedicarem seu tempo com o nosso estudo nesse período tão incerto e fatigante. Especialmente à Tine, apelido que a intimidade me permite usar, agradeço por ter, durante as orientações da graduação, visto e incentivado em mim o sonho de fazer mestrado na universidade pública. Sobre tua chegada na minha vida, e toda mobilização de deusa tigrisa que causou, reafirmo que tu és “uma mulher, uma beleza, que me aconteceu”.

Ao meu amado orientador, Rudimar Baldissera, agradeço por ter visto em mim um pesquisador e por me conduzir, com tanto carinho, até aqui. Extrapolando a relação de orientação, ganhei para a vida um amigo que tenho em alta conta, que esteve comigo em todas as etapas do mestrado. Pelas suas concepções que me iluminam, por renunciar ao próprio tempo de lazer para revisar nosso estudo, por toda atenção que dedicou para mim, agradeço de peito aberto. Das nossas vivências, destaco o teu riso nas nossas interações, que sempre acalmou minha ansiedade perante as coisas que desconheço. Produzir esta pesquisa contigo foi, para além da ampliação dos meus saberes, um momento único de minha vida, pois que na nossa relação tu, como bem diz Chico César, “ri de dentro para fora, não fica nem vai embora, é o estado de poesia”. Poeticamente, sigo contigo porque sempre tão bem te quero.

Ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS), agradeço por todos os momentos e experiências de amplo aprendizado. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço a bolsa financeira que possibilitou os refinamentos das minhas habilidades de pesquisador e a dedicar-me exclusivamente para a produção deste estudo.

Divido com vocês esse momento ímpar, afetuoso e
demasiadamente valoroso da minha vida.

Com amor e axé,
Sérgio Gabriel Fajardo

Batuque
tuque, tuque!
Todo o muque no tambor.
Puxaram o corpo cá para longe, mas a alma espichou,
e as raízes crispavam-se lá e o caule é este tambor,
e a seiva, este som de cratera, que a gente vai fundo buscar.

Batuque,
tuque, tuque!
Todo o muque no tambor.
Esses negros loucos batendo,
já com a cor de Exu-Bará nos dedos,
couro contra couro.
Mas o couro da Inhã é mais forte,
lá vai o seu ronco de trovoada,
e a terra vai rachar em fendas
- toques de Xangô.

Batuque,
tuque, tuque!
Todo o muque no tambor.

Poema Batuque, de Oliveira Silveira, 1981.

RESUMO

Partindo do pressuposto de que os processos de comunicação organizacional, amplamente orais, são conformadores da cultura organizacional das organizações/terreiros, bem como da cultura batuqueira como um todo, esta dissertação tem como tema a oralidade no comunicacional batuqueiro. Nessa perspectiva, o objetivo geral da pesquisa é o de “compreender como a oralidade se materializa para a conformação, manutenção e/ou transformação da cultura organizacional de terreiros do Batuque Gaúcho”. Além disso, como objetivos específicos temos: a) averiguar como a oralidade na cultura organizacional do Batuque Gaúcho é percebida por dirigentes dos terreiros batuqueiros; b) evidenciar os papéis que a oralidade cumpre na experiência cultural dos batuqueiros e suas implicações organizacionais; c) verificar as significações do rito de axé de fala como processo comunicacional, considerando sua centralidade para a oralidade batuqueira; e d) compreender como o rito de “axé de fala” é empregado para instituir e legitimar distinção nas organizações do Batuque Gaúcho. Nos pressupostos teóricos, como lente da pesquisa, mobilizamos alguns dos fundamentos do Interacionismo Simbólico (MEAD, 1972; BLUMER, 1980; FRANÇA, 2007), complementados pela noção de poder (BOURDIEU, 1989). Também realizamos revisão bibliográfica sobre fundamentos do Batuque Gaúcho, suas organizações/terreiros (CORRÊA, 1991 e 2016; SILVEIRA, 2020; ORO, 1988 e 2002; SIMAS; RUFINO, 2018; RUFINO, 2019; TADVALD, 2016; SODRÉ, 2017; dentre outros), e, pela sua centralidade na oralidade da cultura batuqueira, sobre o rito de “axé de fala” como processo comunicacional (RIVIÈRE, 1996; BOURDIEU, 2008). Em relação às noções de cultura e comunicação organizacional nos baseamos, fundamentalmente, nas teorizações de Baldissera (2004, 2007, 2009; dentre outros). De caráter qualitativo, para esta pesquisa realizamos 07 entrevistas semiestruturadas com líderes de organizações/terreiros que cultuam diferentes nações/lados do Batuque Gaúcho. A técnica empregada para estudar os dados de campo foi a Análise de Conteúdo (BARDIN, 2016). Como principais resultados, o estudo evidenciou que a oralidade cumpre papéis centrais nos processos: a) instituidor de poder; b) sacralizador da organização/terreiro e mantenedor do comum tradicional das diferentes nações/lados; c) da prática em presença; d) de memória do grupo portando poucos registros outros; e e) de dizer sobre as organizações/terreiros. Por sua vez, em relação às significações do rito de “axé de fala”, foi possível compreendermos que ele se materializa como processo comunicacional: a) gerador de mudança de estatuto simbólico e objetivo do Orixá; b) instituidor e legitimador do “poder falar” do Orixá; c) proporcionador de reconhecimento público e sacralizador da organização/terreiro; e d) regulamentador de desvios e preservador da tradição/comunidade batuqueira. Além disso, por meio dos dados empíricos, confirmamos que essas categorias e subcategorias podem ser verificadas em organizações/terreiros de diferentes nações/lados.

Palavras-chaves: Comunicação Organizacional; Cultura Organizacional; Oralidade; Batuque Gaúcho; Comunicacional Batuqueiro; Rito de axé de fala.

ABSTRACT

Based on the assumption that organizational communication processes, largely oral, are shapers of the organizational culture of organizations/terreiros, as well as of the batuque culture as a whole, this dissertation takes as its theme orality in batuque communication. In this perspective, the general objective of this research is to "understand how orality materializes for the conformation, maintenance and/or transformation of the organizational culture of Batuque Gaúcho terreiros". Besides, as specific objectives we have a) to ascertain how orality in the organizational culture of Batuque Gaúcho is perceived by leaders of the batuque terreiros; b) to highlight the roles that orality fulfills in the cultural experience of batuqueiros and its organizational implications; c) to verify the meanings of the axé de fala rite as a communicational process, considering its centrality to batuque orality; and d) to understand how the "axé de fala" rite is employed to institute and legitimize distinction in Batuque Gaúcho organizations. In the theoretical assumptions, as a research lens, we mobilized some of the foundations of Symbolic Interactionism (MEAD, 1972; BLUMER, 1980; FRANÇA, 2007), complemented by the notion of power (BOURDIEU, 1989). We also conducted a literature review on fundamentals of Batuque Gaúcho, its organizations/terreiros (CORRÊA, 1991 and 2016; SILVEIRA, 2020; ORO, 1988 and 2002; SIMAS; RUFINO, 2018; RUFINO, 2019; TADVALD, 2016; SODRÉ, 2017; among others), and, because of its centrality in the orality of the batuque culture, about the rite of "speaking axé" as a communicational process (RIVIÈRE, 1996; BOURDIEU, 2008). Regarding the notions of culture and organizational communication we base ourselves, fundamentally, on Baldissera's theories (2004, 2007, 2009; among others). Of a qualitative nature, for this research we conducted 07 semi-structured interviews with leaders of organizations/terreiros that worship different nations/territories of Batuque Gaúcho. The technique employed to study the field data was Content Analysis (BARDIN, 2016). As main results, the study evidenced that orality fulfills central roles in the processes: a) instituting power; b) sacralizing the organization/terreiro and maintaining the traditional commonality of the different nations/territories; c) of the practice in presence; d) of group memory carrying few other records; and e) of saying about the organizations/terreiros. In turn, regarding the meanings of the rite of "axé of speech", we were able to understand that it materializes as a communicational process: a) generator of change in the symbolic and objective status of the Orixá; b) institutor and legitimizer of the "power to speak" of the Orixá; c) provider of public recognition and sacralizer of the organization/terreiro; and d) regulator of deviations and preserver of the batuqueira tradition/community. Furthermore, through the empirical data, we confirmed that these categories and subcategories can be verified in organizations/terreiros from different nations/territories

Keywords: Organizational Communication; Organizational Culture; Orality; Gaúcho Batuque; Communicational Batuqueiro; Rite axé of speech.

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Especificidades do Batuque Gaúcho	34
Quadro 02 – Os/as líderes batuqueiros/as entrevistados/as	102
Quadro 03 – Sistematização das categorias de análise	113

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 INTERACIONISMO SIMBÓLICO COMO PRESSUPOSTO ORIENTADOR E FUNDAMENTOS DA AFRO-RELIGIÃO BATUQUE GAÚCHO E O RITO “AXÉ DE FALA”	23
2.1 SOBRE INTERACIONISMO SIMBÓLICO E RELAÇÕES DE PODER	23
2.2 SOBRE O BATUQUE GAÚCHO.....	29
2.3 AS ORGANIZAÇÕES/TERREIROS E A COMPOSIÇÃO DA COMUNIDADE BATUQUEIRA	39
2.4 SOBRE IDENTIDADE E DIFERENÇAS: CONCEPÇÕES DO “SER BATUQUEIRO” E DA “COSMOVISÃO BATUQUEIRA”	46
2.5 RITOS: O RITO DE “AXÉ DE FALA” COMO PROCESSO COMUNICACIONAL BATUQUEIRO	52
3 CULTURA, COMUNICAÇÃO E ORGANIZAÇÕES: REFLEXÕES CONCEITUAIS	66
3.1 REFLEXÕES SOBRE CULTURA	66
3.2 SOBRE MITO E IMAGINÁRIO.....	75
3.3 SOBRE COMUNICAÇÃO: ALGUNS PRESSUPOSTOS	79
3.4 ORGANIZAÇÃO E COMUNICAÇÃO ORGANIZACIONAL.....	86
3.5 CULTURA ORGANIZACIONAL COMO REDE DE SIGNIFICAÇÃO	91
4 A ORALIDADE NO BATUQUE GAÚCHO E NO RITO DE “AXÉ DE FALA”: ENCRUZILHADAS, TENSIONAMENTOS E ACHADOS	97
4.1 PERCURSO METODOLÓGICO	97
4.1.1 Pesquisa qualitativa	97
4.1.2 A coleta de dados: entrevistas semiestruturadas	98
4.1.3 Critérios para seleção dos/as entrevistados/as	99
4.1.4 Análise de Conteúdo: procedimento para revelar o que dizem as entrevistas	102
4.2 NARRATIVAS SOBRE A ORIGEM DO RITO DE “AXÉ DE FALA” E CONCEPÇÕES/MEMÓRIAS SOBRE ORGANIZAÇÕES/TERREIROS	104
4.3 A CONSTRUÇÃO DE CATEGORIAS DE ANÁLISE	112
4.3.1 A oralidade na cultura das organizações/terreiros de Batuque Gaúcho	114
4.3.1.1 <i>Oralidade no processo instituidor de poder</i>	115
4.3.1.2 <i>Oralidade no processo sacralizador da organização/terreiro e mantenedor do comum tradicional das diferentes nações/lados</i>	118
4.3.1.3 <i>Oralidade no processo da prática em presença</i>	121
4.3.1.4 <i>Oralidade no processo de memória do grupo portando poucos registros outros</i>	123

4.3.1.5 <i>Oralidade no processo de dizer sobre as organizações/terreiros</i>	125
4.3.2 Significações do rito de “axé de fala” como processo comunicacional batuqueiro	127
4.3.2.1 <i>Processo comunicacional gerador de mudança de estatuto simbólico e objetivo do Orixá</i>	128
4.3.2.2 <i>Processo comunicacional instituidor e legitimador do “poder falar” do Orixá</i>	130
4.3.2.3 <i>Processo comunicacional gerador de reconhecimento público e sacralização da organização/terreiro</i>	134
4.3.2.4 <i>Processo comunicacional regulamentador de desvios e preservador da tradição/comunidade batuqueira</i>	135
4.3.3 Cruzos, encruzilhadas e implicações: discussão das inferências	138
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
REFERÊNCIAS	147
APÊNDICES	154
Apêndice A – Apuração da Pesquisa sobre o Tema	154
Apêndice B – Roteiro das entrevistas	160
Apêndice C - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	162

1 INTRODUÇÃO

Alupô Bará, Laroyê Exu! Peço licença (*agô*) aos Orixás Bará e Exu, senhores da comunicação, para que aqui possamos percorrer pelas encruzilhadas do conhecimento sobre o comunicacional batuqueiro. Primeiramente, evidenciando vínculos com o objeto empírico, aponto - sucintamente e em primeira pessoa do singular - que esta pesquisa¹ surge pelo motivo de o Batuque Gaúcho ser minha religiosidade/tradicionalidade². Desde meu nascimento, conheci sobre seus mistérios através dos terreiros dos meus avós paternos, e foi por meio desses ambientes que aprendi a interpretar as coisas do mundo. A afro-religiosidade batuqueira sempre foi algo latente em minha experiência, com os profusos credos, as cores, os ritos, as diversidades e as tradições que compõem as vivências do “ser batuqueiro”.

Considero importante pontuar que durante minha formação como sujeito e como pesquisador, nos momentos mais alegres e nos mais difíceis, é a fé nos Orixás que me encaminha, guiando os meus passos pelas encruzilhadas do mundo. A partir do terreiro, minha sexualidade, como homem gay, foi melhor compreendida subjetivamente e por meus familiares e, também, foi por meio dessas organizações/terreiros que iniciei minha socialização com diferentes sujeitos. Foi Oxum quem me escolheu desde o sopro de Olorun³ no ventre de minha mãe, e foi a fé e os saberes de meus avós nos encantos batuqueiros que me ampararam durante problemas de saúde por toda minha infância. Foram as enfermidades renais o motivo da minha iniciação nessa afro-religiosidade.

É por meio de relação direta com o Batuque Gaúcho que surge o anseio de pesquisar sobre o que há de comunicacional nessa tradição. Há mais de duas décadas convivendo com o povo de terreiro, percebo a riqueza cultural desses sujeitos e dos seus saberes, e por isso busco

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Ao realizarmos a pesquisa notamos que uma parte dos/as autores/as se refere ao Batuque Gaúcho (ou usa apenas o termo “Batuque”) como sendo uma afro-religião e, por sua vez, outra parte o alude como tradição. Essas diferenciações se revelaram também nos relatos dos/as líderes que entrevistamos, a partir das suas percepções e vivências. Diante disso, e não sendo objetivo desta pesquisa definir se o Batuque Gaúcho é uma afro-religião ou uma tradição, empregaremos as palavras não como sinônimos (pois que têm significados ora semelhantes, ora bastante distintos), mas articuladas para manter as duas orientações presentes. Nessa articulação também mantemos evidente o carácter dialógico dessa cultura que convive com visadas díspares. Também enfatizamos que usamos “Batuque Gaúcho” pois, mesmo sabendo que a tradição/religião está presente em outros Estados e países, nosso estudo se limita às organizações/terreiros presentes no Rio Grande do Sul.

³ Nas tradições de matriz africana, o ser supremo é Olorun, divindade que habita em outra dimensão, no Orun. Ele é o criador do universo, dos Orixás e dos homens, quem dá forma e vida (pelo sopro) as coisas do mundo. “OLORUN É O SER SUPREMO; todas as existências, as já criadas e as que ainda estão por vir, emanam de suas vibrações” (RUFINO, 2019, p. 65, grifos do autor).

ampliar os espaços de discussões acadêmicas, intra e extramuros, sobre a comunidade batuqueira. Partindo da minha experiência como batuqueiro, concordo com Luiz Rufino (2019, p. 79) quando diz que “é através dos princípios de Exu⁴ encarnados nos seres, nas relações e no universo como um todo que somos afetados pelo fenômeno da experiência, vindo assim a produzir memórias, conhecimentos e aprendizagens”. Portanto, é como uma forma de agradecimento, pela vida e pelo acolhimento, que pesquisei sobre os processos de comunicação presentes nas organizações do Batuque Gaúcho, principalmente porque é no terreiro que me sinto gente de verdade. Risco e afirmo o ponto: o terreiro é meu umbigo do mundo. Após esclarecer o contato com organizações/terreiros batuqueiros, em primeira pessoa do plural - como em todo o desenvolver do estudo -, apresentamos o tema, a sua delimitação e os caminhos aos quais nos propomos a percorrer nesta dissertação.

O Batuque Gaúcho é uma tradição de matriz africana (SILVEIRA, 2020) expressivamente presente no Rio Grande do Sul, e, conforme Norton Corrêa (2016), entre as demais afro-religiosidades cultuadas no extremo sul do país, é a mais fiel às heranças africanas originais. Sobre a sua história, Corrêa (2016, p. 47) sinaliza que, em razão da escassez de dados precisos sobre a origem da afro-religiosidade (local, época, fundação dos terreiros), “a solução é partir para o terreno instável das suposições”.

Apesar das dificuldades de identificar sua gênese, particularmente por se estruturar e caracterizar pela oralidade⁵, há indícios de que as primeiras organizações/terreiros de Batuque Gaúcho tenham sido fundadas nas regiões de Rio Grande e Pelotas, entre as décadas de 1830 e 1840, a partir dos saberes de sudaneses e bantos escravizados, que vieram traficados para o Rio Grande do Sul, destinados a laborar nas charqueadas (ORO, 1988, 2002; CORRÊA, 1991, 2016; dentre outros). Conjuntamente, há autores que vinculam a origem do Batuque Gaúcho aos cultos realizados na afro-religiosidade do Xangô de Recife (pelas semelhanças litúrgicas), pois que essa seria uma tradição já estabelecida no Brasil na época (CORRÊA, 2016;

⁴ Exu é um Orixá cultuado em outras afro-religiões (como no Candomblé) e que tem representação similar ao Bará no Batuque Gaúcho (Orixá da comunicação e senhor dos caminhos/cruzes/encruzilhadas), possuindo apenas nomeações diferentes no território brasileiro, até porque “Exu veste a carapuça que bem entende” (RUFINO, 2019, p. 76). Ainda de acordo com o autor (2019, p. 80), esse Orixá é “popularmente conhecido como mensageiro”, sendo que essa “atribuição é dada uma vez que é ele quem proporciona toda e qualquer comunicação, seja através da palavra ou do não dito. Nesse sentido, seu caráter de mensageiro é permeado de tensões, polifonias e ambivalências” (RUFINO, 2019, p. 76 e p. 80).

⁵ Neste estudo, nos referimos a oralidade como os processos de comunicação oral que se materializam nas/pelas organizações/terreiros de Batuque Gaúcho, especialmente porque os sujeitos batuqueiros acionam os termos como sinônimos (conforme evidenciou nossa pesquisa de campo). Pontuamos isso uma vez que sabemos que há outras perspectivas sobre o conceito de oralidade, como, por exemplo, as concepções que partem do campo da Educação, da Linguagem, entre outros.

TADVALD, 2016). Posteriormente, a partir dos processos urbanos e da modernização, os terreiros começaram a ser instalados também em Porto Alegre, ramificando o Batuque Gaúcho pelas demais cidades do estado e dos países do Prata⁶ (ORO, 1999; DE BEM, 2009).

Nessa perspectiva, apontamos que o Batuque Gaúcho é constituído a partir de diferentes nações africanas, que são entendidas como “lados” - “grupos tribais africanos aos quais o filiado atribui sua origem étnica. Cada lado corresponde, teoricamente, a formas rituais diversas” (CORRÊA, 2016, p. 50). Mais especificamente, as nações/lados cultuadas nas organizações/terreiros batuqueiros são: Oió, Ijexá, Jêje, Nagô e Cabinda⁷.

Sabemos, de acordo com Múnera Uribe (2007), que as organizações são configuradas por meio de interações/intenções dos sujeitos imbricados nesses espaços, resultando, necessariamente, de uma ordenação social passível de gestão. Além disso, assumimos que as organizações são “sistemas vivos” (BALDISSERA, 2009), uma vez que são conformadas a partir das relações que estabelecem com o entorno sociocultural (outros sistemas) e das relações que os sujeitos atualizam com ela/nela e entre si.

À essa luz, temos que as organizações/terreiros se configuram como os locais onde são realizadas as ritualísticas dessa expressão religiosa, tornando-se os principais ambientes de interação e de aprendizado entre os sujeitos batuqueiros. Amiúde, sabemos que esses são ambientes nos quais há circulação de diferentes pessoas (batuqueiros e não-batuqueiros). Além disso, entendemos que essas organizações operam por meio de práticas coletivas e de colaboração (CORRÊA, 2016). Para sintetizar, esclarecemos que os/as líderes dos terreiros possuem total autonomia nas tomadas de decisões, inclusive sobre as ritualísticas praticadas. Porém, em relação ao conjunto dessas organizações, sabemos que são espaços

⁶ Por meio do rio da Prata, o Batuque praticado no Rio Grande do Sul foi expandido para o Uruguai e para a Argentina por meio de líderes religiosos gaúchos, na primeira metade do século XX, sendo que até os dias atuais há casas de Batuque em diferentes localizações desses países que são filiadas os terreiros de pais e mães de santos gaúchos. Para saber mais sobre esse processo de transnacionalização do Batuque Gaúcho, indicamos ver, além das fontes já mencionadas, a dissertação de mestrado de Daniel Francisco de Bem (2007).

⁷ É necessário esclarecermos que essas nações podem ser cultuadas conjuntamente, pois há terreiros que se afirmam como de Jêje-Ijexá, Jêje-Nagô etc. De acordo com Corrêa (2016), “muito comum é se ouvir afirmações como ‘na minha casa (residência) a minha mãe-de-ventre (biológica) era de Oió, mas o meu pai-de-santo era de Ijexá, e agora toco para os dois lados’. Outras diferenças, por exemplo, estão na posição dos Orixás na hierarquia espiritual; em detalhes como a boca da quartinha (pote de barro) de água sagrada do Bará [...] ser propositalmente lascada, como ocorre no Jêje; ou na troca de alguns ingredientes das comidas sagradas”. Ainda, o autor afirma que “estas características nem sempre são identificáveis por todos os integrantes do culto, não raro acontecendo que o mesmo aspecto seja atribuído por pessoas diferentes como pertencentes a lados diferentes. Entretanto, tais diferenças são reconhecidas como válidas e legítimas por todos os envolvidos” (CORRÊA, 2016, p. 51).

interdependentes, pois, fundamentalmente, cada pai ou mãe de santo precisa recorrer a outros líderes para testemunharem/validarem ritos específicos (CORRÊA, 2016).

Nesse caminho, esclarecemos que o rito de “axé de fala” é uma importante cerimônia realizada em determinada festividade do Batuque Gaúcho e que institui o direito do Orixá, em posse, de falar com os demais sujeitos. Esse direito de falar só é instituído após o Orixá passar pelo rito (que verifica, através de provações e do aval das testemunhas, se o Orixá é legítimo ou não), sendo que antes disso ele só pode se comunicar através de gesticulações e sinais. Em relação às organizações/terreiros e aos/as líderes/as que realizam essa cerimônia, como para os/as filiados/as e para a comunidade batuqueira em geral, é fundamental - fator de prestígio e visibilidade para a organização/terreiro, ou seja, para sua imagem-conceito (BALDISSERA, 2004) - contar com a presença de Orixás que têm sua posse confirmada, pois que é a partir dos/as deuses/as que irradia o poder de proteção para o grupo, sacralizando o terreiro como espaço sagrado (CORRÊA, 1991).

Observamos, conforme Claude Rivière (1996), que os ritos se caracterizam como processos comunicacionais. Nesse sentido, são basilares para as culturas religiosas e, no caso do nosso estudo, estruturantes para as organizações onde se materializa a tradição batuqueira (demonstramos, no desenvolver do estudo, o quanto essa ritualística é relevante para a manutenção dos terreiros e da comunidade batuqueira). Dessa maneira, pesquisamos sobre o comunicacional batuqueiro especificamente no rito de “axé de fala”, pois, ao estabelecer comunicação direta entre os Orixás e os/as batuqueiros/as, configura-se como o mais importante processo de comunicacional organizacional dessas organizações, colocando em circulação diferentes significações na cultura organizacional dos terreiros e na comunidade batuqueira como um todo.

Além disso, sabemos que a tradição batuqueira é uma cultura ágrafa, aspecto esse que evidencia a centralidade que a oralidade assume nas suas organizações/terreiros. A oralidade, por um lado, permite diversidade de experiências e nuances, por outro, pode gerar ampla fluidez de transformação de modo que, no limite, poderia descaracterizar completamente os fundamentos estruturantes do próprio Batuque Gaúcho. Portanto, tem potência para gerar altos níveis de incertezas (em relação a sentidos que são postos em circulação), até porque os sujeitos tendem a interpretar as coisas e os fenômenos do mundo baseados em suas próprias redes de significações - sua cultura - (GEERTZ, 1989), com seus valores, suas concepções, influências de experiências anteriormente vividas etc.

Partindo disso, compreendemos, segundo Rudimar Baldissera (2008b, p. 169), autor que fundamenta suas concepções no Paradigma da Complexidade (MORIN, 2001; dentre outros), que a comunicação organizacional é “processos de construção e disputa de sentidos no âmbito das relações organizacionais”. Sob essa perspectiva, Baldissera (2009b) afirma que ela compreende três dimensões articuladas: a) “organização comunicada”, que consiste nas falas autorizadas das organizações, sejam elas processos formais ou informais; b) “organização comunicante”, que contempla toda “organização comunicada” e, em graus mais complexos, ultrapassa os limites das falas autorizadas e volta-se para totalidade de processos comunicacionais (formas e informais) que se atualizam a partir dos sujeitos que estabelecem algum tipo de relação direta com a organização; e c) “organização falada”, que é conformada a partir dos processos de comunicação indiretos que têm a organização como seu referente, mas que acontecem fora do ambiente organizacional (adensaremos as conceituações do autor nas reflexões que realizamos nos capítulos teóricos, pois que são centrais para a compreensão do comunicacional batuqueiro). Adotamos essa concepção uma vez que compreendemos os processos comunicacionais para além das falas oficiais que partem da organização, porque, dentre outras coisas, é particularmente na informalidade que a comunicação organizacional assume possibilidades que desafiam os mecanismos de controle.

Especialmente no que se refere ao lugar e aos papéis dos líderes na conformação da cultura organizacional, avaliamos, à luz das teorias de Schein (2009), que a significação internalizada pelos sujeitos batuqueiros (pressupondo disputas) seja fortemente influenciada pelos/as Babalorixás e Ialorixás, a partir da sua atuação na organização e das estruturas de poder (BOURDIEU, 2008) que estabelecem, especialmente mediante comunicação. Isto é, considerando as diferentes relações que emergem e se materializam nas organizações/terreiros, podemos presumir que os/as líderes possuem influência direta na circulação simbólica e que isso acaba incidindo nas interações dos demais sujeitos e na tecitura da cultura dessas organizações.

Como pressuposto, além dos já destacados, entendemos que os processos de comunicação organizacional dos terreiros (processos que formulam concepções de mundo nos sujeitos batuqueiros a partir das tecituras da cultura organizacional) podem ser articulados ao entendimento de “cosmovisão batuqueira”, que é um modo peculiar de olhar para os fenômenos do mundo (CORRÊA, 2016). A comunicação organizacional, dessa maneira, não apenas movimentada a cultura organizacional, exercendo-se sobre o (re)tecer da rede de significação, senão que também, e principalmente, age sobre as subjetivações dos batuqueiros.

Nesse sentido, observamos que os ritos assumem centralidade comunicacional desses valores, das concepções de mundo legitimadas pela comunidade batuqueira e, portanto, são poderosos processos para a conformação/preservação cultural.

Diante do exposto, importa delimitarmos o tema da nossa pesquisa: a oralidade no comunicacional batuqueiro, e, de modo particular, aquela que se materializa pelo rito “axé de fala” nas organizações/terreiros do Batuque Gaúcho. Neste ponto, frisamos que estudamos o comunicacional batuqueiro a partir das percepções de líderes religiosos sobre as significações desse rito. Nesse recorte, esclarecemos que estão excluídos deste estudo os demais aspectos que conformam o comunicacional batuqueiro (por meio de ritualísticas ou não), porém, destacamos que eles podem vir a ser referidos sempre que necessário para a compreensão dos processos comunicacionais que são objeto desta pesquisa.

À luz desses pressupostos, esclarecemos que a escolha temática desta dissertação se justifica, em primeiro momento, pelo anseio em contribuir com os conhecimentos acadêmicos, uma vez que sabemos que os estudos disponíveis sobre o Batuque Gaúcho são escassos (CORRÊA, 2016). Neste ponto, Djamilia Ribeiro afirma que o apagamento cultural sobre a produção e circulação de saberes negros, “contribui significativamente para a pobreza do debate público, seja na academia, na mídia ou em palanques políticos” (RIBEIRO, 2019, p. 64). Também destacamos que ao realizarmos pesquisas na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações e no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, buscando por diferentes combinações dos termos “comunicação”, “comunicação organizacional”, “Batuque”, “afro-religião/afro-religiões”, “oralidade” e “religiosidade” (conforme descrevemos no Apêndice A), não encontramos dissertação ou tese que se destine a pesquisar sobre a comunicação organizacional em terreiros do Batuque Gaúcho, fator esse que evidencia o ineditismo deste estudo.

Em razão de serem exíguos os dados históricos e estatísticos sobre as afro-religiões no Brasil (TADVALD, 2016), apresentamos, brevemente, os dados censitários do IBGE sobre o pertencimento afro-religiosos no Rio Grande do Sul. Contudo, na perspectiva do que é afirmado por Reginaldo Prandi (2003), importa ressaltarmos que esses números são subestimados (não podem ser assumidos como plenamente representativos) quanto à realidade demográfica das afro-religiosidades e de seus seguidores no Brasil. Sabendo disso, ao mesmo

tempo em que, no contexto nacional, houve diminuição de pertencimento às afro-religiões⁸ entre os censos dos anos 1990 e 2000, ocorreu o aumento de 33% na declaração de gaúchos pertencentes a essas religiosidades (TADVALD, 2016).

Desde os anos 2000, o Rio Grande do Sul tem despontado⁹ como o estado mais afro-religioso do Brasil¹⁰ (ORO, 2012). A saber, no censo dos anos 2000, o índice de gaúchos que se declararam praticantes de afro-religiosidades era de 1,62% frente a 1,31% do Rio Janeiro e 0,08% da Bahia. Por seu turno, no censo do ano de 2010, o estado gaúcho manteve o maior índice perante os demais estados brasileiros, 1,47% da população total, equivalente a 157.599 indivíduos. Neste mesmo ano, os demais estados atingiram as seguintes porcentagens: Rio de Janeiro, 0,89% da população; Bahia, 0,34% da população; São Paulo, 0,3% da população; Pernambuco, 0,14% da população; Pará, 0,07% da população; e Maranhão, 0,06% da população. Observamos, ainda, que a porcentagem do Rio Grande do Sul “sobe para 2,52% se tomarmos como referência a região metropolitana de Porto Alegre e para 3,35% se nos restringirmos somente a Porto Alegre” (ORO, 2012, p. 558).

Nessa direção, em relação ao Censo de Casas de Religião Afro de Porto Alegre, realizado pelo Centro de Pesquisa Histórica (CPH) da prefeitura municipal (2006-2008), Marcelo Tadwal (2016) aponta que foram identificados cerca de 1.290 organizações/terreiros atuantes na capital gaúcha (número extremamente similar à quantidade de terreiros em Salvador/BA no mesmo período¹¹), afirmando que esses dados tendem ao erro, pois o número real deve passar de três mil. Atualmente, há estimativa que existam em torno de 30.000 (ou mais) organizações/terreiros localizados entre a capital gaúcha, a região metropolitana e o interior do estado (CORRÊA, 2016), sendo que Porto Alegre assume, desde o último

⁸ Respectivamente, o índice de pertencimento nas afro-religiões era de 0,6% em 1980, 0,4% em 1990 e se manteve em 0,3% nos levantamentos realizados em 2000 e 2010.

⁹ O fato de o Rio Grande do Sul despontar como mais afro-religioso do Brasil, de acordo com Tadwal (2016, p. 52), pode estar relacionado a campanhas afirmativas “em prol desta visibilidade e reconhecimento (como a mais recente delas promovidas por diversos coletivos sociais: ‘quem é de axé diz que é’)”. Para conhecer um dos materiais desta campanha, que se expandiu pelo território nacional visando aumentar os índices do IBGE 2010 sobre o pertencimento afro-religioso, acesse: [youtube.com/watch?v=09pVl_LfbSU&ab_channel=quemedoaxe](https://www.youtube.com/watch?v=09pVl_LfbSU&ab_channel=quemedoaxe). Acesso em: março de 2021.

¹⁰ Nesse mesmo estudo, o autor nos demonstra que o Rio Grande do Sul, mesmo sendo considerado predominantemente branco, é o Estado que mais abriga sujeito afro-religiosos, e afirma que “isto se deve, também, ao histórico esforço político conduzido pelos seus líderes religiosos e membros filiados no sentido de enfrentarem o preconceito racial, a intolerância religiosa e os estigmas depreciativos. É dessa forma que no Rio Grande do Sul [...] as religiões afro-brasileiras tornaram-se universais, multiétnicas, transclassistas e transnacionais” (ORO, 2012, p. 563).

¹¹ Na semelhança do número de casas de religião de Porto Alegre/RS com o índice de terreiros atuantes em Salvador/BA, o autor alega que “um recenseamento realizado [...] em 2007 identificou 1.269 terreiros” na capital baiana (TADVALD, 2016, p. 53).

levantamento realizado pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) - denominado “Novo mapa das religiões” (NERI, 2011) -, o primeiro lugar no ranking como a capital mais afro-religiosa do Brasil. Para além das críticas sobre a nebulosidade dos dados do IBGE, temos que, em razão de um forte racismo estrutural¹² que minimiza essas práticas culturais, tradicionais e religiosas, a estruturação do Batuque no Rio Grande do Sul, e das suas organizações/terreiros, é um tema que ainda carece de investigações mais aprofundadas sobre suas características e processos (ORO, 2002).

Tendo em consideração as problematizações realizadas e admitindo que o rito de “axé de fala”, como processo comunicacional batuqueiro, é uma das cerimônias mais importantes do Batuque Gaúcho (CORRÊA, 2016), para este estudo propomos as seguintes questões de pesquisa: *Como a oralidade é empregada no (re)tecer da cultura do Batuque Gaúcho? Como processo comunicacional batuqueiro, quais significações são postas em circulação pelo rito de “axé de fala” para instituir distinção na cultura organizacional do Batuque Gaúcho?*

Partindo dessas questões, temos como objetivo geral compreender como a oralidade se materializa para a conformação, manutenção e/ou transformação da cultura organizacional de terreiros do Batuque Gaúcho. Como objetivos específicos, laboramos a fim de: a) averiguar como a oralidade na cultura organizacional do Batuque Gaúcho é percebida por dirigentes dos terreiros batuqueiros; b) evidenciar os papéis que a oralidade cumpre na experiência cultural dos batuqueiros e suas implicações organizacionais; c) verificar as significações do rito de axé de fala como processo comunicacional, considerando sua centralidade para a oralidade batuqueira; e d) compreender como o rito de “axé de fala” é empregado para instituir e legitimar distinção nas organizações do Batuque Gaúcho.

Para atingirmos nossos objetivos, a partir de critérios prévios que elaboramos com base nos pressupostos teóricos sobre o rito de “axé de fala” para seleção dos/as entrevistados/as, coletamos os dados empíricos por meio de entrevistas semiestruturadas, e os analisamos empregando o método de Análise de Conteúdo proposto por Bardin (2016). Assim, sistematizamos os dados que obtivemos a partir do campo em categorias e subcategorias de análises, tensionando e articulando os núcleos de sentidos encontrados à luz dos pressupostos teóricos.

¹² Conforme o autor Silvio Almeida (2021, p. 50-51, grifos nossos) “o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. *O racismo é estrutural*”. À vista disso, o pesquisador enfatiza “que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, *grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática*”.

Quanto a sua estrutura, esta dissertação está organizada em cinco capítulos. Após esta introdução, no capítulo 2, apresentamos inicialmente, por ser aplicada como lente teórica da pesquisa, concepções sobre o Interacionismo Simbólico (MEAD, 1972; BLUMER; 1980; FRANÇA, 2007), e sobre a noção de poder (BOURDIEU, 1989). Dissertamos sobre religiões afro-brasileiras e fundamentos do Batuque Gaúcho, suas organizações/terreiros e a comunidade batuqueira (ORO, 1988 e 2002; PRANDI, 1998 e 2003; TALDVALD, 2016; CORRÊA, 2016; SODRÉ, 2017; SIMAS; RUFINO, 2018; SILVEIRA, 2020; dentre outros), assim como sobre as noções de identidade e diferença (SILVA, 2014; HALL, 2014; LANDOWSKI, 2002), o “ser batuqueiro” e a “cosmovisão batuqueira” (CORRÊA, 2016), ritos (RIVIÈRE, 1996; BOURDIEU, 2008) e, por fim, mobilizamos questões específicas relativas ao rito de “axé de fala” (CORRÊA, 1991 e 2016; SILVA, 2017).

No capítulo 3, dissertamos sobre a noção de cultura (MORIN, 1999, 2001 e 2007; GEERTZ, 1989; HALL, 2013), as ideias de mito e imaginário (ELIADE; 1972; RUIZ, 2003), bem como sobre as noções de comunicação (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007; BRAGA, 2011, 2012 e 2017; BALDISSERA 2004, 2007 e 2009), organização (URIBE, 2009; BALDISSERA, 2009; BALDISSERA; VINHOLA, 2020), comunicação organizacional (BALDISSERA, 2008b, dentre outros) e, por fim, sobre pressupostos da cultura organizacional (SCHEIN, 2009; MACHADO, MARANHÃO; PEREIRA, 2016; BALDISSERA, 2009 e 2011).

No capítulo 4, após descrevemos o percurso metodológico que adotamos para a pesquisa, apontamos as concepções que nortearam nosso processo de análises e apresentamos algumas narrativas sobre a origem do rito estudado e concepções sobre organizações/terreiros, a partir dos relatos dos/as entrevistados/as. Na sequência, dissertamos sobre nossas categorias e subcategorias de estudo, e realizamos as análises propriamente ditas.

Por fim, no capítulo 5, tecemos nossas considerações finais em perspectiva dos nossos objetivos de pesquisa. Além disso, refletimos, com base no estudo desenvolvido, sobre os pressupostos teóricos acionados e indicamos possíveis pesquisas que possam germinar a partir desta dissertação.

2 INTERACIONISMO SIMBÓLICO COMO PRESSUPOSTO ORIENTADOR E FUNDAMENTOS DA AFRO-RELIÇÃO BATUQUE GAÚCHO E O RITO “AXÉ DE FALA”

Neste capítulo, dissertamos, especificamente, sobre aspectos centrais à afro-religião Batuque Gaúcho, suas organizações/terreiros e o rito de “axé de fala”. Entretanto, considerando nossos objetivos e os fundamentos que nos orientam, iniciamos apresentando algumas concepções e fundamentos do Interacionismo Simbólico, bem como discorreremos, de forma breve, sobre a noção de poder. Cabe ressaltarmos, desde aqui, que o seu emprego não objetivou capturar as interações em si, pois sempre serão interpretações sobre elas – e essa situação foi agravada devido à realização deste estudo em contexto de pandemia mundial de Covid-19, o que impossibilitou, inclusive, observarmos as interações *in loco* (como era nosso propósito) em perspectiva de melhor compreendê-las. Antes, essas concepções são tomadas como pressupostos de que os sentidos que são mobilizados e a significação construída sempre resultam das interações entre sujeitos. Interações essas que são atravessadas por estruturas poder, o que na cultura batuqueira fica bastante evidenciado em um dos principais ritos da oralidade: o rito de “axé de fala”.

Ademais, para melhor análise e compreensão do comunicacional batuqueiro que se materializa nas/pelas organizações/terreiros, especialmente através do rito de “axé de fala”, consideramos importante apresentarmos e articularmos, de modo sucinto, reflexões teórico-conceituais advindas de outros campos de conhecimento, em perspectiva de interface com o da Comunicação, que nos permitem uma aproximação histórico-sociocultural com o Batuque Gaúcho. Para isso, acionamos autores/as que versam acerca das características da afro-religião e das suas nações africanas, bem como sobre as organizações/terreiros e a comunidade batuqueira, a identidade dos sujeitos batuqueiros e a “cosmovisão batuqueira”. Ao final, ainda articulamos concepções que nos permitem compreender o rito de “axé de fala” como um processo comunicacional batuqueiro.

2.1 SOBRE INTERACIONISMO SIMBÓLICO E RELAÇÕES DE PODER

O emprego de alguns dos pressupostos do Interacionismo Simbólico para nossas reflexões é frutífero particularmente pelo tipo de processos comunicacionais e organizações/terreiros afro-religiosos que estudamos, locais onde as relações simbólicas se estruturam fundamentalmente através da oralidade. Desse modo, acreditamos que as relações

estabelecidas pelos sujeitos batuqueiros nesses espaços organizacionais são elos que estruturam os terreiros (condicionantes para sua manutenção e continuidade), como também impactam na subjetividade dos próprios indivíduos, sendo essas conexões conformadas por interações comunicacionais constantes e multifacetadas, algumas delas conflituosas e desajustadas.

Ao condicionarmos as relações entre os sujeitos batuqueiros como fundamentais para a existência das organizações do Batuque Gaúcho, fazemos referência à qualidade dessas relações para a constituição e continuidade dos terreiros religiosos, onde o constante interagir desses sujeitos (dentro e/ou fora dos terreiros) é atravessado por diversos processos simbólicos próprios da comunidade batuqueira. Assim, quer parecer que a efetivação das ritualísticas dessas organizações (situações nas quais há forte circulação de capital simbólico que conformam, mantêm e/ou transformam a cultura organizacional) é um dos fatores centrais para gerar certa estabilização das relações entre os sujeitos batuqueiros com os terreiros.

Dito isso, ressaltamos que o Interacionismo Simbólico se constitui como uma Escola de Pensamento composta principalmente por pesquisadores oriundos das áreas da Sociologia, e tem, até hoje, como principal destaque as contribuições do autor George H. Mead. De acordo com Vera França (2007), Mead é tomado como o “pai fundador” dessa Escola e tem sido reconsultado pelas Ciências Sociais, especialmente nas questões que abordam a construção do sujeito e a intersubjetividade. A autora também ressalta que apesar de Mead não ser um teórico da comunicação, em sua obra *“Espiritu, persona y sociedad”* (1972) dá relevo especial a ela ao problematizar “a correlação entre a experiência e as condições em que ela se produz, entre o indivíduo e o mundo comum” (FRANÇA, 2007, p. 01-02). Conforme Mead (1972),

A importância do que chamamos de 'comunicação' reside no fato de que ela proporciona uma forma de comportamento em que o organismo ou o indivíduo pode se tornar um objeto para si. É esse tipo de comunicação que temos analisado, não a comunicação no sentido do cacarejo da galinha para os pintinhos, ou o uivo do lobo para sua manada, ou o mugido de uma vaca, *mas a comunicação que é dirigida não apenas aos outros, mas também ao próprio indivíduo* (MEAD, 1972, p. 170, tradução¹³ e grifos nossos).

¹³ Texto original: “la importancia de lo que denominamos 'comunicación' reside en el hecho de que proporciona una forma de conducta en la que el organismo o el individuo puede convertirse en un objeto para sí. Es esa clase de comunicación le que hemos venido analizando, no la comunicación en el sentido del cloqueo de la gallina a los pollitos, o el aullido del lobo a su manan, o el mugido de una vaca, sino la comunicación que está dirigida no sólo a los otros, sino también al individuo mismo” (MEAD, 1972, p. 170).

Abordando a comunicação como um processo de interação que não acontece apenas na relação com o outro, mas também singularmente na relação entre o eu e o mim, o autor discorre sobre a identificação do eu com o outro, pois é a partir dos sentidos formulados pela experiência com os demais indivíduos que podemos interagir conosco. Ao atentar para o processo de identificação que acontece entre o “eu” e o “outro”, Mead (1972, p. 314, tradução¹⁴ nossa) afirma que “isso não pode ocorrer em formas vivas em que não se tenha capacidade de colocar a pessoa no lugar de outra”, sendo que a identificação só se efetiva “graças à comunicação por meio de um sistema de gestos que constituem a linguagem”. Dessa forma, de acordo com França (2008), para Mead (1972) a comunicação se revela a partir da sua descrição sobre o ato social, contextura na qual os gestos se realizam. Os gestos são constituintes do ato social, pois impulsionam o princípio desses atos e estimulam outros indivíduos a participarem. Nessas interações, os gestos vão sendo ajustados por meio das ações dos indivíduos durante o ato social, sendo que o “gesto existe em função de sua vinculação com a atitude, ele é o meio, o mecanismo que permite o ajustamento entre as ações dos diferentes organismos” (FRANÇA, 2007, p. 02).

A autora (2007) ressalta que na obra de Mead (1972) alguns gestos recebem atenção especial: os “gestos significativos”. Esses gestos, em sua natureza, devem apresentar uma ideia, uma significação, porque só há possibilidade da efetivação da comunicação quando eles carregam símbolos significativos, quando se estruturam por meio de uma linguagem que carrega sentidos comuns aos indivíduos que estão imbricados nessas interações. Todavia, é importante termos em mente que certos estímulos/respostas, em interações, não são suficientes para consolidar as ações dos indivíduos enquanto atos que comunicam com os outros participantes¹⁵ (FRANÇA, 2007). Assim, é por meio da linguagem, com forte presença de símbolos comuns entre os participantes, que surge uma significação que atua nessa interação “apenas na medida em que os indivíduos são conscientes dela” (FRANÇA, 2007, p. 03). Na compreensão dos símbolos nas interações, Mead (1972, p. 180, tradução¹⁶ nossa) enfatiza que “o essencial para a comunicação é que o símbolo desperte em uma pessoa o que desperta no outro indivíduo”. Então, os “gestos significativos” apresentam a particularidade

¹⁴ Textos originais: “y esto no puede tener lugar en las formas vivas en que no existe capacidad para poner la persona de uno en el lugar del otro” e “gracias a una comunicación por medio de un sistema de gestos que constituye el lenguaje” (MEAD, 1972, p. 314).

¹⁵ Para exemplificar essas situações, França (2007) diz que é comum encontramos no comportamento de uma multidão ou no laborar cooperativo das formigas interações gestuais sem a presença de símbolos significativos, ações essas que são respostas que se repetem, mas não comunicam.

¹⁶ Texto original: “lo esencial para la comunicación es que el símbolo despierte en la persona de uno lo que despierta en el otro individuo” (MEAD, 1972, p. 180).

da dupla afetação, já que não afetam apenas o outro imbricado na interação, mas também o próprio sujeito que os emitiu, pois, conforme França (2007, p. 03), “o estímulo, na comunicação humana, é um estímulo para o outro, mas também para aquele que o emitiu, e provoca uma resposta dos dois organismos”.

Na interpretação das interações simbólicas, Mead (1972) esclarece que elas podem ser analisadas a partir da relação ternária entre espírito, *self* e sociedade. Conforme França (2007), para o autor, o espírito é a capacidade de inteligência reflexiva dos seres humanos. É por meio da comunicação que ele se constrói, porque é somente através dela que pode vir a emergir um novo indivíduo capaz de elaborar diferentes respostas aos estímulos (FRANÇA, 2007). Logo, “o espírito [...] é essencial na construção do *self*, isto é, da personalidade social do indivíduo”, dotado de capacidade para “se colocar no outro e se tornar um objeto para si mesmo” (FRANÇA, 2007, p. 05). O *self*, termo traduzido do inglês como auto/eu mesmo, é formulado pela socialização de atitudes de um grupo, contexto em que se entende que a comunicação - que faz circular significações - tem um papel fundante, pois é a partir do outro que o indivíduo pode dar unidade ao *self*. Em relação ao terceiro eixo de análise das interações simbólicas, a comunicação também assume importância no que compete à organização e transformação da sociedade. Segundo a autora (2007, p. 06), “a sociedade existe enquanto atividade cooperativa de indivíduos, enquanto realização permanente de atos e trocas possibilitadas pela comunicação. É a organização produzida pela linguagem e a emergência do *self* que permitiram o desenvolvimento da sociedade humana”. À vista desses argumentos, França (2007) entende que se a comunicação está presente nos três eixos dessa relação ternária, é ela que assume potência para explicar as transformações da sociedade. Por isso tudo, entendemos que a comunicação e o ato social configuram um todo, conjectura na qual a comunicação “não pode ser tratada em si mesma, fora do ato”, uma vez que “ela diz respeito exatamente à relação que existe entre eles, ela é o instrumento que permite que entre eles se construa um certo tipo de interação” (FRANÇA, 2007, p. 07).

Adiante, Herbert Blumer (1980), outro autor expoente desta Escola de Pensamento, sinaliza nas contribuições de Mead (1972) duas formas/níveis para compreender as interações na sociedade humana: as “interações simbólicas” e as “interações não-simbólicas”. Sobre a primeira forma, o autor (1980, p. 125) diz que “a interação simbólica refere-se à interpretação do ato” que é realizado por outra pessoa, sendo essa possibilidade de interpretação uma característica específica do ser humano. Em relação às interações não-simbólicas, ele afirma (1980, p. 125) que são “observadas mais facilmente em reações sob a forma de reflexos”,

explicação que o autor exemplifica como o momento em que um lutador levanta o braço para se proteger contra um golpe do adversário.

Partindo disso, Blumer (1980) apresenta a noção que os universos que estão disponíveis para os seres humanos são compostos por objetos - físicos, sociais e abstratos -, sendo eles produzidos através de interações simbólicas. Para o pesquisador (1980, p. 127), a especificidade de todo e qualquer objeto “compreende o significado que possui para a pessoa para quem ele constitui o objeto”. O significado de um objeto germina pela “maneira como outras pessoas agem em relação a si no tocante ao elemento”, principalmente porque o “interacionismo simbólico considera os significados produtos sociais, criações elaboradas em e através das atividades humanas determinantes em seu processo interativo” (BLUMER, 1980, p. 121). Ele também afirma que as atividades humanas em sociedade são agrupamentos moduladas por indivíduos em ação, já que são situações nas quais os sujeitos em relação se veem obrigados a agir. Fundamentalmente, para Blumer (1980), as sociedades humanas existem em ação.

Nessa perspectiva, o autor (1980, p. 133) afirma que as ações conjuntas (processos de interações interpretativas) são “uma organização social de comportamento de diferentes atos de diferentes participantes”, que, mesmo sendo compostas de “diversos atos constituintes [...], difere de cada um destes e se sua mera agregação”. O autor pontua que toda ação conjunta deve, necessariamente, passar por um processo de formação, mesmo que ela seja uma maneira de repetição de outras interações, posto que cada manifestação da ação deve ser reelaborada. Em relação às ações conjuntas Blumer (1980) destaca que: a) são manifestações estáveis e repetitivas, a partir de padrões decorrentes; b) seu desenvolvimento parte de uma grande corrente de atos que são responsáveis pela maioria dos agrupamentos humanos; e c) toda manifestação conjunta, recentemente instituída ou há muito tempo formulada, tem como alicerce as ações já realizadas pelos participantes. Desse modo, as ações conjuntas não representam apenas uma série de ações horizontais dos indivíduos participantes, mas “também uma concatenação vertical com o comportamento conjunto anterior” (BLUMER, 1980, p. 137).

Em última análise, o autor (1980, p. 119) enfatiza que o Interacionismo Simbólico se baseia em três premissas básicas: a) “a primeira estabelece que os seres humanos agem em relação ao mundo fundamentando-se nos significados que este lhe oferece”; b) “a segunda premissa consiste no fato de os significados de tais elementos serem provenientes da ou

provocados pela interação social que se mantém com as demais pessoas”; e c) “a terceira premissa reza que tais significados são manipulados por um processo interpretativo (e por este modificados) utilizado pela pessoa ao se relacionar com os elementos que entra em contato”. Essa última premissa principia em um processo de autocomunicação, no qual o indivíduo seleciona o objeto com que se relaciona, e é finalizada quando essa interpretação se torna uma maneira de manobrar os significados, onde os sujeitos reagrupam, transformam e descartam significados para direcionar suas ações (BLUMER, 1980). Portanto, para o autor (1980, p. 137), o Interacionismo Simbólico “estabelece que a sociedade humana compõe-se de indivíduos empenhados em viver”, considerando que “as atividades da coletividade são formadas através de um processo de significação e interpretação”.

Além disso, assumimos, mesmo que sucintamente, o desafio de aproximar as problematizações desta Escola de Pensamento à concepção de poder proposta por Pierre Bourdieu (1989). Segundo o autor (1989, p. 08), o poder simbólico é um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. Essa forma de poder se estrutura nos sistemas simbólicos (instrumentos de conhecimento e comunicação), que só podem exercer esse poder porque são estruturados. Os símbolos nesses sistemas são “instrumentos por excelência da integração social”, sendo eles “instrumentos de conhecimentos e de comunicação”, na medida que eles tornam possível o que o autor entende como “*consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social” (BOURDIEU, 1989, p. 10). Assim, afirma que a interação é condição básica para a integração dos sujeitos.

Partindo desse entendimento do poder, o autor problematiza as produções simbólicas, que acontecem nos sistemas simbólicos, como possíveis instrumentos de dominação dos sujeitos. Para Bourdieu (1989, p. 11), “é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem sua função política de imposição ou de legitimação da dominação”, contribuindo para a dominação de uma classe sobre outra classe por meio de violência simbólica, reforçando a própria força das relações que alicerçam essa dominação. Em síntese as suas concepções, sabemos que:

o poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, [...] irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem delas relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico [...] que

garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico (BOURDIEU, 1989, p. 15).

A este ponto, considerando o acionamento teórico realizado para iluminar a compreensão do comunicacional batuqueiro, com especial ênfase para o comunicacional no rito de “axé de fala”, conforme objetivos deste estudo, sabemos que as relações “comunicacionais” não apenas consistem em relações com o outro, mas também consistem em interações do indivíduo consigo (“eu” e o “mim”), e que os “gestos simbólicos” possuem dupla afetação, uma vez que são estímulo para o outro e para o próprio indivíduo. No tocante às estruturas de poder, com base nas concepções do “poder simbólico”, sabemos que elas se medulam nos sistemas simbólicos (estruturados e estruturantes), nos quais os símbolos que são postos em relação/circulação nas interações são mecanismos de comunicação e conhecimento que têm por função impor, explicitar e legitimar a dominação de alguns sujeitos sobre outros.

Após articularmos concepções centrais da nossa lente teórica, em perspectiva de atingirmos os objetivos do estudo, dissertamos sobre aspectos da afro-religiosidade do Batuque Gaúcho.

2.2 SOBRE O BATUQUE GAÚCHO

Neste subcapítulo abordamos aspectos das religiões/tradições afro-brasileiras¹⁷ que julgamos relevantes para este estudo e, na sequência, dissertaremos sobre questões específicas que diferenciam o Batuque Gaúcho das demais tradições de matriz africana. Desde já, destacamos que não é de nosso interesse, e nem seria exequível neste estudo, adentrarmos em profundidade nas inúmeras questões que atravessam essa temática, isto é, mais do que esgotar o tema, apenas acionamos aspectos e fundamentos basilares para os objetivos desta pesquisa em Comunicação.

Principiamos por ressaltar, como é do conhecimento, que durante o período

¹⁷ Neste estudo, em referência às religiões/tradições afro-brasileiras, trazemos autores que, mais especificamente, versam sobre um conjunto em que “se encontram o Candomblé da Bahia, o Xangô do Recife, O Babacué no Pará, o Batuque no Rio Grande do Sul e a Casa de mina no Maranhão” (TADVALD, 2016, p. 49). Porém, sabemos que há várias outras religiões/tradições afro-brasileiras que não são mencionadas quando usam esse termo, como a Umbanda e Quimbanda, presentes no Rio Grande do Sul e em outros estados brasileiros e países, o culto a Jurema, aos Boiadeiros, a Macumba do Rio de Janeiro e diversas outras expressões religiosas/culturais. Assim, quando usamos esse termo no início desta seção, buscamos tratar sobre um conjunto amplo e complexo onde se encontram as afro-religiões/tradições que estão presentes e que são cultuadas no território brasileiro.

escravocrata, mais de centena de diferentes povos africanos foram trazidos/traficados forçadamente para o Brasil para serem escravizados. E, apesar de toda violência e das tentativas de anulação cultural que esses povos sofreram, parcela de suas heranças culturais está, de diferentes formas, enraizada neste país. Culturas essas que foram modificadas, diaspORIZADAS, reinventadas e reafirmadas em consequência de sua condição de escravizados/as e pela experiência em outra realidade geográfica e sociocultural, e, especialmente, política, jurídica e econômica. Segundo Marcelo TADVALD (2016, p. 48-49), os povos africanos que para cá foram traficados tiveram “influência notória na construção da cultura brasileira, sobretudo na culinária, música e língua, além de aspectos religiosos [...]” e do “culto aos antepassados e à ancestralidade que marcam até hoje está matriz cultural e religiosa nacional” (TADVALD, 2016, p. 48-49).

O contexto de formação e instituição das mais antigas afro-religiosidades no Brasil está ancorado na primeira metade do século XIX (PRANDI, 2003), sendo esse um período marcado por um forte catolicismo, religião oficial do país na época, que era pressuposto básico de legitimação social. Assim, conforme o mesmo autor, tanto para os/as negros/as escravizados/as e, principalmente, depois na condição de negro/a livre, era necessário se declarar católico. Os/as negros/as, então, praticavam seus ritos ancestrais ao mesmo tempo em que participavam das cerimônias católicas em busca de legitimação perante a sociedade brasileira. Esse anseio de aceitação social é tão latente para os praticantes das afro-religiões que esses sujeitos, atualmente, continuam “se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu condição de religião oficial” (PRANDI, 2003, p. 16). O pesquisador também afirma que, desde o surgimento no Brasil, essas afro-religiosidades se conformaram como sincréticas, pois estabeleceram vínculos entre os deuses africanos e os santos católicos e acabaram assimilando datas do calendário festivo católico em seus cultos. Além disso, o autor sublinha que, até poucas décadas atrás, essas religiões eram proibidas de serem manifestadas no Brasil, sendo policiadas, perseguidas e fiscalizadas por órgãos oficiais. Por tudo isso, Prandi (2003, p. 16) entende que esse contexto “[...] faz com que as religiões afro-brasileiras apareçam subestimadas nos censos”.

Antes de prosseguirmos, diante da afirmação de Prandi (2003), e considerando que são poucos os dados disponíveis sobre essas religiosidades, cabe apresentarmos os dados produzidos pelo IBGE, apesar de, como destacamos, serem subestimados porque certo percentual de brasileiros não se declara afro-religiosos. Conforme recenseamentos do IBGE

de 1980, 1990, 2000 e 2010¹⁸, os brasileiros que se declaram afro-religiosos, em percentuais, são: em 1980, 0,6% da população; em 1990, 0,4% da população; e 0,3% da população nos censos dos anos 2000 e 2010. Esses dados indicam que entre as décadas de 1980¹⁹ e 2000 houve declínio do percentual de brasileiros que se declaram afro-religiosos (de 0,6% para 0,3%), e a manutenção do mesmo índice (de 0,3%) nos últimos levantamentos do IBGE. Um fator que provavelmente incidiu sobre esse cenário de contração de percentagem é o surgimento e forte propagação, em diferentes estados do país, de novas religiões afro-brasileiras (cultos sincréticos entre afro-religiões, catolicismo, culturas ameríndias e espiritismo), como a Umbanda, uma vez que seus praticantes se declaram como, prioritariamente, católicos perante os censos. Nesse sentido, cabe observarmos que os dados percentuais dos que se declaram pertencentes a religiões com fundamentos católicos/cristãos no Brasil (no último levantamento do censo - 2010, o catolicismo romano e o protestantismo atingiram, respectivamente, os índices de 64,6% e 22,2% da população), somados, atingem percentual acima de 80%. Dessa forma, concordamos com Tadvald (2016, p. 52) ao afirmar que religiões afro-brasileiras, bem como as demais religiosidades que não pertencem ao eixo de fundamentos católicos/cristãos, mostram-se como “[...] religiões de resistência e de afirmação cultural no Brasil”

Partindo desses apontamentos, e afinilando nossa discussão, observamos que o Batuque Gaúcho não é um fenômeno desvinculado do contexto histórico de onde se encontra (CORRÊA, 2016), pois suas práticas demonstram que essa tradição de matriz africana influenciou e foi/é influenciada pelas circunstâncias históricas do Rio Grande do Sul. Assim, notamos influência dos saberes africanos na linguística local, na culinária, nas técnicas laborais do preparo do couro, nas artes e, principalmente, na estruturação econômica do estado. Ambivalentemente, os batuqueiros também assimilaram em seus cultos características dos saberes locais, principalmente pela necessidade de adaptação de suas práticas culturais e religiosas em uma região que não oferecia tudo o que havia na matriz africana. Essas influências podem ser notadas, por exemplo, no uso de bombachas e saias como vestimentas

¹⁸ Em 2020 não foi realizado o censo do IBGE, portanto não existem dados mais recentes.

¹⁹ Podemos pensar que o índice relativo ao censo de 1980, tende a estar atrelado ao movimento da contracultura que vinha acontecendo no Brasil desde 1960, sendo o período “da recuperação do exótico, do diferente, do original”, em que “valorizou-se a cultura do outro” (PRANDI, 1998, p. 159). Ainda conforme o autor, foi nas décadas da contracultura que “muitos intelectuais, poetas, estudantes, escritores e artistas de renome foram bater à porta das velhas casas de candomblé na Bahia”, corroborando que, a partir desse contato de pessoas influentes no mundo artístico brasileiro, “a divulgação profana da religião pelas artes, especialmente a música popular, que atinge a massa pelo rádio e pela televisão, terá sem dúvida contribuído para reduzir a marginalidade da religião dos deuses africanos” (PRANDI, 1998, p. 159-161).

religiosas, no preparo culinário e litúrgico de churrasco, como oferenda ao Orixá Ogum, e polenta, alimento ofertado para a Orixá Oxum, em certas práticas rituais. Assim, evidenciamos a importância dos saberes que circulam na afro-religiosidade do Batuque Gaúcho na estruturação do contexto histórico-sociocultural do Rio Grande do Sul e vice-versa, apesar de o Estado ser marcado por forte racismo estrutural, que acaba dando mais relevo às características das colonizações europeias. Logo, o convívio dos negros com os brancos no estado sulista, vinculado à historicidade do Batuque Gaúcho, “acompanha a experiência da vida social, a segregação racial e espacial e a sua convivência com uma realidade “embranquecida” que tende a invisibilizar o componente afro-orientado de sua cultura e identidade” (TADVALD, 2016, p. 57).

Em relação ao contexto gaúcho, Norton Corrêa (2016) aponta para a existência de três tradições de matriz africana: a “Umbanda pura”, a “Linha Cruzada” e o “Batuque puro”²⁰. Apesar da importância de cada uma dessas formas rituais, este estudo não irá aprofundar as conceituações sobre a Umbanda e a Linha Cruzada/Quimbanda, referindo-as apenas para registro. Conforme o Babalorixá Hendrix Silveira, a nomenclatura “Batuque” surge como uma espécie de apelido depreciativo/insultuoso atribuído “pelos brancos à religião africana praticada em nosso estado devido ao barulho provocado pelos tambores”, sendo também usual os batuqueiros se referirem à religião como “Nação”, uma “forma mais respeitosa, pois, geralmente, o termo Batuque é utilizado pejorativamente, com intenções ofensivas” (SILVEIRA, 2020, p. 83-84). Dito isso, corroborando Corrêa (2016), Tadvald (2016, p. 50, grifos nossos) afirma que o “Batuque representa a *expressão mais africana do complexo afrorreligioso gaúcho*, pois a *linguagem litúrgica é iorubana*, os *símbolos utilizados são os da tradição africana*, as *entidades veneradas são os Orixás* e há uma *identificação às ‘nações’ africanas*”. Ampliando a discussão, Ari Oro (2002, p. 358) esclarece que:

De fato, o Batuque floresceu na segunda metade do século XIX e adaptou-se às condições de um Rio Grande do Sul ‘tradicional’, eminentemente agrário, pois naquela forma religiosa a tradição regia a estrutura ritual com os Orixás formando uma grande família patriarcal. Os sacrifícios de animais não ofereciam problemas em um estado pastoril e em uma Porto Alegre onde havia ainda bairros 'rurais'. As iniciações podiam ser longas, pois as relações de trabalho eram ainda relativamente frouxas.

²⁰ Em relação a essas três tradições presentes no Estado, Corrêa (2016, p. 57) denomina essas religiosidades, “na falta de termo melhor, de afro-brasileiras do Rio Grande do Sul ou afro-rio-grandenses”. Essas nomeações têm a ver com a classificação êmica que os participantes do culto relataram para o autor. Além disso, é importante saber que essas tradições não são excludentes, sendo comum terreiros cultuarem, no mesmo espaço, as três modalidades religiosas.

Em perspectiva complementar, cabe destacarmos que em um estudo recente, Adalberto Pernambuco (2019) afirma que as religiões africanas chegaram em nosso estado pela cidade de Laguna/SC, instalando-se primeiramente em Rio Grande (cidade de forte produção de charque). Porém, discordando de outros autores que alegam que os negros/as escravizados/as no Rio Grande do Sul foram trazidos para cá através do porto dessa cidade, o autor assinala que “nosso estado jamais recebeu em seu porto principal, o de Rio Grande, um navio negreiro e, por isso, todos os escravos que aqui chegaram foram oriundos dos estados do Centro ou do Nordeste ou do Uruguai e da Argentina (estes fugidos)” (PERNAMBUCO, 2019, p. 39).

É a partir da segunda metade do século XIX que começam a ser instalados na capital gaúcha organizações/terreiros para a prática de cultos do Batuque. Discorrendo sobre o surgimento da tradição batuqueira em Porto Alegre, Oro (2002, p. 350) destaca que “o maior contingente de negros se encontrava nas cercanias da cidade, no Areal da Baronesa, na cidade baixa, imediações da atual rua Lima e Silva, e nas chamadas Colônia Africana e ‘Bacia’, atuais bairros Bonfim, Mont Serrat e Rio Branco”. Especificamente por sua importância na expansão da religiosidade pelos demais bairros da capital, nas cidades vizinhas e para os países do Prata, o bairro Mont Serrat é tido como berço de muitas famílias batuqueiras (principalmente da nação Jêje-Nagô), sendo que até os dias atuais (mesmo com os processos de modernização do bairro, que a partir de uma série de políticas de progresso da cidade foram desapropriando casas de religião e inviabilizando a presença dos/as negros/as nessa localidade) há terreiros que resistiram e estabeleceram residência nessa região da cidade (ORO, 2002).

Posto isso, assim como as demais religiões afro-brasileiras, entendemos com Tadvald (2016, p. 50, grifos do autor) que o Batuque é uma religião que se configura como sendo: a) de “*possessão ou mediúnica*”, na qual entidades, os Orixás, ocupam o corpo do filho-de-santo que está em estado de transe; b) de “*iniciação*”, pois o “ingresso na religião ocorre a partir de uma série de rituais que visam aprofundar a integração do sujeito a ela”; c) “*mágica*”, que estima atender demandas urgentes na vida dos seus filiados, principalmente em questões “nas áreas da saúde, econômica e sentimental”; d) “*emocional*”, já que envolve o indivíduo filiado como um todo, onde o corpo detém um lugar de relevância; e) “*universal*”, pois que é aberta e acolhe sujeitos “das distintas camadas sociais e de diferentes grupos étnicos e/ou de orientação cultural, política e sexual; e f) “*transnacional*”, porque propõe uma

interação/integração com sujeitos estrangeiros, principalmente habitantes dos países “que fazem fronteira com o Rio Grande do Sul”, os argentinos e os uruguaios.

Por sua vez, Corrêa (2016) destaca 19 características do Batuque Gaúcho, que sistematizamos no quadro 01, a seguir. Contudo, desde já, alertamos que essas características podem possuir “variações conforme a casa em que seu chefe foi ‘feito’, ou seja, conforme a nação que ele foi iniciado” (SPERONI, 2019, p. 27) e que optamos por manter sua grafia conforme é apresentada pelo pesquisador.

Quadro 01 - Especificidades do Batuque Gaúcho

1 – “Predominância de elementos culturais Jêje-Nagô, sendo mínima a presença de elementos espírita-kardecistas, de inspiração oriental e indígena” (CORRÊA, 2016, p. 60);
2 – “O iniciado só pode receber uma única divindade, o ‘Orixá’ dono de sua cabeça, e ele, segundo a perspectiva religiosa, ignora que é possuído pela entidade” (CORRÊA, 2016, p. 60);
3 – “As entidades sobrenaturais são os Orixás, deuses, ou os <i>eguns</i> , os espíritos dos mortos. Ao contrário da Umbanda, o indivíduo é considerado ‘filho’ do Orixá a quem recebe” (CORRÊA, 2016, p. 60);
4 – “As cores das vestes rituais variam de acordo com o Orixá, e seu modelo é uma saia e uma ‘gandola’ (blusa decotada sem mangas) para as mulheres, e camisa e bombacha, a veste masculina do homem cavaleiro do Sul, para os homens” (CORRÊA, 2016, p. 60);
5 – “Cantos em língua Jêje-Nagô” (CORRÊA, 2016, p. 60);
6 – “Inclusão necessária de sacrifícios de animais” (CORRÊA, 2016, p. 60);
7 – “A iniciação implica em um vínculo <i>ad mortem</i> , sob pena de severos castigos por parte das divindades” (CORRÊA, 2016, p. 60);
8 – “As sessões rituais iniciam-se às 23, 23:30h, e duram até quase o alvorecer” (CORRÊA, 2016, p. 60);
9 – “Os deuses são fixados ritualmente em pedras (<i>‘ocutás’</i>), objetos de ferro ou estatuetas de madeiras (os vultos ou amuletos)” (CORRÊA, 2016, p. 60);
10 – “Realiza cerimônias especiais para os mortos, a ‘missa-de-egun’ ou ‘ <i>aressum</i> ’” (CORRÊA, 2016, p. 60);

11 – “Reúne formalmente no ritual apenas elementos africanos (principalmente os jêje-nagô) e luso-brasileiros” (CORRÊA, 2016, p. 60);
12 – “Denominação de ‘pai-de-santo’ ou ‘mãe-de-santo’ para os sacerdotes” (CORRÊA, 2016, p. 61);
13 – “A autoridade dos chefes sobre os fiéis é muito grande, inclusive em diversos aspectos da vida não-religiosa” (CORRÊA, 2016, p. 61);
14 – “Os templos têm ampla liberdade de ação, não se submetendo a federações” (CORRÊA, 2016, p. 61);
15 – “Bebidas alcoólicas e tabaco são rigorosamente proibidos no ritual, as primeiras em pequenas quantidades, devem ser consumidas pelos não possuídos, nos rituais fúnebres - mas estes são rituais de inversão [...]” (CORRÊA, 2016, p. 61);
16 – “Espaço ritual do salão sem divisões” (CORRÊA, 2016, p. 61);
17 – “Colares mono ou bicromáticos” (CORRÊA, 2016, p. 61);
18 – “Não possui corpo teórico-filosófico expresso formalmente, não há bibliografia que sirva de orientação” (CORRÊA, 2016, p. 61);
19 – “Promove uma ou duas grandes solenidades anuais, as ‘festas’, e, no caso de templos maiores, cerimônias ocasionais, de menor porte, chamadas ‘quinzenas’” (CORRÊA, 2016, p. 61).

Fonte: Elaboração própria com base em Corrêa (2016, p. 60-61)

Com base nas características propostas por Corrêa (2016) destacamos que a forma ritual, o culto a ancestralidade, a linguagem litúrgica (cânticos em um dialeto Iorubá arcaico, pré-colonização, que não se encontra mais nem em África, segundo o autor), o segredo sobre a manifestação do Orixá no cavalo de santo (indivíduo que experiencia a manifestação do seu Orixá), a duração ritual das festas e a sacralização de determinados tipos de animais são os principais fatores que diferenciam o Batuque Gaúcho das demais afro-religiões presentes no Estado. Frisamos também, a partir das características 13 e 14, que há forte presença de poder simbólico (BOURDIEU, 1989) nas relações de poder dos líderes com os sujeitos que são filiados às suas organizações (nessa perspectiva, a questão da autonomia do líder sobre seu terreiro será aprofundada no decorrer deste capítulo).

Além dessas especificidades destacadas pelo autor, damos relevo a outras duas

questões que consideramos relevantes quando se trata das características do Batuque: a) nas festividades rituais, “festa de Batuque” e/ou “xirê”, que geralmente acontecem durante toda uma madrugada, os sujeitos participantes (batuqueiro e não-batuqueiros) consomem diferentes alimentos rituais (como o amalá de Xangô, o churrasco de Ogum, os acarajés de Iansã, os quindins de Oxum etc.), preparados a partir das carnes dos animais sacralizados, que são servidos durante toda a realização da festa (para os batuqueiros, a conexão com o sagrado se dá, também, a partir do consumo dos alimentos que são ofertados e consagrados pelos Orixás); e b) o Batuque é uma afro-religião/tradição inclusiva - ou “universal”, como denomina Tadvall (2016) –, que normaliza e acolhe diferentes sujeitos LGBTs, uma vez que a sua cosmovisão ensina que as diferentes identidades e sexualidades dos sujeitos batuqueiros recebem influência dos sagrados – dos Orixás -, oportunizando que eles cheguem nos mais altos cargos das organizações/terreiros. Além dessas questões, muitas outras podem indicar aspectos importantes e específicos do Batuque Gaúcho, mas, dado o que nos propomos neste estudo, não cabe destacá-las aqui.

Em perspectiva complementar e para ampliarmos as informações sobre essas práticas religiosas, novamente, acionamos Oro (2002), Corrêa (2016) e Pernambuco (2019), de modo articulado, para discorrermos sobre as nações africanas que são amálgama/constituente do Batuque Gaúcho e que ainda são cultuadas (em maior ou menor grau) nas organizações/terreiros: nações Jêje, Nagô, Oiô, Ijexá e Cabinda. Pernambuco (2019, p. 39-40) alerta que as “nações africanas foram variando [...]” até formarem as que são cultuadas atualmente, mas que, transcorridos quase dois séculos e passando por diversas transformações, “a realidade é que, hoje, os nomes das nações são apenas rótulos utilizados, talvez para marcar a origem dos fundamentos e não estes na sua pureza original”.

A nação de Jêje foi, por uma longa datação, predominante no Estado e têm como particularidades um toque complexo do tambor pelo uso de *oguidavis* - varetas - (PERNAMBUCO, 2019) e uma forma de dançar singular e diferente das outras nações, a “dança de par”, na qual os sujeitos em vez de dançarem em uma grande roda, em sentido anti-horário, onde cada um fica atrás do outros, eles se posicionam vis a vis e “cada indivíduo levanta alternadamente os braços e pernas enquanto inclina o tórax e a cabeça para frente e para atrás. Aparentemente é o mesmo movimento que aparece em algumas gravuras de Debret” (CORRÊA, 2016, p. 54). Como figuras importantes dessa nação, Oro (2002, p. 354) menciona o Paulino do Oxalá Efan e Joãozinho do Bará, que residia no bairro Mont Serrat (na cidade de Porto Alegre/RS) e que foi “talvez o primeiro e um dos mais importantes

Babalorixás que ‘exportou’ o batuque para além das fronteiras do Rio Grande do Sul em direção aos países do Prata”. Outros grandes baluartes do Jêje foram Idalino do Ogum, religioso que faleceu com 104 anos de idade, e o Príncipe Custódio de Almeida²¹, uma figura lendária no Batuque (PERNAMBUCO, 2019). Já o lado de Nagô, que é reconhecida como origem do Batuque no Estado, é hoje praticamente extinto (PERNAMBUCO, 2019), “não havendo talvez nem cinco chefes que se digam deste lado, em Porto Alegre” (CORRÊA, 2016, p. 54-55). A nação de Oió tem como particularidades, segundo Oro (2002, p. 353), “a ordem das rezas, uma vez que chamam primeiro os Orixás masculinos e a seguir os femininos, encerrando-se com as de Iansã (Oiá), Xangô e finalmente Oxalá” - o destaque para Xangô e Iansã, no término das festas, é dado em razão de serem Rei e Rainha de Oió. Também é singular deste lado o fato dos Orixás em possessão “conduzirem em suas bocas, ao término das obrigações, as cabeças dos animais oferecidos em sacrifício já em estado de decomposição” - ritual conhecido como “apresentação das cabeças”, momento no qual os Orixás dançam segurando com a boca a cabeça de animais caprinos, bovídeos e suínos que foram imolados - e o fato dos Orixás (*ocutás*) não ficarem guardados nas prateleiras do quarto de santo, mas sim enterrados no solo da casa (ORO, 2002, p. 353).

Por sua vez, a nação de Ijexá é, de acordo com Pernambuco (2019, p. 41), o lado “que predomina hoje no Rio Grande do Sul [...]”, na qual os “toques são executados e os Orixás invocados são todos Iorubas”. Como principal característica essa nação tem o ritual, que é realizado no início da festa, que se chama “Mesa dos Prontos”, cerimônia na qual se estende uma toalha branca no chão do salão, onde colocam-se pratos com as comidas de todos os Orixás. Sentam-se em volta dessa mesa “os participantes que já tenham feito todas suas obrigações tendo à cabeceira o dirigente do centro [...]” (PERNAMBUCO, 2019, p. 42), e na sequência os tamboreiros entoam rezas específicas de cada Orixá e o prato da comida

²¹ Abordando essa figura quase mítica, Pernambuco (2019, p. 44) afirma que o Príncipe Custódio era herdeiro da coroa de Benin e que ele morou em Porto Alegre até sua morte. Em razão de estar exilado de seu país “como acontecia no sistema colonialista inglês, Custódio recebia uma pensão vitalícia do Império, quantia que lhe era paga em libras esterlinas ouro pelo Banco de Londres, através do seu correspondente no Brasil, o Banco do Brasil”. O Príncipe, como todos os demais componentes de família real, foi iniciado na religião africana (pela nação de Jêje) e trouxe, para o Brasil, suas obrigações religiosas (Orixás assentados), que foram instaladas no haras que ele mantinha na região que hoje vem a ser o bairro Menino Deus. Nesse local ele praticava sua religiosidade e fazia atendimentos espirituais (o Príncipe atendia, principalmente, políticos gaúchos, sendo que o mais famoso deles, que buscava serviços que “visavam mantê-lo no poder”, foi o governador Borges de Medeiros), mas nunca “iniciou pessoa alguma dentro da religião, já que não poderia colocar sua mão na cabeça de nenhum que não possuísse título de nobreza que não fosse africano puro ou descendente de africanos nascidos no Brasil”.

referente à divindade percorre pelas mãos de todos os participantes. De todos os pratos que percorrem durante o ritual, os participantes devem comer uma pequena quantidade, recebendo o axé daquele Orixá, sendo que “a pipoca do Bará abria e a canjica branca do Oxalá encerrava a mesa”, o que assinalava o início a festividade (PERNAMBUCO, 2019). Por fim, a nação Cabinda se configura como “uma nação banto, originalmente de fala Kimbundo”, e que tem o cemitério como um lugar importante nos seus cultos (ORO, 2002, p. 354). Pernambuco (2019) assinala que, apesar da origem banto, não há indícios de culto aos *Inkices* na Cabinda, já que os Orixás cultuados são, fundamentalmente, iorubanos. De acordo com o mesmo autor, “a figura mais marcante do culto chamava-se Waldemar do Xangô Kamucá”, que foi iniciado neste lado por um africano conhecido pelo nome Gululu e foi quem propagou essa nação pelo Rio Grande do Sul (PERNAMBUCO, 2019, p. 45). Em razão dessa nação realizar grande culto ao cemitério, é comum que toda a casa de Cabinda tenha assentado um *balê*, casinha que fica no fundo dos terreiros e onde são cultuados os ancestrais- *eguns* (ORO, 2002).

A partir dos saberes dessas nações/lados, nas organizações/terreiros do Batuque, são cultuados, majoritariamente, doze Orixás de sexos feminino e masculino. Eles são ordenados em uma hierarquia que se inicia em Bará (Orixá da comunicação e o primeiro a ser reverenciado, já que é mensageiro e senhor da chave que abre/tranca caminhos) e vai até Oxalá (senhor da sabedoria e pai de todos os Orixás, última divindade a ser acionada nas festividades). Contudo, é importante saber que essa ordenação dos Orixás pode ser alterada conforme a nação religiosa que orienta os preceitos da organização/terreiro (como no lado de Oió). Especificamente, essas divindades são: “Bará, Ogum, Iansã/Oiá, Xangô, Obá [...], Odé, Otím, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá” (CORRÊA, 2016, p. 174). Segundo os apontamentos de Tadvald (2016, p. 55), para cada uma dessas divindades “são atribuídas características específicas, símbolos, animais imolados e correspondência com santos católicos”²².

Após essa apresentação de aspectos do Batuque Gaúcho e das nações africanas cultuadas, a seguir dissertaremos sobre suas organizações/terreiros, sobre a comunidade batuqueira e sobre os sujeitos emaranhados nessa comunidade.

²² Para saber mais sobre esses aspectos, indicamos uma leitura do quadro sistematizado pelo autor, no qual ele apresenta os Orixás que são cultuados no Batuque Gaúcho e as suas particularidades (ver TADVALD, 2016, p. 56). Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/45867>. Acesso em: abril de 2021.

2.3 AS ORGANIZAÇÕES/TERREIROS E A COMPOSIÇÃO DA COMUNIDADE BATUQUEIRA

Elegbara, filho de Orumilá, aquele que comeu todas as coisas do universo e as restituiu de forma transformada. O que Elegbara engole de um jeito, devolve de outro. A forma com que ele devolve o que engoliu é impossível de ser controlada ou até mesmo imaginada (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 12).

Inicialmente, em referência às organizações/terreiros das religiões afro-brasileiras, notamos que o termo “terreiro” é bastante empregado por pesquisadores dessas temáticas, aparecendo em diversos textos quando aludem às casas de religião (termo popular usual dos povos de santo). Esses locais são reconhecidos aqui como espaços sagrados de resistência (CORRÊA, 2016), de reinvenção (SIMAS, RUFINO, 2018) e como “campo inventivo” (RUFINO, 2019), que se estendem a outros lugares que são tidos também como sagrados - espécies de expansão do terreiro, podendo ser citados como exemplos as “encruzilhadas, matas, praias, cachoeiras e pedreiras” (SILVEIRA, 2020, p. 91). De acordo com Silveira (2020, p. 91), entendemos que é nos terreiros “em que são realizadas as iniciações e onde estão os altares das divindades, os *Òrìṣà*. Assim o terreiro se inscreve como um *axis mundi*, um local que liga o mundo material ao mundo espiritual e também um *imago mundi*”.

Complexificando o terreiro para além de um lugar fixado, os pesquisadores Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018) afirmam:

Nosso terreiro é cruzado, se encanta no sopro das palavras, no riscar da pomba e no sacrifício que alimenta o solo. O nosso terreiro é boca que tudo come e corpo que tudo dá. Fazemos roda, praticamos esquinas, erguemos choupanas e cazuás, inventamos mundos (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 10).

Além disso,

As proposições trançadas nas esteiras das epistemologias das macumbas têm os fazeres cotidianos dos terreiros, esquinas, rodas, mercados como tempo/espacos geradores dos saberes que substanciam as artes do cruzo (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 28).

Os autores, que são do campo da Educação, versam sobre os terreiros a partir de uma “pedagogia das encruzilhadas”²³, entendida como um contragolpe, um projeto, político/epistemológico/educativo, que tem por objetivo “desobsediar os carregos do racismo/colonialismo através da transgressão do cânone ocidental” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 22). Para eles, as práticas cotidianas dos sujeitos afro-religiosos, nos espaços dos terreiros e

²³ Além do exposto, Rufino, em outro livro, afirma que “a Pedagogia das Encruzilhadas rasura as bandas de um mundo cindido, é o corpo de Bará [Orixá, como já dissemos, que é responsável pela comunicação] que vagueia no impulso da vida para ocupar os vazios com a presença. O antirracismo presente nessa potência encruzada reivindica uma nova dimensão para o humano” (RUFINO, 2019, p. 71, grifos nossos).

fora deles, são formas de saber-fazer que são nutridas pelas experiências, contexto em que se produz a “arte do cruzo” como uma forma de reinvenção/reinterpretação a partir de diferentes conhecimentos. As macumbas, como os autores se referem a essas religiões, são “um complexo de saberes que forjam epistemologias próprias, cosmopolitas e pluriversais”, nas quais os sujeitos desatam para atar de outras maneiras, engolem de um jeito para cuspir de outra forma (assim como Elegbara, Orixá que ingere as coisas do mundo para devolver de forma transformada), já que “a relação com diferentes saberes potencializa a prática do cruzo em um exercício dialógico e polirracionalista” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 27). Além disso, compreendemos, conforme Rufino (2019, p. 101), que o conceito de terreiro assume ambivalência, uma vez que a “condição dos seres em dispersão marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção de mundo”. Assim,

o terreiro aqui inscrito não se limita às dimensões físicas do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas sim como todo o ‘campo inventivo’, seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento de tempo/espaço (RUFINO, 2019, 0. 101).

Nessa perspectiva, ainda conforme o autor, a noção de terreiro se torna plural, ultrapassando a dimensão física e abrangendo os distintos sentidos que são formulados/inscritos/reinventados através das diversas atividades e da criatividade dos afro-religiosos que, ao praticarem religiosidades e culturas de matriz africana, constantemente refazem o terreiro em diferentes lugares. Retomamos, aqui, as conceituações de Silveira (2020) sobre terreiros, especialmente quando versa sobre a sua organização espacial. Denominado como *Yàrá Òrìsà* (o quarto de santo), é um espaço no terreiro “destinado aos altares onde ficam os assentamentos coletivos dos *Òrìsà (peji)* e os implementos sagrados. Geralmente este quarto fica dentro da casa de moradia dos sacerdotes e é contíguo a uma sala grande de estar” (SILVEIRA, 2020, p. 92). Essa sala, em dias de festividades, torna-se o salão onde são realizados os ritos, após seus móveis serem removidos. Conforme o autor, o terreiro é um termo que cobre todo o espaço do terreno onde fica localizada a organização religiosa. A vista disso, em menção aos terreiros de Batuque, afirma que “os primeiros terreiros fundados na região de Porto Alegre ficavam fora da zona urbana, por isso dispunham de um grande espaço físico” (SILVEIRA, 2020, p. 92), nos quais havia uma pequena casinha de madeira na parte da frente do pátio. Esta casinha é fator de identificação entre as casas de religião de Batuque e as demais residências no Rio Grande do Sul, sendo esse o local onde ficam os assentamentos dos Orixás Bará Lodê, Ogum Avagã e Iansã ou Obá (as últimas Orixás podem ser ou não cultuadas nesse espaço, mudando esse fundamento conforme a nação), divindades

que ficam alocadas fora do quarto de santo (espaço, como dito, que fica localizado no interior do terreiro), diferente dos demais Orixás que ficam dentro de casa, pois que são “Orixás de rua”²⁴. Além dessas características, o autor ressalta que esses terreiros possuíam “um grande pátio para cultivo de plantas e ervas medicinais e litúrgicas, galinhas, cabritos e, em alguns casos, nos fundos, um espaço destinado ao *Igbàlè* (*balê*), nome dado ao local de culto aos ancestrais” (SILVEIRA, 2020, p. 93).

Comparando os terreiros de matriz africana do Rio Grande do Sul e da Bahia, Silveira (2020, p. 94) afirma que nos do Rio Grande do Sul

[...] não existe uma hierarquia, com cargos bem definidos como nos terreiros baianos. O *Bàbàlórìṣà* ou a *Ìyálórìṣà*, centralizam em si todo o poder religioso. Assim, o sacerdote de um terreiro gaúcho, além de responsável pelo templo, também tem a função de sacrificador, de iniciador, de oraculista e conselheiro.

A este ponto, importa destacarmos que, conforme Prandi (2003, p. 31) os sujeitos que vivenciam os terreiros “aprendem o quanto é valorizado o saber religioso. Há tesouros a descobrir em termos da mitologia e dos ritos, segredos perdidos a recuperar”. Para o autor, nas religiões afro-brasileiras, “cada terreiro tem plena autonomia administrativa, ritual e doutrinária, e tudo depende das decisões pessoais de mãe ou pai-de-santo”, principalmente porque o “controle social exercido entre terreiros, no conjunto geral chamado povo-de-santo, se faz por redes informais de comunicação [...]” (PRANDI, 2003, p. 31), onde os processos escapam às ordens dos dirigentes e as conversas informais, fofocas, ocupam lugar de destaque.

Com base nos autores, compreendemos as organizações/terreiros do Batuque Gaúcho (popularmente conhecidas como casas de religião/terreiros) como espaços onde os sujeitos batuqueiros cultuam sua ancestralidade (os *eguns*²⁵) e praticam sua religiosidade (culto aos Orixás), e, geralmente, sendo o mesmo local onde o dirigente religioso habita - sua residência.

²⁴ Esses Orixás são considerados de “rua” porque trabalham em questões que envolvem os caminhos, movimento e agilidade. Por essa e por outras razões, são cultuados nessa pequena casinha, que geralmente é pintada de vermelho em razão de essa ser a cor específica de Bará, que fica fora da casa do dirigente, enquanto os demais Orixás são cultuados no quarto de santo.

²⁵ Para compreender o que são os *eguns*, apresentamos uma explicação de Mãe Moça de Oxum (mãe de santo que já faleceu, mas que se mantém como uma referência na memória da comunidade batuqueira) para Corrêa (2016, p. 137). Pelo que foi dito por ela, “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 esses 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”.

Cada casa de Batuque, em certo sentido, é independente das outras, mas melhor seria dizer autônoma, já que seus *chefes têm total liberdade para tomar decisões, inclusive sobre o ritual que praticam* - salvo se têm seu sacerdote iniciador vivo, pois lhe deve certo grau de obediência e dependência rituais. A falsa ideia de independência, que muitos autores inclusive defendem, se deve ao fato de *não haver hierarquia entre elas e muito menos um líder geral e reconhecido por todas. Mas são mutuamente dependentes*, por exemplo, por comporem uma comunidade que pratica a mesma religião e que 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, grifos nossos).

À vista disso, compreendemos que todo dirigente religioso tem poder autônomo sobre as práticas da sua organização/terreiro, caso não tenha seus iniciadores vivos, mas que, ao mesmo tempo, são dependentes de dirigentes de outras casas para participarem e validarem ritos específicos (aprofundaremos essa discussão no subcapítulo referente ao rito de “axé de fala”). Sobre o conjunto dessas organizações, entendemos que “os templos dispõem-se ao longo de um continuum”, onde pode haver dirigentes que apenas cultuam os Orixás e não atende clientes para prestar serviços religiosos, como também há as “casas abertas”, locais em que os dirigentes “atendem clientela e preparam filhas e filhos-de-santo” (CORRÊA, 2016, p. 73). De modo conciso, sobre suas formas de economia, pontuamos que essas organizações não possuem um sistema capitalista de acumulação de bens, sendo 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). Inversamente ao grau de estatuto que os indivíduos assumem por meio do capitalismo ocidental, no Batuque Gaúcho o que ocorre é o contrário: “o critério é de distribuição”. O poder simbólico (BOURDIEU, 1989) e a visibilidade de um dirigente emergem por meio da distribuição de bens, do tanto de axé que ele compartilha e mobiliza entre a comunidade batuqueira. Esse aspecto que é um “dos maiores fatores de prestígio de um chefe junto à comunidade do Batuque”, que advém principalmente do “número de animais que sacrifica e o volume de alimentos rituais (parte dos quais preparado com a carne destes animais) que distribui em suas festas públicas” (CORRÊA, 2016, p. 254). Assim, é possível pensarmos “uma casa de Batuque também como uma unidade distribuidora de riqueza” (CORRÊA, 1991, p. 06) e que labora por via de economia solidária, visando um crescimento coletivo a partir das potencialidades dos seus sujeitos.

Conforme destacamos, o conteúdo cultural afro-religioso, que é dotado de simbolismo próprio (interações simbólicas), das organizações/terreiros do Batuque Gaúcho circula, fundamentalmente, por meio da oralidade (CORRÊA, 2016). Distinguindo-se das religiões ocidentais dominantes, onde se têm escrituras sagradas que registram os fundamentos

religiosos e orientam a liturgia dos ritos, a cultura batuqueira não possui formalidade nos seus processos de transmissão de ensinamentos. Nessas organizações/terreiros a centralidade está na oralidade, como também nas experiências e memórias dos pais e mães-de-santo, que são os principais reprodutores (propagadores/disseminadores) desse modo de vida. Sobre a importância desses dirigentes nessa cultura afro-religiosa, Corrêa (2016, p. 83) esclarece que os mais velhos são considerados como “cabeças grandes” em razão das suas amplas aquisições e armazenamento de conhecimentos, considerados como “objeto de muito respeito, pois numa cultura oral, eles atuam como guardiões da memória ancestral”. Pela dimensão que a oralidade assume no Batuque Gaúcho, entendemos que esses fatores demonstram a necessidade da presença dos sujeitos batuqueiros nas práticas rituais (CORRÊA, 2016).

Por essas razões, conforme ressaltamos (FAJARDO; BALDISSERA, 2021), mediante interações comunicacionais os sujeitos batuqueiros (re)tecem sua rede simbólica, visto que esse processo é a possibilidade de a significação ser posta em circulação, de modo aos sentidos serem disputados, construídos, reafirmados e/ou transformados. Portanto, essas redes simbólicas, “naturalmente, como se trata de uma transmissão oral, elas vão sofrendo acréscimos, modificando-se” (CORRÊA, 2016, p. 224), entendimento que nos parece estar próximo da posição de Prandi (2003) sobre as “redes informais de comunicação” do povo de santo. Além disso, consoante às particularidades de cada nação, Corrêa (2016, p. 178) enfatiza que há alterações, por exemplo, na maneira como cada organização/terreiro denomina os Orixás e lhe atribui características, diferenciações, que se justificam em virtude de “um conhecimento codificado apenas ao nível da tradição oral”.

Muniz Sodré (2017, p. 190-191), em seu livro “Pensar Nagô”, aborda o sistema simbólico nagô como constituinte das organizações/terreiros e das comunidades-terreiros. Ele descreve esse sistema simbólico como “um eterno movimento coletivo de trocas - dar, receber, restituir”, que se configura como uma “organização social que se rege por uma lógica de reciprocidade - do receber e restituir dentro de uma quadratura de céu e terra, homens e deuses, a mesma lógica relacional da *communicatio*”. Em direção semelhante, Corrêa (2016, p. 66) afirma que os sujeitos batuqueiros conseguem “identificar-se mutuamente através de certos símbolos (do campo da linguagem falada ou objetos), que passam despercebidos ou revelam-se totalmente desconhecidos [...]” para quem não faz parte desse grupo. Como exemplos desses símbolos, o autor menciona que pode ser um anel em formato de cobra (usual dos filhos de Ogum), colares de contas (guias protetoras) ou fitas coloridas referentes aos Orixás regentes dos anos que os sujeitos batuqueiros usam nos pulsos ou tornozelos

(CORRÊA, 2016). Assim, compreendemos que os sistemas simbólicos desses espaços, que conformam tanto a cultura das organizações/terreiros como também impactam sobre a subjetividade dos sujeitos, circulam por meio de processos de comunicação, onde a oralidade, por assumir centralidade, é o principal meio de transmissão.

Nesse contexto de propagação oral da cultura religiosa, em sentido pragmático e gestual, as danças rituais e a corporeidade dos sujeitos também assumem destaque. Sobre as gestualidades próprias dos sujeitos batuqueiros, Corrêa (2016, p. 116) salienta que:

Os cumprimentos rituais são elementos que frisam os papéis e posições sociais, humanos e divinos, de todos os envolvidos. Suas nuances e modalidades identificam, assim, quem é quem nestes dois planos, quem manda, quem obedece, reforçando os princípios de autoridade e hierarquia que compõem a estrutura do grupo.

Essas gesticulações podem ser analisadas quando esses sujeitos “batem cabeça” no quarto de santo (ou para os mais velhos e para os Orixás); quando cumprimentam-se, fazendo um movimento em que primeiro os sujeitos beijam as costas das mãos uns dos outros e depois abraçam-se; ou no momento em que, para entrar na roda ritual, curvam-se para frente, levando a mão direita ao solo e depois beijando-a, pedindo licença (*agô*) ao sagrado e aos demais presentes. Em razão de não darmos conta de versarmos sobre todas essas formas de expressão e de reconhecimento, aqui, ressaltamos que os batuqueiros possuem diversas formas gestuais/comportamentais próprias, configurando o Batuque Gaúcho como uma religiosidade na qual a ação corporal é extremamente acionada (CORRÊA, 2016).

Para discorrermos sobre os aspectos que perpassam a corporeidade nas afro-religiões, recorreremos a Sodré (2017) quando ressalta que o sujeito é dotado de uma parte material, o “*ara*” (corpo), e de uma parte imaterial, o “*emi*” (respiração/princípio vital). A partir da concepção nagô²⁶ apresentada por ele (2017, p. 117-118), temos que “o corpo é configurado como um objeto ativo”, que é composto por “duas partes inseparáveis, que são a cabeça (*ori*) e o suporte (*aperê*)”. Ademais, o corpo também comporta “as representações do cosmo e de todos os princípios cosmológicos, portanto, as divindades”, sendo que a corporeidade se desvela como condição intrínseca ao “sensível” (SODRÉ, 2017, p. 101). Dessa maneira,

²⁶ Para Sodré (2017, p. 82-83), a solicitação do corpo não está embasada sobre um sentido “primitivo” que é deduzido dessas culturas, “a solicitação do corpo não exclui o discurso, apenas diz respeito a outra forma discursiva”. E mais, acerca do corpo/corporeidade, a “*Arkhé*” (termo que se refere a “origem”, mas não como o começo originário do mundo, e sim como a “atualidade” que é manifestada) é “sentida como irradiação de uma corporeidade ativa, da qual provém a potência (*axé*) com seus modos de comunhão e diferenciação”.

Sodré (2017, p. 129) destaca que dentre os processos litúrgicos das afro-religiões, “o ritual é o lugar próprio à plena expressão e expansão do corpo”, pois que é no conjunto dos processos rituais que “o corpo encontra sua totalidade, resolvendo a dicotomia entre singular e plural, entre sujeito e objeto ao se integrar no simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, direções de olhar, mas também de signos e inflexões microcorporais”.

Por sua vez, como mencionamos acima, Simas e Rufino (2018) afirmam que os corpos negros, transladados na diáspora africana, devem ser pensados como formas/extensões do terreiro, que, além de significarem, são possibilidades de invenção da vida desses sujeitos. O corpo, assim, emerge como suporte do saber e da memória desses povos. Melhor dizendo: “o elemento corpo, compreendido em sua integralidade e a partir dos saberes assentados nas práticas culturais negras, passa a ser indispensável no tratamento da noção de terreiro. A noção de terreiro passa a ser problematizada a partir do viés das linguagens” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 52). Na constituição do terreiro, o corpo define, conjuntamente, “as formas de interações”, assinalando os sujeitos que estão dentro e os ficam de fora do “tempo/espço”. E, mais, o corpo é um “tempo/espço” no qual o saber é praticado, haja vista que “o corpo terreiro, ao praticar seus saberes nas mais variadas formas de inventar o cotidiano, reinventa a vida e o mundo em forma de terreiro” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 53). Assim, consideramos que na conjuntura comunicacional/interacional e cultural das organizações/terreiros do Batuque Gaúcho a dança e o corpo “[...] têm papel decisivo quanto a facilitar melhor integração em nível dos binômios indivíduo-grupo, indivíduo-indivíduo, e dos indivíduos consigo mesmo. O que equivale dizer: viabilizam e reforçam, nos planos individuais e grupal, a identidade batuqueira” (CORRÊA, 2016. p. 269).

À luz dessas questões, compreendemos a "comunidade batuqueira" como “um conjunto formado pelos praticantes mais efetivos do culto, isto é, aqueles que, ou cumpriram pelo menos iniciações rituais menores, ou frequentam mais regularmente os templos”, sendo esses sujeitos “portadores do *ethos* batuqueiro: [...] que têm em comum um conjunto articulado de crenças e símbolos que lhe são próprios” (CORRÊA, 2016, p. 65). Essa comunidade se configura como “uma grande rede de relações sociais”, que é moldada a partir das “redes similares menores que cada templo estende em torno de si e nas quais os indivíduos se movem” (CORRÊA, 2016, p. 65). Ainda segundo o mesmo autor, os “chefes e filiados mais antigos e de maior prestígio conhecem-se pessoalmente e são conhecidos pelos demais, conhecimento este que não raro inclui até mesmo detalhes da vida íntima do indivíduo”; todavia, isso não quer dizer que “todos estejam ligados a todos diretamente, mas

sim, que cada pessoa liga-se a várias outras e estas, por sua vez, ligam-se a outras, resultado daí diversas ligações cruzadas, a rede” (CORRÊA, 2016, p. 66).

Complementarmente, cabe ressaltarmos que as comunidades-terreiros são “polos de irradiação de um complexo sistema simbólico”, onde os sujeitos cultuam os Orixás nagôs “como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial” (SODRÉ, 2017, p. 90). A soberania afirmada pelo autor (2017, p. 90) está vinculada à “reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito da migração forçada, da escravatura”. Essas comunidades, na concepção de Sodré, são responsáveis por visibilizar, tornando existente, aspectos que foram supostamente tidos como inexistentes, ou que foram socialmente conotados como de fraca potência existencial. Portanto, essas comunidades principiam

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).

Sodré (2017, p. 207) ressalta que esse processo de partilha simbólica parte de um “lugar-comum” que é “construído pela identidade coletiva”, e tem como finalidade “[...] cimentar afetiva e ideologicamente a unidade do grupo”. Na mesma perspectiva, Corrêa (2016, p. 67) destaca que um “conjunto de elementos e símbolos, concretos e abstratos, atuam para marcar a identidade batuqueira, como indivíduos pertencentes a determinado grupo”, sendo que, ao mesmo tempo, demarcam “as fronteiras do grupo (a comunidade do Batuque) delimitando assim um espaço social próprio aos que ela pertencem”. Assim, conforma-se identitariamente a “comunidade batuqueira”. Nessa direção, a seguir, dissertaremos sobre as noções de identidade e diferença e, especificamente, sobre a identidade do “ser batuqueiro”.

2.4 SOBRE IDENTIDADE E DIFERENÇAS: CONCEPÇÕES DO “SER BATUQUEIRO” E DA “COSMOVISÃO BATUQUEIRA”

Versando sobre a produção social da identidade e da diferença (questões de multiculturalismo), Tomaz Silva (2014, p. 74) afirma, preliminarmente, que a identidade é “simplesmente aquilo que se é [...]”, e a diferença é representada como “aquilo que o outro é [...]”. Assim, são noções autorreferenciadas que coabitam em relação de dependência, contexto de necessidade mútua de uma sobre a outra, pois são vistas como inseparáveis: a

“identidade e diferença são vistas como mutuamente determinadas” (SILVA, 2014, p. 76). Nessa direção, vale recorrermos às proposições de Stuart Hall (2014, p. 110) ao afirmar que “as identidades são construídas por meio da diferença e não fora delas”, situações nas quais as identidades são frequentemente desestabilizadas por fatores externos. Desse modo, o termo identidade é empregado como um “ponto de sutura”, que tem por intenção aproximar “os discursos e as práticas que tentam nos interpretar” (HALL, 2014, p. 111).

Para aprofundar esta reflexão, importa atentarmos para o fato de que identidade e diferença resultam de “atos de criação linguística”, isto é, “[...] são criadas por meio de atos de linguagem” (SILVA, 2014, p. 76). Dessa maneira,

A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora de *sistemas de significação* nos quais adquirem *sentido*. Não são seres da natureza, mas da *cultura* e dos *sistemas simbólicos* que a compõem. Dizer isso não significa, entretanto, dizer que elas são determinadas, de uma vez por todas, pelos *sistemas discursivos e simbólicos* que lhes dão definição. *Ocorre que a linguagem, entendida aqui de forma mais geral como sistemas de significação, é, ela própria, uma estrutura instável* (SILVA, 2014, p. 78, grifos nossos).

Então, conforme o mesmo autor, identidade e diferença são tão incertas²⁷ quanto a linguagem da qual elas dependem. Além disso, observamos que, conforme Hall (2014), em perspectiva discursiva, a identificação é um processo, uma construção que nunca estará completa e nem poderá ser harmoniosa. Logo, por oscilarem, identidade e diferença revelam-se como algo que não está dado, que não é preciso.

Ainda em relação às tensões que se estabelecem entre identidade e diferença, em perspectiva crítica, Silva (2014, p. 87) afirma que, na maioria das vezes, os processos de hibridização se dão por meio de uma mistura forçada e violenta entre povos, configurando-se como “relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos”. Isso decorre por consequência de movimentos demográficos, muitas vezes forçados, que resultam no contato entre diferentes identidades, como é o caso das diásporas, dos nômades e das viagens. Nessa direção, em perspectiva desta pesquisa sobre o Batuque Gaúcho, cabe ressaltamos os processos de escravização dos povos africanos, que ao serem forçados a contatos com diversas culturas foram submetidos a “processos de hibridização” (SILVA, 2014, p. 88), aspecto que desordenou as suas identidades originais.

²⁷ Essa instabilidade decorre, conforme Silva (2014, p. 78), de um aspecto fundante do signo que, por ser “um sinal, uma marca, um traço que está no lugar de uma outra coisa”, não consegue coincidir “com a coisa ou conceito”.

Identidade e diferença são extremamente ligadas a sistemas de representações, entendendo a representação como uma “maneira de se atribuir sentidos”: “é aqui que a representação se liga à identidade e à diferença” (SILVA, 2014, p. 91). Portanto, “afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora”, pois que a noção de identidade está intrinsecamente conectada a uma “forte separação” das características entre o “nós” e o “eles”. Entretanto, ainda conforme Silva (2014, p. 82), essas separações/distinções não são ingênuas, inócuas, senão que “[...] ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder” (SILVA, 2014, p. 82). Dessa forma, são acionadas para conformarem relações, estabelecerem valores, classificarem, legitimarem, desqualificarem e dizerem quem somos na estrutura política, econômica, jurídica e sociocultural.

Dadas essas conceituações, dissertamos sobre identidade e diferença nas organizações/terreiros de religiões afro-brasileiras, encaminhando as reflexões para as características do ser batuqueiro. No documentário “Cavalo de Santo”²⁸, recentemente lançado (2021), o professor e antropólogo José Carlos do Anjos, que pesquisa sobre terreiros de matriz africana, afirmou: “eu tendo a ver o terreiro como o maior laboratório de democracia popular da sociedade brasileira. Um espaço em que as pessoas podem ser diferentes, podem experimentar suas diferenças plenamente, podem não ser diminuídas pelo fato de serem diferentes”²⁹. Anteriormente, Anjos (2019), ao problematizar a disjunção temporal nos terreiros por meio das dimensões corporais dos pretos velhos (ancestralidade cultuada como entidades na Umbanda), já destacava sua compreensão sobre as diferenças presentes, cultuadas e sacralizadas nos terreiros ao ressaltar que um dos fatos que o faz admirar as religiões afro-brasileiras, e pesquisar sobre elas, “reside na forma como as dimensões minoritárias da sociedade brasileira são nela pensadas” (ANJOS, 2019, p. 513). No tocante às dimensões minoritárias, que são estruturantes dessas organizações/terreiros, Anjos (2019, p. 513) diz que “ver como figuras de malandros, prostitutas, indígenas, velhos escravos e divindades não brancas podem ser veneradas deveria ter algo a nos ensinar sobre como superar o racismo, a discriminação e os processos mais gerais de transformação de alteridades

²⁸ Lançado no dia 16 de abril de 2021, o documentário é baseado no livro de fotografias de Mirian Fichtner, que é fruto de pesquisa de uma década em terreiros no Rio Grande do Sul, e ilustra o universo das religiões afro-brasileiras presentes no Estado. Para além, retrata uma historiografia da presença dos negros e negras no sul do Brasil, demonstrando a diversidade da afro-religiosidade, suas diferenças e características perante as demais religiões afro-brasileiras. Para saber mais, acesse: <https://cavalodesantofilme.com.br/>. Acesso em: abril de 2021.

²⁹ A fala do autor faz parte de um conjunto de relatos de professores, pesquisadores e religiosos que constituem o documentário, e pode ser conferida a partir dos 45 minutos.

em minorias”.

Aqui, recorreremos novamente a Simas e Rufino (2018, p. 28), quando refletem sobre as interações entre sujeitos afro-religiosos e afirmam que “as múltiplas possibilidades de relações a serem desenvolvidas pressupõem a coexistência de variadas realidades e naturezas e de uma infinidade de saberes que interagem com essa diversidade”. Para os autores, as formas de territorialidades, de pertencimento (identidades) e de relações desses sujeitos é desconfigurada e marcada em razão da “violenta experiência do desterro”, onde os efeitos da diáspora africana atuam “de forma ativa na produção de possibilidades reconfigurando e provocando perturbação na mecânica cultural e histórica do pertencimento” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 53). Em suas palavras:

Nesse sentido, a perspectiva assente na noção de diáspora africana está vinculada à ideia de um trânsito catastrófico em que as identidades só podem ser lidas como processos históricos e políticos levados à contingência, à indeterminação e ao conflito. [...] A complexidade das reinvenções, a partir dos inúmeros cruzamentos de experiências, nos indicam que as múltiplas formas de reivindicação das identidades negras dão os tons das negociações, alianças e jogos estabelecidos. A identidade, assim como o terreiro, não pode estar compreendida nos limites de determinada reivindicação identitária que a torne absoluta em termos étnicos (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 54).

Por sua vez, Sodré (2017, p. 19, grifos do autor) observa que esse contexto de diversidade dos sujeitos “implica um *conhecimento* da diferença, que supõe sua pluralidade numérica e espacial, assim como a atribuição de uma identidade a ser sensivelmente *reconhecida*”. É por meio das interações dos diversos sujeitos nas religiões afro-brasileiras, contexto em que as diferenças atuantes são reconhecidas pelos sujeitos em relação (significados/significações compartilhados), que a identidade coletiva se realiza. Aqui, antes de avançarmos, vale destacar que, conforme Eric Landowski (2002), para que o mundo tenha sentido enquanto tal e adquira significação é necessário que se revele como um conjunto articulado como um “sistema de relações” que se diferem, isto é, o dia assume significação porque não é noite (o que significa outra coisa) – outros exemplos para explicitar esses contrastes são os pares vida/morte, cultura/natureza e aqui/acolá. Assim, embora esses fenômenos sejam diferentes entre si, mudando de caso para caso, o principal aspecto dessa relação, que gera significado entre eles, é “o reconhecimento de uma diferença”, de modo que “a emergência do sentimento de ‘identidade’ parece passar necessariamente pela intermediação de uma ‘alteridade’ a ser construída” (LANDOWSKI, 2002, p. 3-4). Partindo disso, voltamos a Sodré (2017, p. 114), quando propõe que “na dinâmica nagô, a identidade (o caráter, o temperamento, a personalidade) não é codificadamente substancial, mas

compassível ou coerente com uma continuidade lembrada - por mensagens, apelos, respostas - e reinterpretada”.

A partir desses fundamentos, podemos afirmar que na comunidade do Batuque Gaúcho, a diversidade dos sujeitos batuqueiros é alicerce que estrutura essa tradição de matriz africana. Trata-se assim de uma vertente cultural e religiosa onde há protagonização de mulheres e homens (as mães-de-santo assumem proporção de 2 por 1 em relação aos dirigentes masculinos), de negros e não-negros, de batuqueiros e não-batuqueiros, de homossexuais, lésbicas e de transexuais nos mais elevados cargos religiosos, contexto em que a diversidade da sexualidade desses sujeitos está, também, entrelaçada às características dos Orixás que regem seus *oris* - cabeças (CORRÊA, 2016). Especialmente sobre os batuqueiros homossexuais, que são maioria no campo afro-religioso, Corrêa (2016, p. 236) afirma que na medida em que o Orixá é quem define as características dos filhos (inclusive as físicas/sexuais/identitárias), os sujeitos batuqueiros não podem ser culpados pelos seus comportamentos (mesmo os desviantes), pois “a ele [...] é reconhecido um espaço em que é válido ser homossexual”. O Orixá de uma pessoa é identificado, fundamentalmente, a partir do jogo de búzios - canal de comunicação entre os vivos e os deuses (CORRÊA, 2016), mas pode ser desvelado/interpretado, em primeiro momento, por uma análise das características mais evidentes da personalidade dos sujeitos. Ainda conforme Corrêa (2016, p. 236), “temos aqui outro dado explicativo para a grande quantidade de bichas filhos de santos femininos, especialmente da Oiá e da Oxum, cuja feminilidade é mais marcada”. Por essa razão, um sujeito com trejeitos afeminados pode ser identificado como filho dessas Orixás, haja vista que “são raríssimos os de Oxum ou de Iansã que não são” (CORRÊA, 2016, p. 237). Como indicamos nas características que propomos no subcapítulo 2.2, o Batuque Gaúcho se mostra, mais uma vez, como uma religião de resistência no Rio Grande do Sul bairrista e machista, acolhendo sujeitos LGBTs e reservando a eles um espaço sagrado, uma vez que compreende que as suas sexualidades e identidades de gênero possuem influência dos Orixás, divindades que são sexualizadas e que possuem relações entre si (as histórias e lendas narram que os Orixás casam-se, separam-se e possuem, entre si, relações de afetos e conflitos em virtude disso).

Outro importante registro de presença das diferenças é o fato de que “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). Conforme Oro (1988), a presença de brancos como dirigentes de organizações/terreiros

data de várias décadas, sendo estes sujeitos, em grande maioria, descendentes diretos de colonos alemães e italianos. No conjunto dessas evidências de protagonismo de negros e não-negros, Corrêa (2016) põe luz ao diálogo quando elucida que se para os negros e negras a afinidade com o Batuque Gaúcho é também genética, para os sujeitos brancos ela é demandada pela cultura.

Partindo disso, salientamos que o termo “batuqueiro/a” é uma denominação pela qual os sujeitos filiados ao Batuque Gaúcho se autodefinem e são definidos (apropriando-se do termo pejorativo e reinventando seu significado), sendo “empregado apenas entre íntimos ou no espaço intramuros dos templos”, pois que quando é aplicado “fora destas circunstâncias tem *conotação pejorativa* graças ao *estigma de temíveis feiticeiros* creditado a eles pelos brancos” (CORRÊA, 2016, p. 64-65, grifos nossos). Por essas razões, “o batuqueiro procura geralmente ocultar sua condição de praticante do culto, mas quando se identifica como tal prefere dizer-se de nação (ou da linha) africana, porque entre outros motivos, o estigma contamina o próprio termo batuqueiro” (CORRÊA, 2016, p. 65). Em frente, o autor diz que

[...] o batuqueiro ideal será aquele que se empenhar o quanto possível em seguir a religião, ou seja: assumir ao máximo a identidade batuqueira, uma visão coerente com o direcionamento implícito constantemente proposto pelo culto (CORRÊA, 2016, p. 96).

Dessa forma, apontamos que “ser batuqueiro” é “vivenciar não apenas uma religião, mas um modo totalizante de vida” (CORRÊA, 2016, p. 218). Por fim, resgatando as diferenças existentes na amálgama de nações/lados que constituem o Batuque Gaúcho, entendemos como relevante para conceituação de identidade do “ser batuqueiro” saber que esses sujeitos “embora se reconheçam como portadores de uma identidade batuqueira comum, procuram conservar suas especificidades grupais de raiz, a diversidade na unidade” (CORRÊA, 2016, p. 178). Por todos os aspectos que foram destacados em relação à constituição da identidade batuqueira, reafirmamos que abordamos a religiosidade do Batuque Gaúcho, assim como suas organizações/terreiros, como “um espaço de resistência - e neste sentido, político - através do qual expressiva parcela da população negra local de descendentes de africanos constrói e conversa uma identidade própria, diversa da sociedade dominante” (CORRÊA, 2016, p. 68). Por fim, enfatizamos que são batuqueiros os sujeitos que estão “tecidos” na comunidade batuqueira, que se entendem e são entendidos como tais, e que portam uma “cosmovisão batuqueira” (ótica peculiar para ver/interpretar as coisas do mundo) que é compartilhada nessa cultura.

Nessa cosmovisão, segundo o autor (2016, p. 254), “bem e mal não são opostos, mas

coexistem harmoniosamente dentre do mesmo todo: nem tudo é totalmente bom nem totalmente mau”, pois o batuqueiro, diferente de outros sujeitos religiosos, não norteia seus comportamentos a partir dessa dualidade. Além disso, Corrêa (2016, p. 249) afirma que a identidade batuqueira e o ethos desses sujeitos são ensinados/apreendidos desde a primeira infância, pois, além de certos ritos reservarem importância particular para as crianças (representações do Orixá criança gêmeo Xangô Ibeje) acionando suas participações nas festas, é comum as crianças nos terreiros brincarem em dia de festa, e serem estimuladas a isso, de “brinquedo de Batuque”. Nessas interações, ao brincarem, as crianças começam a constituir a identidade batuqueira, uma vez que imitam “sob as vistas dos adultos, todas as ocorrências da festa: possessões, o rito da ‘chegada’ do Orixá, despachos, danças etc. Em última análise, através do brinquedo dramático treinavam para se tornarem batuqueiros” e, ainda, “é comum filhos de famílias de batuqueiros virem a assumir, mais tarde, pelo menos algumas das atividades rituais ou contrair obrigações religiosas diversas” (CORRÊA, 2012, p. 249). Compreendemos, por essas razões, que é desde a infância, com suas brincadeiras, que as crianças batuqueiras e não-batuqueiras (frequentadoras de terreiros) conhecem sobre os mistérios do Batuque, inclusive sobre o que compete aos segredos da manifestação do sagrado, ao ponto que essas interações, repletas de significações da cosmovisão batuqueira, são, a um só tempo, processos pedagógicos e comunicacionais.

Para avançarmos, considerando nossos objetivos, a seguir dissertamos sobre a noção de rito e, em particular, sobre o rito de “axé de fala”.

2.5 RITOS: O RITO DE “AXÉ DE FALA” COMO PROCESSO COMUNICACIONAL BATUQUEIRO

Para que seja possível refletirmos teoricamente sobre o rito de “axé de fala”, consideramos basilar apresentarmos a compreensão de rito que nos orienta. Para isso, acionamos o que os autores Claude Rivière (1996) e Pierre Bourdieu (2008) compreendem sobre rito de passagem e rito de instituição, direcionando nosso olhar para as perspectivas comunicacionais que por eles são apresentadas. Nesse caminho, recorreremos inicialmente a Rivière (1996), autor que diz que os ritos são, dentre outras coisas, processos comunicacionais formulados a partir de séries de comportamentos repetitivos e simbólicos. Compreendendo que a vida cotidiana é atravessada por inúmeros ritos profanos (sejam eles microrrituais que acontecem na infância, ou ritos que afloram na vida escolar/acadêmica, no âmbito profissional, na religião, no esporte, nos atos alimentares etc.), afirma que

Os ritos devem ser sempre considerados como conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizada, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica do elo causa-efeito (RIVIÈRE, 1996, p. 30).

Dentre os vários tipos de ritos, um que nos interessa de modo particular, considerando nosso objeto empírico, é o rito de passagem. Compreendemos, pelo que é dito pelo autor, que as passagens que os sujeitos fazem de um tempo/espço para outro tempo/espço são conformadas, profundamente, por rituais, dentre os quais o “rito de passagem”, que só adquire “sentido se modifica um estatuto e se a passagem é irreversível [...]” (RIVIÈRE, 1996, p. 131). Ao afirmar que é certo que nesses rituais “há etapas de separação em relação ao mundo e ao estatuto anterior”, o autor esclarece que há uma fase de meio, intermediária, na qual “os atores ficam fora de qualquer grupo, são colocados à parte, perdem suas especificidades - seu nome, seu passado - e ainda não estão integrados a um outro grupo. Em seguida, faz-se a integração com a imposição de um nome” (RIVIÈRE, 1996, p. 135). Para melhor compreensão, evidenciamos o que o autor diz sobre as três fases do rito de passagem, sendo elas: a) “separação e ruptura em relação ao mundo profano”; b) “marginalização em um espaço sagrado e formação para uma nova maneira de ser”; e c) “ressurreição simbólica e agregação solene na comunidade, com um estatuto superior” (RIVIÈRE, 1996, p. 42). Assim, o sujeito ritualizado passa por um processo de “morte simbólica” que marca uma separação com seu passado, recolocando-o de outra maneira perante os demais sujeitos, principalmente porque o rito não se faz eficaz somente pelo que expressa, “mas porque ele próprio opera uma mudança de forma real e não simbólica” (RIVIÈRE, 1996, p. 43). De maneira particular, os ritos de passagem devem ser analisados como formas de negociações para imposição de um novo estatuto do sujeito, que irá ser instituído por meio de uma identificação específica (RIVIÈRE, 1996).

Apesar de se revelarem por meio de diversos modelos, o autor sistematiza alguns princípios que são constantes e comumente aplicáveis aos ritos, sendo eles: a) *teatralização*, situação na qual são postas em cena relações que vão atribuindo a cada sujeito o seu papel na sociedade, por meio de um consenso coletivo no qual combinam-se crença e simulação; b) *simbolização*, momento no qual uma referida comunidade expressa atributos a partir de uma variedade de símbolos que lhe são próprios e comuns aos seus públicos; c) *auto-referencialidade*, conjuntura na qual se evidencia que o rito é um fato específico, que só pode

ter a si próprio como referente e que não pode ser aplicado fora do seu campo simbólico, pois não seria compreensível já que é uma inscrição de identidade cultural singular; d) *reiteração identitária*³⁰, pois que delimita e define a identidade dos sujeitos submetidos ao rito, condicionando-os a sua própria reprodução ritual; e) *descontinuidade*, principalmente porque o rito também tem aspecto de formação, que difere de uma “simples transição”, já que gera uma radical mudança pessoal e cultural no sujeito; e f) *complementaridade*, pois que certos ritos acionam também outras formas de interação que podem afetar os sujeitos ritualizados e não ritualizados, como o toque de tambores, flautas e instrumentos sagrados (RIVIÈRE, 1996). A partir desses princípios comuns aos ritos de passagem, compreendemos, com base em Rivière (1996, p. 155), que todo rito gera uma “inversão para restabelecer, em seguida, uma ordem, mas também transvasamento, por sua vez, de desordens [...]”.

As comunidades, por meio de suas ritualidades, procuram formular uma identidade própria, com símbolos e normas particulares, construindo assim o que o autor denomina de “imagem tribal”, que reafirma valores comuns e contrasta essa comunidade/tribo das demais. Com base no autor, afirmamos: “em suma, a natureza do rito é utilizar códigos de comunicação para exprimir uma emoção, influenciar o público e produzir uma *catarse* que é o efeito simbólico procurado por aqueles que, inconscientemente, hipervalorizam a socialidade [...]” (RIVIÈRE, 1996, p. 165-166, grifos do autor). Dado nosso tema de pesquisa sobre ritualidades da afro-religiosidade do Batuque Gaúcho, trazemos para discussão uma afirmação de Rivière (1996, p. 281) sobre os ritos nas religiões: “certos procedimentos são praticamente sacralizados e exigem observância, devotamente, atitude de submissão e respeito que constituem a base da religiosidade [...]”. Para o autor, nas religiões há presença de ritos religiosos, litúrgicos, como de ritos profanos, da vida cotidiana, que operam por conservar resíduos religiosos e para sacralizar certas manifestações, como as danças, as comidas, a linguagem, os códigos simbólicos, as gesticulações/expressões etc.

As concepções do autor demonstram que os ritos dependem de uma série de protocolos, pré-determinados, que devem ser comuns e reconhecidos por uma determinada comunidade/tribo/religião (RIVIÈRE, 1996). Os protocolos, enquanto princípios constituintes, demonstram que o rito se desvela como “sistema cultural” que é formado por

³⁰ No tocando a esse princípio, o autor discorre que “a fabricação de uma identidade social, enquanto finalidade da iniciação, só é possível por meio de uma relação antagonista ao mundo exterior, o que é acentuado ao criar um mundo próprio de substâncias, símbolos, saberes, atos e palavras que subvertem a função referencial da linguagem, mas especificam uma identidade e a reinteram” (RIVIÈRE, 1996, p. 139).

meio de uma “comunicação simbólica”, portando dispositivos de ordem, de convencionalismo, de rigidez, de fusão, de repetição, sendo que esses protocolos traduzidos nos comportamentos dos sujeitos (RIVIÈRE, 1996).

Partindo para as conceituações de Bourdieu (2008), antes de abordarmos suas percepções sobre rito de instituição, entendemos ser relevante dissertarmos sobre aspectos da “linguagem autorizada”, das condições sociais e da validade do discurso ritual, que estão entrelaçadas às questões das estruturas de poder propostas pelo autor. Nessa direção, o pesquisador diz que na análise da “linguagem autorizada”, necessitamos compreender que o poder das palavras não está apenas nas palavras e nem nas formas como elas são ditas, pois isso significa esquecer que a autoridade das palavras, que configura a linguagem, vem de fora (BOURDIEU, 2008). Logo, na melhor das possibilidades, podemos pensar que a linguagem representa tal autoridade, expressando o poder e simbolizando-o. O uso dessa linguagem, para efetivar a representação do poder de um sujeito perante outros, “depende da posição social do locutor que [...] comanda o acesso que se lhe abre à língua da instituição, à palavra oficial, ortodoxa, legítima” (BOURDIEU, 2008, p. 87). O sujeito que fará gozo dessa linguagem deve ser um *porta-voz autorizado*, sendo ele o detentor do “cetro (*skeptron*)”, necessariamente porque “sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador” (BOURDIEU, 2008, p. 89, grifos nossos). Portanto, segundo Bourdieu (2018, 0. 101): “o porta-voz autorizado é aquele ao qual cumpre, ou cabe, falar em nome da coletividade; é ao mesmo tempo seu privilégio e seu dever, sua função própria, em suma, sua essência”.

Afirmando que o “enunciado performativo” acaba fracassando quando é pronunciado por um sujeito que não é detentor do poder para falar o que falou, o autor discorre que as condições sociais do “enunciado performativo” (denominada, também, como “magia social” - atos de autoridades que são autorizados) estão condicionadas “à confluência de um conjunto sistemático de condições interdependentes que compõem os rituais sociais” (BOURDIEU, 2008, p. 89). À vista disso, compreendemos que todos os esforços que tentam subordinar a efetividade do “enunciado performativo” isoladamente a questão do poder das palavras estão fadados ao fracasso, pois que, conforme Bourdieu (2008, p. 89), “não logram estabelecer relação entre as propriedades do discurso, as propriedades daquele que o pronuncia e as propriedades da instituição que o autoriza a pronunciá-lo”.

Ao abordar a especificidade da autoridade no discurso, o autor (2008) esclarece que ela não reside apenas no fato do discurso ser compreendido, até porque muitas vezes ele pode

não ser compreendido e mesmo assim não perderá seu poder. A especificidade do discurso reside no fato dele ser reconhecido enquanto tal, pois que é a partir disso que ele assume possibilidade para exercer seu poder (BOURDIEU, 2008). Entretanto, para que tal reconhecimento aconteça é necessário cumprir uma série de determinações, tais como: o discurso deve ser pronunciado pela pessoa que goza de autoridade para fazê-lo, sendo ela conhecida/reconhecida por essa habilidade e estando apta a produzir esse tipo de discurso específico; e, o discurso deve ser pronunciado em uma situação legítima, perante um público legítimo e tem que ser versado em formas fonéticas legítimas (BOURDIEU, 2008). No contexto de legitimidade do discurso, é fundamental o cumprimento rigoroso das “condições litúrgicas”, que são um “conjunto das prescrições que regem a *forma* da manifestação pública de autoridade, a etiqueta das cerimônias, o código dos gestos e o ordenamento oficial dos ritos [...]” (BOURDIEU, 2008, p. 91). Essas condições, conforme Bourdieu (2018, p. 91), se relevam como elemento mais visível de todo um sistema de condições, onde as condições mais insubstituíveis “são as que produzem a disposição ao reconhecimento como crença [...], vale dizer, a delegação de autoridade que confere sua autoridade ao discurso autorizado”. Compreendemos, dessa maneira, que focalizar apenas as condições visíveis e formais de um ritual pode obscurecer a atenção necessária para abordar as diversas “condições rituais” que devem ser preenchidas para o pleno funcionamento do rito. Assim, o rito somente se tornará “válido e eficaz” se nele também for incluído (planejado, estruturado) as condições que orientam o reconhecimento dessa forma ritual (BOURDIEU, 2008). Consoante o autor (2008, p. 93),

Para que o ritual funcione e opere, primeiro é preciso que ele se apresente e seja percebido como legítimo, pois o simbolismo estereotipado contribui exatamente para evidenciar que o agente age na qualidade de depositário provido de um mandato e não em seu próprio nome ou de sua própria autoridade. [...] O simbolismo ritual não age por si só, mas apenas na medida em que representa a delegação.

Pelo exposto, entendemos que o compromisso rigoroso do “código da liturgia”, significações que regem os gestos e palavras, ao mesmo tempo que constitui a manifestação e o discurso, também reafirma o contrato de delegação. Além de que, segundo o autor (2008), a quebra de quaisquer atributos simbólicos resulta na quebra do contrato de delegação do porta-voz. A desestabilização dos atributos simbólicos e do contrato de delegação não ocasiona apenas uma “crise da liturgia”, mas também uma “crise do sacerdócio”, resultando, por todo esse conjunto, em uma crise generalizada sobre a própria crença (BOURDIEU, 2008). Em suma, compreendemos que a “magia performativa” só se efetiva plenamente quando o porta-voz age como um “*médium*” entre os sujeitos que compõe seu grupo e ele mesmo, pois,

fundamentalmente, “a eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito, [...] sujeitando-se a tal eficácia, como se estivesse contribuindo para fundá-la por conta do reconhecimento que lhe concede” (BOURDIEU, 2008, p. 95).

Expostos, brevemente, alguns aspectos da linguagem autorizada e sua eficácia ritual, apontaremos o que Bourdieu (2008) afirma sobre “rito de instituição”. Inicialmente, o autor sinaliza que um dos efeitos primordiais do rito é do “separar” os sujeitos que já passaram pelo rito dos que ainda não passaram, instituindo assim uma “diferença” entre os que foram afetados e os sujeitos que não foram – e também dos que nunca serão. Por essa razão, complexificando a ideia de rito de passagem, ele considera mais prudente conceituá-lo como “rito de instituição”. Para Bourdieu (2008, p. 98, grifos do autor), versar sobre rito de instituição é “indicar que qualquer rito tende a consagrar ou legitimar, isto é, fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural *um limite arbitrário*, ou melhor, a operar solenemente [...] uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social”. Contudo, ao demarcar solenemente a passagem de uma linha que configura uma divisão, o rito faz com que a atenção recaia sobre a passagem de um lado para o outro, de uma coisa para outra, quando o mais relevante nesse contexto é a “linha”, e não somente a “passagem” (BOURDIEU, 2008). A diferença que a linha instaura entre os sujeitos que passaram e os que não passaram pelo rito é o aspecto mais importante do ritual, pois o “principal efeito do rito é o que passa quase sempre completamente desapercibido: [...] o rito consagra a diferença, ele a institui” (BOURDIEU, 2008, p. 98). Assim, compreendemos que o rito de instituição consagra a diferença contrastando oposições de uma maneira muito sutil, o que se mostra como um modo eficiente de naturalizar essas diferenças (BOURDIEU, 2008). O rito, portanto, declara, consagra, institui e constitui uma diferenciação legítima, implementando-a e impondo-a como conhecida e reconhecida pelo porta-voz e pelos demais sujeitos.

Porém, ao instituir essa diferenciação, ao identificar os que passaram pela linha dos que não passaram (como também sinalizar os que nunca passarão), o rito impõe limites, declara fronteiras, a fim de que o sujeito se comporte conforme as características de sua essência e não de outra maneira (BOURDIEU, 2008). À vista disso, o autor (2008, p. 101) afirma que o rito de instituição, ato de instituir, é um “ato de comunicação”, que “notifica a alguém sua identidade, quer no sentido de que ele a exprime e a impõe perante todos, [...] quer notificando-lhe assim com autoridade o que esse alguém é o que deve ser”. Nesse

contexto, a crença de todos os sujeitos envolvidos no ritual, que deve ser preexistente ao seu acontecimento, é condição básica de sua efetividade, pois que o principal sentido produzido pelos atos de instituição “reside sem dúvidas no fato de que eles conseguem fazer crer aos indivíduos consagrados que eles possuem uma justificação para existir, ou melhor, que a sua existência serve para alguma coisa” (BOURDIEU, 2008, p. 106).

Além dessas ideias, para melhor compreensão do que propõe o autor sobre os ritos como instituidores de diferenciações, importa destacarmos, de modo breve, a noção de “*habitus*”. Segundo Bourdieu (1996, p. 21), as diferenciações identitárias produzem as “posições sociais”, posições essas que se traduzem em espaços “[...] de tomada de posição pela intermediação do espaço de disposições (ou do *habitus*)”. Sabemos também que o conceito de *habitus* é retomado, e problematizado, em diferentes obras do autor; por isso, esclarecemos que em certos trechos da sua bibliografia o entendimento de *habitus* vai estar vinculado ao que Bourdieu (1989) compreende como “estado incorporado”, como também vai ser acionado entrelaçado ao entendimento do autor (1996) sobre “disposições”. Nessa perspectiva, “cada classe de posições corresponde a uma classe de *habitus* [...]”, que são produzidos e instituídos por meio dos “condicionamentos sociais associados à condição correspondente e, pela intermediação desses *habitus* e de suas capacidades geradoras” (BOURDIEU, 1996, p. 21). Assim, o *habitus* é, ao mesmo tempo, produto e produtor (pois que é estruturado e estruturante) “de uma aquisição histórica que permite a apropriação do adquirido histórico” (BOURDIEU, 1989, p. 83). O *habitus* é, dessa forma, um comportamento incorporado individualmente pelo sujeito, que é instituído socialmente, fazendo reconhecer essa identidade/diferenciação, até porque:

A relação com o mundo social não é a relação de casualidade mecânica que frequentemente se estabelece entre o ‘meio’ e a consciência, mas sim uma espécie de cumplicidade ontológica; quando a história que frequenta o *habitus* e o *habitat*, as atitudes e a posição, o rei e a corte, o patrão e a sua empresa, o bispo e a sua diocese, é a mesma, então é a história que comunica de certo modo com ela própria [...], na qual o corpo apropriado pela história se apropria, de maneira absoluta e imediata, das coisas habitadas por essa história (BOURDIEU, 1989, p. 83).

Notamos assim, nas concepções do autor, que a noção de *habitus* busca dar conta de um estado incorporado que vincula as práticas e as aquisições históricas dos sujeitos, podendo partir esse comportamento de um indivíduo singular ou de uma classe de sujeitos (BOURDIEU, 1996). Além disso, o *habitus* “é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital [...]” que tem por função evidenciar “a disposição incorporada” (BOURDIEU, 1989, p. 61). Sendo então compreendido como conjunto de comportamentos

individuais/sociais, de bens e práticas, os *habitus* se mostram ser, “assim como as posições das quais são produtos [...], diferenciados, mas também diferenciadores” (BOURDIEU, 1996, p. 22). Mais especificamente, nas palavras do autor:

Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e sobretudo a maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes [...]. Mas o essencial é que, ao serem percebidas por meio dessas categorias sociais de percepção, desses princípios de visão e de divisão, as diferenças nas práticas, nos bens possuídos, nas opiniões expressas tornam-se diferenças simbólicas e constituem uma verdadeira *linguagem* (BOURDIEU, 1996, p. 22, grifos do autor).

Assim, ao ser instituído enquanto diferenciação por meio dos condicionamentos sociais que modelam os comportamentos e práticas dos sujeitos (a história adquirida), o *habitus* se revela enquanto “essa espécie de senso prático do que se deve fazer em dada situação” (BOURDIEU, 1996, p. 42).

De modo complementar e na intenção de melhor entendermos as proposições de Bourdieu, acionamos pesquisadores/as que se propõem a problematizar o conceito de *habitus*. Em primeiro momento, recorreremos a Maria Setton (2002, p. 60-61), que afirma que, contemporaneamente, a “construção dos *habitus* individuais passa a ser mediada pela coexistência de distintas instâncias produtoras de valores culturais e referências identitárias”, uma vez que a noção “auxilia a pensar as características de uma identidade social [...], um sistema de orientação ora consciente ora inconsciente”. Partindo disso, Setton (2002) afirma que a conceituação de *habitus* principia pela necessidade de compreender as relações que se estabelecem entre o comportamento dos sujeitos e as estruturas/condicionamentos sociais. Portanto, o conceito de *habitus* “auxilia a apreender uma certa homogeneidade nas disposições, nos gostos e preferências de grupos e/ou indivíduos produtos de uma mesma trajetória social” (SETTON, 2002, p. 64).

Por sua vez, Carla Dendasck e Gileade Lopes (2016, p. 07) afirmam que “para o autor francês o *habitus* está ligado a uma classe ou posição social ocupada pelo indivíduo, no entanto, a classe social para ele é um conceito mais abrangente que a perspectiva tradicional”, pois, para Bourdieu, a classe social não é apenas resultantes de fatores econômicos, mas também parte do “capital social” e do “capital cultural”. Logo, ao formular um “caráter individual”, “mas ao mesmo tempo social, os indivíduos que são dotados do mesmo tipo de *habitus* tendem a agir a partir das expectativas criadas diante deles” (DENDASCK; LOPES, 2016, p. 08).

Estevan Garcia (2020, p. 58) atenta para o fato de que o conceito de *habitus*, para Bourdieu (1996), “permite superar a dualidade ação *versus* estrutura, que vinha sendo uma das questões centrais das ciências sociais, tratando-o como uma combinação de estruturas incorporadas com a agência do ser”. Mais diretamente, no entendimento de Garcia (2020, p. 58), “o *habitus* trata de um sistema de disposições duráveis e transponíveis que integram todas as experiências anteriores – conhecimento adquirido nos mais diversos espaços e momentos de socialização”. Para o autor, o cabedal de vivências (conhecimentos e comportamentos) torna-se “matrizes de percepção” (apreciação e ação), que modela a constituição e a “forma de fazer” do indivíduo (GARCIA, 2020). “Logo, socializações parecidas resultariam em *habitus* parecidos” (GARCIA, 2020, p. 69). Em perspectiva semelhante, aqui, retomamos as proposições de Setton (2002, p. 63), quando enfatiza que “pensar a relação entre indivíduo e sociedade com base na categoria *habitus* implica afirmar que o individual, o pessoal e o subjetivo são simultaneamente sociais e coletivamente orquestrados”, pois que o “*habitus* é uma subjetividade socializada”. Por meio desse entendimento, sublinhamos, consoante a autora (2002, p. 65), que o conceito de *habitus* “não expressa uma ordem social funcionando pela lógica pura da reprodução e conservação; ao contrário, a ordem social constitui-se através de estratégias e de práticas nas quais e pelas quais os agentes reagem, adaptam-se e contribuem no fazer da história”.

Partindo dessas concepções, compreendendo principalmente, com base em Rivière (1996) e em Bourdieu (2008), que os ritos são processos comunicacionais que ocasionam uma mudança real e, conjuntamente, instituem diferenças/distinções que são reconhecidas pelos sujeitos (*habitus*), dissertamos, por fim, sobre o rito de “axé de fala”, central para este estudo. Em direção aos aspectos sobre o rito de “axé de fala”, esclarecemos que este ritual institui o direito do Orixá, em posseção, falar, a partir de uma validação/comprovação da sua veracidade, que é, obrigatoriamente, testemunhada/confirmada por pais e mães de santo de outras casas de religião. Esse rito é compreendido, segundo Corrêa (2016), como uma das mais importantes cerimônias religiosas do Batuque Gaúcho, pois, além de abrir um canal de comunicação direta entre os batuqueiros e Orixás, atesta a competência do dirigente religioso e da própria organização, na medida em que comprova que aquele terreiro conta com a presença de Orixás verdadeiros e comprovados ritualmente.

Em um estudo anterior, o mesmo autor (1991) esclarece certas particularidades do “axé de fala”, denominando essa cerimônia, na época, como “festa de dar o nome”. Essa denominação parece surgir porque é essa a festividade específica na qual os Orixás,

previamente determinados pela observação do pai ou mãe de santo, passam pelo rito de “axé de fala”. Nessa ocasião, segundo Corrêa (1991, p. 09, grifos nossos),

[...] é esperado que os Orixás dos iniciados baixem, sendo levados a um quarto onde são submetidos a provas para que a veracidade de sua possessão seja constatada. Tais provas são feitas em caráter secreto e o *sacerdote precisa convidar outros sacerdotes da comunidade para testemunhar tal veracidade*. Só eles e um ou mais possuídos por Orixás confirmados e antigos podem participar da cerimônia. Tais provas podem variar de templo para templo, sendo as mais comuns o Orixá em teste ter de comer 6 ou 12 mechas de algodão incandescentes embebidas em azeite de dendê sem se queimar ou beber um copo de vinagre com pimenta - um forte vomitório - sem que vomite. [...] Ao voltar para o salão, o Orixá deve dizer o seu nome publicamente, sendo está a primeira vez em que fala. Antes dela é mudo e só se comunica por gestos. Depois dela, passa a conversar com os humanos. Por esta razão é que é a cerimônia dos testes e também chamada de doação do “axé de fala”.

Por sua vez, Paulo Silva (2017) denomina esse rito de duas formas: “liberação do Orixá” e “liberação de fala”. O autor, que é líder religioso, enfatiza que o Orixá, para passar por essa ritualização, necessita ter sua postura amplamente observada pelo pai ou mãe de santo, que leva em consideração “a forma como ele conduz seu filho tanto no universo religioso quanto na vida particular”, como também “o modo como esse Orixá, ao manter seu filho sob possessão, age e reage a tudo que acontece dentro do culto religioso” (SILVA, 2017, p. 50). Após a observação do comportamento do Orixá e da constatação positiva, o dirigente da organização/terreiro realiza esse ritual que, por meio uma série de provações, atesta o Orixá como verdadeiro. Contudo, o autor (2017, p. 50) esclarece que esse “ritual é realizado única e exclusivamente em prol do Orixá, pois foi ele quem conquistou o direito e privilégio enquanto em transe no seu filho” (momento que o Orixá se manifesta em possessão), sendo esse um ritual principalmente de confiança entre o mundo dos homens e dos deuses. Evidenciamos, a partir dessas diferentes denominações, que não há um consenso, entre autores e nem entre os batuqueiros (de diferentes nações), na nomenclatura desse ritual/cerimônia, esclarecemos que optamos por utilizar a grafia rito de “axé de fala”.

Conforme relato da dirigente Mãe Ester de Iemanjá para Corrêa (2016), a observação sobre o comportamento do Orixá pode levar até 15 anos, desde a primeira vez que o Orixá se manifesta, fator que evidencia que esse rito não acontece em todas as festividades anuais das organizações/terreiros religiosos. Sobre a realização do rito, o autor (2016, p. 215) afirma que este axé “é dado apenas uma vez na existência de cada Orixá, e é realizado na festa-do-peixe, no ciclo ritual”. A festa-do-peixe³¹ é a segunda festa ritual, que acontece no segundo sábado, e

³¹ Em certas nações/lados, quando há sacralização de caprinos, suínos e bovídeos, é necessário que se toque duas festas. Assim, geralmente, na quinta-feira da primeira semana sacralizam-se alguns animais, sendo esse o

só é realizada quando há sacralização de animais de grande porte. Segundo relato do Pai Miguel do Xangô para Corrêa (2016, p. 215), nessa ocasião “tem de ter ‘carneiro no chão’ (sacrificado para o Xangô), pois ele é o dono da fala”. Esses aspectos evidenciam que, previamente a realização do rito, há uma série de fundamentos que devem ser cumpridos para que haja validação do “axé de fala”.

O momento velado do ritual, que acontece em um cômodo separado da festa (geralmente em um quarto que é trancado a chave), é presenciado apenas por dirigentes que tenham vários anos de feitura de suas obrigações, e por alguns Orixás que já possuem a fala instituída. Por mais que se saiba, como o que foi dito pelo autor, ou que se suponha, que nesse momento ocorrem provações que fazem o Orixá em teste ingerir certas coisas que são tidas como “sobre-humanas”, não existem documentações visuais sobre o que realmente acontece nesse momento, pois isso é compreendido como algo que fere os princípios de segredo do rito e do próprio culto. Para compreensão disso, é necessário esclarecermos que o sujeito que é “cavalo de santo”, denominação, como já pontuamos, da comunidade batuqueira para quem é dotado de mediunidade suficiente a ponto que o Orixá se manifeste, nunca tem consciência que isso acontece, sendo esse um dos maiores segredos do Batuque Gaúcho. Por mais que o Orixá de determinados cavalos de santos se manifestam há mais de 20 ou 30 anos, essas pessoas nunca têm consciência que isso acontece. Especificamente, nunca é comunicado aos sujeitos batuqueiros que o Orixá responsável pelo seu *ori* (cabeça) chega ao mundo por meio do seu corpo. Além disso, é relevante sabermos que nem todos os sujeitos batuqueiros são dotados de mediunidade para receber seu Orixá; alguns batuqueiros cumprem toda uma vida religiosa, são dirigentes de organizações/terreiros, e seu Orixá nunca se manifesta. Em relação a isso, Corrêa (2016, p. 219) expõe algumas estimativas sobre o índice de sujeitos que passam pela experiência da possessão: “em média, do total de pessoa presentes em uma festa pública, (digamos 300 pessoas, o que é comum nos tempos de médio porte) cerca de 10% (30)

momento em que determinados filiados vão para o chão (cumprem obrigações para seus Orixás). A expressão “ir para o chão” tem a ver com o fato que, quando os filiados estão de obrigação, situação na qual seus *oris* (cabeças) e seus *aras* (corpos) são sacralizadas com o *axorô* (sangue) dos animais, eles não podem se sentar em cadeiras ou bancos, nem dormem em camas, podendo sentar-se apenas no chão e dormir sobre colchões ou esteiras de palha. Após a imolação dos animais, são preparadas as comidas litúrgicas para a primeira festa, que é realizada no sábado consecutivo. No decorrer da próxima semana, sacralizam-se outros animais, como o carneiro para Xangô, e peixes específicos (geralmente peixe pintado), que serão cozidos e distribuídos na segunda festa, que é realizada no próximo sábado. É na segunda festa, conhecida como batuque de “levantação”, que é realizado o rito de “axé de fala”, ocasião em que se deve vestir branco para Oxalá. Contudo, há nações/lados que cumprem essa ritualização de forma diferente, não sendo necessário cumprir todos esses protocolos para dar fala aos Orixás.

manifestam, pelo ato, a condição de possuídos”.

A manifestação do Orixá, de acordo com o mesmo autor (2016), acontece por meio de uma série de fases, das quais, para melhor compreensão, dissertaremos sobre duas: a primeira fase, na qual há a manifestação “inteira” do Orixá, e o “estado de *axêro*”. O primeiro momento acontece quando o Orixá possui o cavalo de santo na festa e dança distribuindo seu axé para os demais sujeitos presentes. Nessa primeira fase considera-se que há uma manifestação “inteira” do Orixá, pois o cavalo de santo entra em estado de transe profundo e é o Orixá quem coordena seus gestos. É nessa primeira fase, “inteiro”, que o Orixá passa pelo ritual. Por seu turno, a segunda fase, o “estado de *axêro*”, principia quando o Orixá, que estava “inteiro”, é despachado no quarto de santo. O “estado de *axêro*” é necessário para que o cavalo de santo não fique com um lapso temporal na sua memória. Durante essa fase, conforme Corrêa (2016, p. 123), o Orixá, por não estar nem lá e nem cá, “é intermediário entre a possessão propriamente dita e o normal do indivíduo”, arquitetando informações no *ori* do cavalo de santo para que ele não se sinta perdido no espaço/tempo da festa. Tanto nos momentos em que o Orixá está “inteiro” ou em “estado de *axêro*”, é devotado a ele, por todos os sujeitos presentes na festividade, amplo respeito e admiração, haja vista que ele está acima de todos na hierarquia dos terreiros, inclusive do dirigente da organização.

Essas observações são necessárias para entendermos que, quando está “inteiro” na festa, o Orixá somente pode falar se já tiver recebido o seu “axé de fala” (momento em que fala em idioma português, com certas palavras em Iorubá – por exemplo, para agradecer, os Orixás geralmente dizem “*adupé*”); entretanto, todo Orixá em “estado de *axêro*” pode falar, independentemente de ter recebido o “axé de fala” ou não, sendo que nessa fase o Orixá não fala diretamente em português, pois expressa um linguajar próprio e titubeante (com palavras antônimas) para se referir ao que quer dizer (CORRÊA, 2016). Melhor dizendo: “um aspecto a ressaltar é que a inversão já se mostra, simbolicamente, ao nível da linguagem, pela troca, por antônimos, do sentido das palavras” (CORRÊA, 2016, p. 124). Como exemplo: quanto está frio, os Orixás em “estado de *axêro*” dizem que está quente, quando está noite, dizem que faz dia. Além disso, durante o “estado de *axêro*” os Orixás usam termos específicos (como “*méda*” para se referir ao mel, ou “*burro*”, em referência aos médicos e estudiosos/intelectuais), que somente são compreensíveis para quem frequenta os cultos e já consegue interpretá-los pelo amplo convívio/relação com essas divindades, sendo esses aspectos próprios da “linguagem *axêro*” (CORRÊA, 2016).

Expostas essas duas fases da manifestação do Orixá, versaremos sobre explicações

que fundamentam um dos segredos da religiosidade do Batuque Gaúcho: não falar sobre a manifestação do Orixá no corpo do cavalo de santo. A primeira explicação se fundamenta no fato de que “todo filiado ao Batuque, mesmo que experimente a possessão, é taxativo em dizer que não recebe santo” (CORRÊA, 2016, p. 204), pois não tem noção que possui essa mediunidade. Como justificativa, batuqueiros antigos diziam que se o cavalo de santo soubesse que o seu Orixá se manifesta, teria sérios problemas no seu *ori* e poderia ficar “louco”, pois, em razão de permanecer em estado de transe, nunca se lembraria que o Orixá ocupou seu corpo. Assim, se dissermos para um sujeito que seu Orixá se manifestou, dançou, passou por provações etc., ele jamais teria consciência disso, sendo que essa denúncia pode causar um sério problema na cabeça do batuqueiro cavalo de santo. Por esses motivos, o autor esclarece que existem cuidados que são realizados antes de o Orixá ir embora, momento em que ele está em “estado de *axêro*”, para que o cavalo de santo não desconfie que o recebe. Essas precauções são: “arrumar as roupas, pentear os cabelos desalinhados pelos movimentos violentos das danças, recolocar os objetos que lhe foram tirados quando o santo baixou [...]” (CORRÊA, 2016, p. 205). Já a segunda explicação que fundamenta esse segredo, tem a ver com a preocupação que os antigos dirigentes religiosos tinham sobre o comportamento dos cavalos de santos, que, ao saberem que possuem mediunidade de receber seus Orixás, tenderiam a se igualar a divindade, sendo dominados por um ego que afastaria a presença dos Orixás nos cultos. Como já dito, em razão de serem poucos os Orixás que se manifestam nas festividades (CORRÊA, 2016), é um temor comum aos batuqueiros sofrerem o abandono dos deuses. Por essas razões, não é permitido fotografar e nem gravar vídeos durante as cerimônias religiosas depois que os Orixás chegam, sendo somente possível documentar em fotos/vídeos o início das festividades, quando os Orixás ainda não se manifestaram nos cavalos de santo.

Por todos esses fundamentos, que são pilares na afro-religiosidade do Batuque Gaúcho, compreendemos o porquê que não se comenta na comunidade batuqueira o que acontece durante o rito de “axé de fala”, pois o cavalo de santo jamais pode saber que seu Orixá se manifesta e, menos ainda, que passou por determinadas provações “sobre-humanas”. O rito de “axé de fala” só é presenciado por e ensinado a sujeitos batuqueiros que chegam a cargo de líderes religiosos, para que eles tenham domínio do saber-fazer quando forem dar o “axé de fala” para os Orixás da sua organização/terreiro.

Em síntese aos aspectos evidenciados, retomamos aqui a necessidade de os dirigentes de outras casas de religião (indiferente de serem de outras nações/lados) participarem dessas

manifestações comunicacionais, tanto para a conformação como para validação do rito de “axé de fala”, contexto em que a cultura do Batuque Gaúcho parece “se exercer sobre os processos comunicacionais de sua própria manifestação, de modo a manter certa unidade sem anular as diferenças” (FAJARDO; BALDISSERA, 2021, p. 71). Por fim, citamos Corrêa (2016, p. 217-218) quando relata, a partir de seu trabalho etnográfico, a experiência de presenciar a parte pública da festa em que é realizado o “axé de fala”:

Numa festa-do-peixe, a Mãe Ester deu a fala para três Orixás. Ela leva-os para o seu quarto juntamente com outros deuses, além de dois chefes, e lá permaneceram por cerca de meia hora, enquanto no salão a festa se desenrola. No ar há um clima de expectativa muito grande, comentários sobre os novos Orixás. Em dado momento a Emília do Xapanã começa a distribuir pétalas de rosas pelos presentes, que procuram aproximar-se da porta por onde entrarão os Orixás. A entrada destes, muito depois, é triunfal, debaixo de uma chuva de pétalas. Como em todas às vezes que alguém recebe uma grande homenagem, faz-se uma fila, as mãos de um Orixá nas costas do da frente. Na ponta vêm os homenageados de hoje, seguidos pelos outros Orixás, os padrinhos humanos (os chefes) e finalmente a Mãe Ester. À medida que o grupo avança, ao som dos tambores, todos dão passos alternados para as laterais, de modo que a fila vai oscilando sinuosa e harmonicamente como se fossem os movimentos de uma cobra. Vão até a porta da frente, cumprimentam a rua, o quarto-de-santo e, depois, o Orixá da frente levanta os braços em saudação. Terminada a cerimônia, a Mãe Ester apresentou os novos Orixás para o público: ‘Estes são Orixás confirmados! Quem quiser, da casa, fazer alguma consulta, pode vir perguntar. Esta fala que seja para o bem, e não para falar bobagens por ai!’.

Em sequência, no próximo capítulo dissertamos sobre as noções de cultura, comunicação e cultura organizacional, dentre outras.

3 CULTURA, COMUNICAÇÃO E ORGANIZAÇÕES: REFLEXÕES CONCEITUAIS

Neste capítulo, iniciamos por discorrer sobre as ideias de cultura, mito, imaginário e comunicação que fundamentam nossas reflexões para, na sequência, dissertarmos sobre as noções de organização, comunicação organizacional e cultura organizacional, pois que são centrais para o desenvolvimento desta pesquisa.

3.1 REFLEXÕES SOBRE CULTURA

Na primeira parte deste capítulo, nos dedicamos a destacar alguns dos fundamentos sobre a noção de cultura, a partir de três principais perspectivas (conforme apresentamos a seguir), e que assumimos como pressupostos. Portanto, nem se trata de esgotarmos as discussões a partir dos autores, nem temos o propósito de apresentar uma definição que articule essas concepções. Trata-se, de fato, de evidenciar algumas das ideias que consideramos basilares para compreendermos o comunicacional batuqueiro na ritualidade das organizações/terreiros do Batuque Gaúcho.

Iniciamos por discorrer sobre cultura a partir das proposições de Edgar Morin (2001), autor que fundamenta suas concepções sob os princípios do Paradigma da Complexidade³². Sob a luz desses pressupostos, o autor nos conduz à compreensão de que a cultura está nos espíritos, habita neles, ao mesmo tempo em que eles estão na cultura, vivem nela e por meio dela, haja vista que “meu espírito conhece através da minha cultura, mas, em certo sentido, a

³² Apesar de o Paradigma da Complexidade não ser o que orienta esta pesquisa, mesmo que de modo sucinto, importa destacarmos seus três princípios básicos – o dialógico, o recursivo e o hologramático –, pois que fundamentam as concepções que Morin nos apresenta sobre cultura. Sob o princípio dialógico sabemos que há forte presença do que Morin (2001, p. 34) chama de “comércio cultural”, contexto em que existem e são estimuladas as “trocas múltiplas de informações, ideias, opiniões, teorias”. Na dialógica cultural a dualidade³² é componente estrutural da unidade, ao ponto que elas são mantidas, constantemente, sob diferentes relações de disputas, de contrariedades, de complementaridades etc., formulando e alimentando “uma esfera cultural na qual as doutrinas, renunciando a impor suas verdades, aceitam ser contrariadas, e essa aceitação alimenta, por sua vez, a dialógica” (MORIN, 2001, p. 36). Em relação ao princípio recursivo, Morin (2001, p. 24) afirma que, assim como os seres vivos encontram sua possibilidade de existência por meio do seu ecossistema (o qual só pode existir por meio de inter-retroações), os seres humanos “só podem formar e desenvolver o seu conhecimento no seio de uma cultura, a qual só ganha vida a partir das inter-retroações cognitivas entre os indivíduos”. Entendemos, conforme o autor (2001, p. 24), que “as interações cognitivas dos indivíduos regeneram a cultura que as regenera”, fundamentalmente porque “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). Por fim, em relação à cultura, pelo princípio hologramático temos que “a cultura está nos espíritos individuais, que estão na cultura” (MORIN, 2001, p. 24), pois que as partes (os indivíduos) estão no todo (a cultura) e, de alguma forma, o todo está em cada parte que o constitui.

minha cultura conhece através do meu espírito” (MORIN, 2001, p. 22). Dessa maneira, as instâncias produtoras dos conhecimentos, ambivalentemente, se coproduzem, mantendo relações recursivas entre os que são produtos e produtores do conhecimento. Simultaneamente, mantêm relações hologramáticas entre cada uma dessas partes produtoras/produzidas, conformação em que cada uma dessas partes contém as outras e, dessa forma, cada parte compõe-se do todo. Em perspectiva da complexidade,

Significa dizer não apenas que o menor conhecimento comporta elementos biológicos, cerebrais, culturais, sociais, históricos. Que dizer, sobretudo, que a ideia mais simples necessita conjuntamente de uma formidável complexidade bioantropológica e de uma hipercomplexidade sociocultural. Falar em complexidade é, como vimos, falar em relação simultaneamente complementar, concorrente, antagônica, recursiva e hologramática entre as instâncias co-geradoras do conhecimento (MORIN, 2001, p. 23).

Assim, ao tensionar “cultura↔conhecimento”, Morin (2001) ressalta que as condições socioculturais do conhecimento estão entrelaçadas dada a realidade que as sociedades e as culturas só podem existir, se formar, conservar ou se modificar, por meio de interações cerebrais/espirituais entre os sujeitos. De acordo com Morin (2001, p. 19), a cultura, que é aspecto caracterizantes das sociedades e dos sujeitos, é “organizada/organizadora via o veículo cognitivo da linguagem, a partir do capital cognitivo coletivo dos conhecimentos adquiridos”, e institui, por meio de regras e normas, a organização da sociedade, modelando, também, os comportamentos dos indivíduos. Logo, ambas, cultura e sociedade, convivem em relação mútua, sendo importante, nesse contexto, não esquecermos as formas de interações entre os indivíduos, “eles próprios portadores/transmissores de cultura, que regeneram a sociedade, a qual regenera a cultura” (MORIN,2001, p. 19). E, mais:

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).

Diante disso, a cultura não pode ser compreendida como um simples tipo de mecanismo que organiza, de diversas maneiras, os conhecimentos, pois que ela se mostra ser um maquinário que só pode funcionar/existir a partir da organização cognitiva, da interação, dos sujeitos que conhecem, que possuem os saberes e as práticas dessa cultura. Assim, ao transmitirem esses conhecimentos a outros sujeitos, os indivíduos da cultura fazem isso tensionando (reafirmando e/ou flexibilizando) toda a estrutural cultural que os produziu. Há relação profunda e densa nas intro-retroações/interações entre “sociedade↔cultura↔indivíduos”, necessariamente, porque os indivíduos, desde que nascem,

não conhecem e nem produzem (fazem circular) conhecimentos só para si mesmos, de modo individualizado, mas, principalmente, “pela sua família, pela sua tribo, pela sua cultura, pela sua sociedade, para elas, em função delas” (MORIN, 2001, p. 21). A relação entre “sociedade↔cultura↔indivíduos” caracteriza-se por constatar processo de (re)construção coletiva, que é realizado por meio de interações sociais entre os indivíduos. O conhecimento dos indivíduos, que está intrinsecamente presente nessa relação, alimenta-se tanto dos aspectos da “memória biológica” como da “memória cultural”, sendo que os conteúdos retirados delas (intercâmbio entre memória biológica e cultural) são associados na própria memória dos sujeitos. A articulação desses conteúdos na memória dos sujeitos demonstra que a interação cultural não existe apenas entre o indivíduo e os outros, mas também entre o “eu” e o “mim”, noção que se aproxima do entendimento comunicacional no Interacionismo Simbólico proposto por Mead (1972), onde a comunicação não é tomada apenas como a relação entre o eu e o outro, mas também como um processo de conhecimento subjetivo e interno do indivíduo.

Morin (2001, p. 21, grifos do autor), desvelando a presença de uma organização tripartite, enfatiza que *“tudo isso nos sugere a existência de um tronco comum indistinto entre conhecimento, cultura e sociedade”*. Tendo isso como pressuposto, Morin (2001) emprega a metáfora de que a cultura é uma espécie de megacomputador complexo, que organiza os saberes e dados cognitivos e, conforme vai operando, determina instruções para a sociedade e para os indivíduos. Além disso, de certo modo, esse mecanismo está presente, é constituinte, em cada parte (espírito/cérebro) individual que formulou por meio das suas prescrições; ao mesmo tempo, cada parte operacional desse mecanismo (cada sujeito na cultura) é um terminal individual desse conjunto articulado de interações, sendo que o megacomputador complexo, como um todo, só pode funcionar a partir das interações desses terminais individuais (das relações entre os sujeitos). Mais especificamente: “o grande computador está presente em cada espírito/cérebro [...], onde dispõe, simultaneamente, de um santuário e de um observatório” (MORIN, 2001, p. 20).

A este ponto, considerando nosso objeto empírico, o comunicacional batuqueiro (com particular atenção para o comunicacional no rito de “axé de fala”), ressaltamos que a manutenção de determinados modos de conhecimentos é moldada a partir de processos culturais de reprodução: “a cultura produz modos de conhecimentos entre os homens dessa cultura, os quais, através do seu modo de conhecimento, reproduzem a cultura que produz esses modos de conhecimento” (MORIN, 2001, p. 31). E, cabe observarmos, não se

reproduzem apenas os conhecimentos culturais, mas toda a estrutura e os modos que formulam esse conhecimento; logo, a própria cultura. Assim, é transitando entre os indivíduos (espíritos/cérebro), que possuem determinada autonomia, que o conhecimento vai sendo atualizado e (re)produzido, fundamentalmente porque “o indivíduo dispõe sempre do seu terminal pessoal” (MORIN, 2001, p. 23). Desse modo, na relação “cultura↔conhecimento” o conhecimento está na cultura, bem como a cultura está no conhecimento, pois que, pelo princípio hologramático, “a cultura e, *via* cultura, a sociedade está no *interior* do conhecimento humano” (MORIN, 2001, p. 24, grifos do autor).

Disso podemos inferir que atos individuais são potência para atualizar o contexto cultural; por meio dos processos de interação e reprodução, o conhecimento se liga, de todas as formas, “à estrutura da cultura, à organização social, à práxis histórica”, porque “ele não é apenas condicionado, determinado e produzido, mas é também condicionante, determinante e produtor” (MORIN, 2001, p. 27). Retomamos aqui a metáfora da cultura de uma sociedade como um megacomputador para enfatizar que, por meio dessa metáfora informática, Morin (2001, p. 42) afirma que ela é constituída “a partir dos terminais individuais que são os espíritos/cérebros dos indivíduos integrantes de uma cultura”, sendo que com essa metáfora significa “falar de uma reorganização descentralizada e complexificadora profunda na relação entre os computadores individuais e o grande computador”. Diante disso, percebemos que determinada cultura é constituída pelos seus sujeitos culturais que, ao portarem essa cultura, são produtos e (re)produtores dela, em uma relação complexa e profunda, na qual, concomitantemente, o todo está em cada parte (sujeitos) e o conjunto integral das partes formulam o todo (cultura).

A partir de outros fundamentos, mas que também nos auxiliam a compreender a noção de cultura, é fértil recorrermos à concepção apresentada por de Clifford Geertz (1989, p. 04), quando afirma: “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” e a cultura é defendida como sendo “essas teias e suas análise”. Partindo de fundamentos da semiótica, Geertz (1989, p. 04) esclarece que os estudos sobre cultura não estão à procura de leis, porque ela é compreendida “como uma ciência interpretativa, à procura de significado”. O (re)tecer a cultura é realizado por meio das interações entre os sujeitos que, ao interagirem, atam, e desatam, significados. Os significados nos estudos da cultura, conforme Geertz (1989, p. 18), não podem ser vistos como partes de um conjunto de sintomas, mas, sim, como “atos simbólicos ou conjunto de atos simbólicos [...]”, que objetivam uma “análise do discurso social”. Além disso, todo ato simbólico diz algo sobre si,

o que significa entender que ele versa “sobre o papel da cultura na vida humana” (GEERTZ, 1989, p. 19).

Sob esses pressupostos, o autor (1989, p. 50) afirma que a cultura é uma espécie de “sistema ordenado de significado e símbolos” e possui um caráter público: a cultura é pública, pois que “o significado é público” (GEERTZ, 1989, p. 09). Nesse sistema organizado de símbolos³³, todo comportamento humano é entendido como uma ação simbólica que tece significados, circunstância na qual a cultura não se revela como um poder que determina certos comportamentos e acontecimentos sociais, mas sendo necessariamente um contexto, onde ambos, ações simbólicas e significados, podem ser descritos e analisados de maneira inteligível e com densidade (GEERTZ, 1989). Para compreendermos esses sistemas, o pesquisador enfatiza que é necessário estar próximo daquilo os sujeitos da cultura fazem, estar perto das interações que ocorrem entre eles, visto 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).

Logo, para que seja possível interpretar os amaranhados que costuram a teia/tecitura cultural, é basilar entender as normalidades, as particularidades (e porque não as peculiaridades) de um determinado povo. Ainda de acordo com o autor (1989, p. 10), realizar essa aproximação, o “mergulho” no meio dos sujeitos culturais, “os torna acessíveis: colocá-los no quadro de suas próprias banalidades dissolve sua opacidade”. Isso é, na visão geertziana (1989), “ver as coisas na visão do autor”, uma maneira de acessar os fatos e interpretá-los a partir de suas próprias referências, pois só assim é possível olharmos as ações simbólicas, os comportamentos culturais, com densidade. Nesse caminho: “deve atentar-se para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento – mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação” (GEERTZ, 1989, p. 12).

O homem, de acordo com o autor, necessita, essencialmente, de fontes simbólicas que iluminem suas ações, haja vista que a as fontes não-simbólicas lançam uma luz opacada, difusa, na vida dos sujeitos (GEERTZ, 1989). Para efetividade dos comportamentos, para que haja interpretação desses comportamentos perante outros sujeitos, e para evolução do homem

³³ O termo “símbolo”, de acordo com Geertz (1989, p. 67-68), é acionado para “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo”.

na sociedade, é necessário que ocorram ações simbólicas, as trocas culturais, as interações, pois é nesses momentos que, por meio de processos de comunicação, os sujeitos em relação fazem circular sentidos, transformam significados, e costuram as suas teias. As interações sociais, então, não apenas formulam as culturas dos homens como estruturam as sociedades, sendo que “as formas da sociedade são as substâncias da cultura” (GEERTZ, 1989, p. 20). Dessa forma, compreendemos que a cultura permite a existência do animal ser humano como homem/mulher (animal diferente das outras espécies) e propícia a vida em sociedade (as maneiras como nos relacionamos/comunicamos como um todo), essencialmente pois que:

Não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade (GEERTZ, 1989, p. 33).

Então, conforme Geertz (1989), o homem não existiria enquanto homem, seria um animal inviável em meio ao caos³⁴, se não fosse dependente da cultura, pois é ela que permite sua mentalidade, seu raciocínio e suas formas de conhecimento, ou seja, os saberes sobre as ferramentas, a organização familiar, as artes, as ciências, as religiões etc., configuram (e transformam) os homens, sendo a cultura necessária não apenas para sua sobrevivência, mas para sua realização existencial, para formular o seu sentido de ser e estar no mundo. Isso quer dizer que a cultura não é algo que foi adicionado, acrescentado ao homem enquanto um animal acabado; ela é “um ingrediente, e um ingrediente essencial, na produção do homem” (GEERTZ, 1989, p. 34). Compreendemos, assim, que a cultura não é um suplemento ao homem, porque a natureza humana é dependente da cultura, mas é, sim, um dos seus principais ingredientes, pois todo “pensamento humano é, basicamente, um ato aberto conduzido em termos de materiais objetivos da cultura comum” (GEERTZ, 1989, p. 61). A cultura diz respeito a “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação a vida” (GEERTZ, 1989, p. 66).

Considerando o tema do nosso estudo, cabe especial atenção para o fato de a religião

³⁴ De acordo com o autor o caos é “um túmulo de acontecimentos ao qual faltam não apenas interpretações, mas *interpretabilidade*”, conjuntura em que existe, pelo menos, três pontos que ameaçam a existência do homem: “nos limites de sua capacidade analítica, nos limites de seu poder de suportar e nos limites de sua introspecção moral” (GEERTZ, 1989, p. 73, grifos do autor).

constituir-se como “sistema cultural”, no qual lidamos com um “paradigma” sobre o significado: “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo [...] e sua visão de mundo” (GEERTZ, 1989, p. 66-67). Assim, consoante o autor, a religião é

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatorialidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 67).

Como “sistema cultural”, a religião é constituída por “padrões culturais” (complexos simbólicos) que “representam fontes extrínsecas de informações” e possuem aspecto duplo: “eles dão significado [...] à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e ao mesmo tempo modelando-a a eles mesmos” (GEERTZ, 1989, p. 69). Assim, é a partir da padronização cultural da religião que o homem lida com um simbolismo religioso que relaciona a existência dos seres humanos com uma esfera mais ampla da vida. Mediante esses pressupostos, Geertz (1989, p. 81) revela um axioma básico (que pode ser chamado de “perspectiva religiosa”): “aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar”. A “perspectiva religiosa” é uma perspectiva dentre várias com que o homem se relaciona na vida, mas falar sobre ela é abordar “uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo [...]” (GEERTZ, 1989, p. 81). Logo, ao que tudo nos indica, a “perspectiva religiosa” convive, constantemente, em relação, de diferentes qualidades, com as demais perspectivas que formulam o homem e a sua cultura.

As reflexões sobre religião e cultura de Geertz (1989) reservam espaço especial para a problematização do “ritual” nesse tipo específico de sistema cultural. O ritual, nas religiões, se formula através de comportamentos consagrados entre os homens, revelando convicções e concepções religiosas que são aceitas como verídicas e corretas (GEERTZ, 1989). Os rituais religiosos são uma espécie particular de cerimônia, na qual as “disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras” (GEERTZ, 1989, p. 82), contexto em que o mundo real e o mundo imaginado se fundem pela mediação de um conjunto singular de formas simbólicas. Entendendo as cerimônias rituais religiosas como “realizações culturais” dos homens, Geertz (1989, p. 83) ressalta que são, necessariamente, os rituais mais elaborados, e geralmente de caráter público, que “modelam a consciência espiritual de um povo, aqueles nos quais são reunidos, de um lado, uma gama mais ampla de disposições e motivações e, de outro, concepções metafísicas”. Por isso, afirma que a melhor maneira de pesquisar o significado de um ritual é indagar o conjunto de mitos,

histórias e crenças que ele encena, pois que a “aceitação da autoridade que enfatiza a perspectiva religiosa corporificada decorre da encenação do próprio ritual” (GEERTZ, 1989, p. 86).

Complementarmente, considerando as intenções de, nesta pesquisa, problematizarmos questões culturais do Batuque Gaúcho, recorreremos aos Estudos Culturais, ainda que de modo sucinto, a partir das teorizações de Stuart Hall (2013), particularmente no que se refere às questões das “diásporas” das identidades e das mediações culturais. Para o autor, a conceituação de diáspora (que engloba termos como hibridismo³⁵ e *différance*) se assenta em uma noção binária da diferença, na qual estão presentes “a construção de uma fronteira de exclusão” e a dependência da “construção do outro”, impondo limites na fronteira de quem está dentro e de quem está fora de determinada cultura; especificamente, “a diferença [...] é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura” (HALL, 2013, p. 36). Além disso, compreendemos que é importante ver a “perspectiva diaspórica da cultura” como algo que subverte os modelos culturais tradicionais de um povo, já que, como diversos outros processos globalizantes que atravessam os homens, “a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos” (HALL, 2013, p. 40). Aqui, consideramos importante retomarmos algumas concepções de Luiz Rufino (2019, p. 97-98, grifos do autor) quando, nas reflexões sobre a Pedagogia das Encruzilhadas, afirma:

A diáspora africana está encruzada ao projeto colonial, é um acontecimento marcado pela tragédia das humilhações, sequestros, assassinatos, estupros, torturas, comércio de seres humanos, entre outras inúmeras formas de violências praticadas nos trânsitos que edificaram o chamado Novo Mundo [...]. A diáspora africana é também a travessia de milhares de seres pela encruzilhada transatlântica, tempo/espaço de invenção de vida enquanto possibilidade, lê-la nas suas dobras é fundamental para pensá-la.

Para o autor (2019, p. 100), a “diáspora africana é uma encruzilhada”, que sofre diversos atravessamentos de acontecimentos e tragédias, e é ressignificada “pela necessidade de invenção”. Sobre esses acontecimentos, sabemos que neles se entrelaçam “uma esteira de conhecimentos e identidades, fios múltiplos, modificados pelo sofrimento e a necessidade de criação da vida nas travessias, rotas e passagens por novos portos, cais, mercados e mundos” (RUFINO, 2019, p. 100). Em articulação com as proposições do autor, conforme apresentamos no capítulo anterior, sobre o conceito de “terreiro” extrapolar suas

³⁵ De acordo com Hall (2013, p. 82), o termo “hibridismo não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os ‘tradicionais’ e ‘modernos’ como sujeitos plenamente formados”, pois diz respeito a “um processo de tradução cultural agonístico, uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade”.

espacialidades físicas (uma vez que é, segundo suas ideias, “metafísico”), frisamos que “a diáspora africana é encruzilhada, assentamento e terreiro. É também um balaio macumbístico que ata inúmeras possibilidades encruzadas a partir das peripécias de Exu” (RUFINO, 2019, p. 106), Orixá que é regente da comunicação e todos os processos interacionais. Nesse caminho, compreendemos que as produções culturais transatlânticas e globalizadas, que também conformam os sujeitos atuais, têm por objetivo afrouxar os laços entre a cultura e o seu “lugar”, pois que “as culturas, é claro, têm seus locais” (HALL, 2013, p. 40). Esses processos, como podemos ver, muitas vezes forçados de hibridização e globalização cultural dos sujeitos tornam difícil, nebuloso e distante dizer onde as culturas se formam (HALL, 2013).

Partindo disso, para Hall (2013, p. 49) “a cultura é uma produção” que dispõe de matéria-prima e recursos próprios, sendo ela, também, dependente do conhecimento de uma tradição que vive em constante mutação (que nos produz de novo, enquanto novos tipos de sujeitos). Logo, a cultura não diz respeito, unicamente, a “uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições” (HALL, 2013, p. 49). Conforme essa concepção, os sujeitos culturais estão sempre em processo de produção cultural (pois são seres inacabados), conjuntura em que a cultura não pode ser tomada como “uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (HALL, 2013, p. 49). Por meio dessas ideias, Hall (2013) sinaliza que todos os sujeitos culturais negociam aspectos da diferença; todos são, de alguma forma e em algum nível, hibridizados culturalmente. Sob essa perspectiva, o autor (2013, p. 92) afirma que “as comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da hibridização e da *différance* em sua própria constituição”. Diante disso, ao refletirmos sobre os processos culturais das comunidades africanas que foram forçadas a migrar para serem escravizadas, recorremos a Morin (2001, p. 52) quando ressalta que “as guerras de conquista não destroem total os tesouros culturais dos povos vencidos [...]”, haja vista que “o sequestro das riquezas e transferência de populações subjugadas espalham os germes da cultura vencida entre os vencedores”.

Em perspectiva da transmissão comunicacional da cultura (na qual, por meio de interações cultura↔sujeito/sujeito↔sujeito, ocorrem transformações tanto nos sujeitos – partes - como na própria estrutura cultural – todo), entendemos, a partir de Morin (2007, p. 165), que a “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”. Essa linguagem, no tocante aos aspectos da cultura, pode assumir um formato individual, comunitário e comunicacional, sendo responsável pela “reprodução

cultural (a perpetuação da complexidade social)” (MORIN, 1999, p. 134). Dessa forma, a linguagem proporciona o funcionamento da *práxis* social, especialmente por ser através dela que emerge a possibilidade de circulação, correção/alteração e verificação dos conhecimentos, técnicas e saberes culturais dos sujeitos (MORIN, 1999). Assim, é pelo acionamento das linguagens em diferentes processos comunicacionais que a cultura é posta em circulação, conformada, mantida e/ou transformada mediante a “[...] condição de ser esclarecida por aquilo que esclarece” (MORIN, 2001, p. 210).

Após discorrermos sobre concepções de cultura, em perspectiva de avançarmos na apresentação das ideias que fundamentam nosso estudo, a seguir dissertamos sobre as ideias de mito e de imaginário.

3.2 SOBRE MITO E IMAGINÁRIO

Neste subcapítulo, atentos os fundamentos que acionamos até aqui, consideramos relevante, para melhor compreensão das significações do rito de “axé de fala”, apresentarmos algumas questões sobre as concepções de “mito”, a partir de Mircea Eliade (1972), e de “imaginário”, segundo Castor Ruiz (2003). Isso porque acreditamos que essa articulação conceitual pode ser fértil para refletirmos sobre questões que atravessam a realização da ritualística, principalmente quando pensamos sobre o clima de tensão e expectativa que surge nas organizações/terreiros do Batuque Gaúcho a partir da realização dessa cerimônia em ambiente isolado e de segredo. Destacamos que não temos por intenção adentrar os conceitos em profundidade, nem nos propomos a acionar e articular diferentes perspectivas, mas, sim, apresentar concepções dos autores que possam iluminar a pesquisa sobre o comunicacional batuqueiro na referida ritualística.

Para isso, recorreremos a Eliade (1972, p. 09), quando afirma que o “mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”. Além disso, segundo o autor,

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente (ELIADE, 1972, p. 09).

Diante disso, compreendemos que o mito tem por função narrar uma história da “criação”, pois versa sobre acontecimentos e façanhas primitivas. Os personagens dessas narrativas míticas, segundo o autor (1972), são sempre “entes sobrenaturais”, que são conhecidos e reconhecidos por todos pelos seus feitos “primórdios”. Os mitos, nessa perspectiva, revelam atributos de “atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a ‘sobrenaturalidade’) no mundo”, fundamentalmente porque “é em razão das intervenções dos entes sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural” (ELIADE, 1972, p. 09). Ao ser considerado uma narrativa de história sagrada, o mito mostra-se como uma “história verdadeira”, pois sempre versa sobre a realidade (ELIADE, 1972). Neste ponto, o autor enfatiza que “nas histórias ‘verdadeiras’, defrontamos com o sagrado e com o sobrenatural; as ‘falsas’, ao contrário, têm conteúdo profano” (ELIADE, 1972, p. 11).

Especialmente sobre os personagens das narrativas míticas, “deuses” ou “entes sobrenaturais”, sabemos que todos eles possuem como característica comum o fato de não pertencerem o mundo dos homens, o mundo “quotidiano” (ELIADE, 1972). Os papéis desses personagens míticos, na influência sobre os homens, é de ensinar e comunicar “as histórias primordiais que o constituíram existencialmente, e tudo que se relaciona com a sua existência e seu próprio modo de existir no cosmo o afeta diretamente” (ELIADE, 1972, p. 13). Assim, os mitos, com seus personagens, ao serem considerados histórias verdadeiras, atuam condicionando a existência dos homens, modelando seus comportamentos a partir de narrativas que formulam a cosmovisão de determinado povo. Além disso, por estar entrelaçado a questões sagradas/religiosas, as histórias sobre os mitos formulam o que Eliade (1972, p. 15) assinala como um “conhecimento de ordem esotérica”, de caráter privilegiado, que na maioria das vezes só é transmitido ao homem no decorrer de “iniciações” secretas, principalmente “porque esse conhecimento é acompanhado de um poder mágico-religioso”. Aqui, à luz das concepções de Corrêa (2016) sobre as questões de segredo/sagrado que atravessam o rito de “axé de fala” e principalmente pela nossa investida comunicacional sobre a oralidade das organizações/terreiros batuqueiros, frisamos, consoante o autor, que “as experiências religiosas privilegiadas, quando são comunicadas através de um enredo fantástico e impressionante, conseguem impor a toda comunidade os modelos ou fontes de inspirações” (ELIADE, 1972, p. 105).

Para os homens que acessam essas narrativas míticas privilegiadas, “não basta conhecerem o mito da origem, é preciso recitá-lo; em certo sentido, é uma proclamação e uma demonstração do próprio conhecimento” (ELIADE, 1972, p. 17). Segundo o autor (1972), é

pelo ato de recitar, celebrar e transmitir os mitos de origem/criação que o homem é impregnado pela “atmosfera sagrada”, na qual acontecem eventos “miraculosos”. Essa transmissão e narrativa, nos parece se realizar via processos comunicacionais, de diferentes qualidades, que fazem circular significações sobre os mitos, atuando para que os homens acessem e compreendam as histórias sagradas/verdadeiras, a fim de que possam futuramente recitá-las/transmiti-las para outros sujeitos. Enquanto história da criação, as narrativas míticas representam, conjuntamente, um “retorno a origem”, uma vez que “permite reviver o tempo em que as coisas se manifestaram pela primeira vez, constitui uma experiência de importância capital para as sociedades arcaicas” (ELIADE, 1972, p. 29).

Além disso, é relevante sabermos que as histórias acerca do mito não são guiadas somente por aspectos de “bondade”, nem por questões “morais” de ser, pois fazem circular significações de diferentes ordens e aspectos. Precisamente, a função do mito, e das suas narrativas, “consiste em revelar modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e a existência humana. Daí seu imenso papel na constituição do homem” (ELIADE, 1972, p. 103). Graças ao mito, e às influências cosmológicas, o mundo e o homem podem interagir de modo articulado, inteligível e significativo (ELIADE, 1972). Ao se relevarem como uma súpula de conhecimentos necessários para a existência do homem, os mitos auxiliam os homens “a ultrapassar os seus próprios limites e condicionamentos, e incita-o a elevar-se para onde estão os maiores”, pois “direta ou indiretamente, o mito eleva o homem” (ELIADE, 1972, p. 104-105). Na transmissão de narrativas míticas entre os homens, que nos parecem acontecer via processos comunicacionais/interacionais, e “por ocasião da reatualização dos mitos, a comunidade inteira é renovada, ela reencontra as suas fontes, revive suas origens” (ELIADE, 1972, p. 29). Logo, é comunicando o mito, reatualizado a partir de narrativas, que o homem, além de se constituir, encontra possibilidade de se integrar com outros sujeitos enquanto comunidade que partilha de significações comuns, e encontra suporte para sua cosmovisão de mundo a partir da presença do mito como fonte de origem e de história sagrada/verdadeira. Ao reavivar “entes sobrenaturais” e atuar modelando os comportamentos humanos a partir de narrativas consideradas sagradas, o mito faz com que o homem extrapole as fronteiras da sua condição humana, elevando-o.

Após dissertarmos sobre a concepção de mito que orienta este estudo, importa apresentarmos a compreensão de imaginário que acionamos nesta pesquisa. Inicialmente ressaltamos que “os paradoxos do imaginário evidenciam o que o ser humano é, por natureza,

indeterminação³⁶ criativa” (RUIZ, 2003, p. 14). Para o autor, o desafio da humanidade não está vinculado à submissão perante a uma ordem natural das coisas e dos fenômenos do mundo, mas, sim, na recriação da natureza (RUIZ, 2003). Ruiz (2003, p. 24) afirma que “o paradoxo do imaginário co-implica símbolo e linguagem, mito e logos”, haja vista que “ele não os contrapõe como contraditórios excludentes, mas os implica como contrários necessários”. Nesse ponto, o autor indica o que nós realmente somos enquanto humanos: “seres mitológicos”. Em suas palavras: “o humano *verdadeiramente humano* descobre nossa irrenunciável condição de seres mitológicos. Fora do símbolo e razão, mito e logos, não existe o humano” (RUIZ, 2003, p. 24, grifos do autor). Nessa perspectiva, o mito se revela, de várias maneiras, relacionado ao imaginário e, em certa medida, compreendido como algo que condiciona o homem.

Atentando para a criatividade que decorre do imaginário humano, potência essa que emerge por meio de interações, Ruiz (2003, p. 14) infere que nós “nos mundanizamos ao recriar o mundo como algo nosso”, pois o mundo vai adquirindo feições humanas (traços/vestígios da humanidade) no ponto em que não é simplesmente determinado por uma ordem racional e natural. “Ele se humaniza através da prática com que o sentimento humano impregna cada elemento ao constituí-lo com um sentido não natural, mas simbólico” (RUIZ, 2003, p. 14). Segundo o autor, o imaginário perpassa (e é perpassado) por uma espécie de “fogo cruzado” entre a racionalidade e simbólico, entre o “logos” e a “vida”; contudo, não se revela enquanto processo dissolvível de um sobre o outro, mas sim como uma relação de “tensão” na qual ambos, racionalidade e simbólico, são correferidos e importantes (RUIZ, 2003). Portanto, compreendemos que “a dimensão paradoxal do imaginário co-implica [...] a influência decisiva que a prática tem sobre qualquer tipo de interpretação” (RUIZ, 2003, p. 20). Nessas práticas interpretativas, que são permeadas de significações, “a racionalidade [...] é também *humana, demasiada humana*” (RUIZ, 2003, p. 23, grifos do autor). Assim, é por meio do relacional entre racionalidade e simbólico, o que o autor denomina como “fogo cruzado”, que são formulados os aspectos do imaginário que condicionam o comportamento dos homens (e que também caracteriza esse comportamento como, demasiadamente, humano). Neste ponto, o autor frisa que: “a esse sem-fundo humano, tragicamente humano, denominamos de imaginário” (RUIZ, 2003, p. 23). Assim,

³⁶ Versando sobre a natureza da indeterminação humana, o autor esclarece que “o ser do humano e sociedade são radicalmente inexplicáveis, porque sua raiz ontológica está impregnada pela indeterminação”. Além do mais, afirma que “o ser humano, antes de pensar logicamente as coisas, imagina-as” (RUIZ, 2003, p. 45-46).

O imaginário corresponde ao aspecto insondável do ser humano, em que se produz, além de todos os condicionamentos psíquicos e sociais, o elemento criativo; ele constitui o *sem-fundo* inescrutável da pessoa humana, que possibilita a imaginação e também a racionalidade como dimensões próprias do humano. A imaginação e a racionalidade são criações do imaginário, e ambas coexistem necessariamente, co-referidas na dimensão simbólica inerente ao ser humano (RUIZ, 2003, p. 30, grifos do autor).

É pela interação que o imaginário, e a imaginação³⁷, se relacionam com a racionalidade de forma necessária (RUIZ, 2003). Segundo Ruiz (2003, p. 30), a “racionalidade e imaginação estão implicadas numa tensão permanente. Não há racionalidade, nem ciência ou tecnologia fora da imaginação, assim como não existe imaginação fora da dimensão racional”. Nesta interação/relação, “ambas se correlacionam, interagem e criam a partir da dimensão simbólica inerente ao ser humano” (RUIZ, 2003, p. 30). Como resultado dessa tensão permanente, a principal característica do imaginário é, segundo o autor (2003), a criação. Por essa razão, o “paradoxo do imaginário alastra-se pelas diversas dimensões do humano” (RUIZ, 2003, p. 105), pois, dialeticamente, mito, logos, simbólico e racional se integram de forma relacionada na criatividade humana. Conjuntamente, notamos que não é possível pensar o imaginário como algo que independe da razão, pois o “imaginário é pura potencialidade de renovar o sentido já existente” (RUIZ, 2003, p. 49). A partir dessa compreensão, o imaginário é, segundo Ruiz (2003, p. 47), “indeterminação radical”, uma vez que “emerge no sem-fundo humano e da sociedade, a fim de fazer possível a novidade sócio-histórica”. O imaginário, enquanto “sem-fundo” humano, é a potencialidade do homem que caracteriza-se em todo ato de criatividade (que nos mundaniza ao recriarmos o mundo), criação essa na qual estão, sob diferentes interações, a racionalidade e o simbólico correlacionados.

Para prosseguirmos, a seguir dissertamos sobre nossos pressupostos em relação à noção de comunicação, para, em sequência, conceituarmos organizações, comunicação organizacional e cultura organizacional.

3.3 SOBRE COMUNICAÇÃO: ALGUNS PRESSUPOSTOS

Diante do que apresentamos até aqui, é evidente que nosso estudo é do âmbito das interfaces, especialmente entre Comunicação e Cultura. Porém, conforme José Braga (2011),

³⁷ Para Ruiz (2003, p. 46), a “imaginação é muito mais que a mera possibilidade de fantasiar a realidade; ela constitui a potencialidade que o ser humano tem de impregnar de sentido – de modo volitivo e afetivo – as sensações. A imaginação possibilita ao ser humano que o mundo deixe de ser para ele uma mera apresentação, como é o caso da consciência animal, para se transformação numa representação” que resulta da criatividade humana.

a própria Comunicação, como campo de estudo, é interdisciplinar³⁸, e o que diferencia as disciplinas sociais umas das outras é, sobretudo, a adoção de um “ângulo especial para olhar a sociedade”, pois que, de modo geral, “o campo acadêmico [...] é atravessado por essas diferentes transições” (2011, p. 64). À vista disso, para nos afastarmos de uma perspectiva interdisciplinar “frouxa”, devemos nos dedicar, com seriedade, ao trabalho de interfaces, uma vez que ele se mostra como um “verdadeiro e efetivo trabalho interdisciplinar [...], desde que se leve a sério a busca dos enfoques comunicacionais” (BRAGA, 2011, p. 64), isto é, os estudos devem ser orientados pela seguinte questão: “*o que há de comunicacional nessa interface?*” (BRAGA, 2011, p. 65, grifos do autor). No trabalho de interface, a Comunicação, debruçada sobre problematizações próprias do campo, “deve ser a principal propositora de questões e de problemas “específicos”, além de desenvolver esforços criativos no sentido de articular, a partir de seu ângulo preferencial, descobertas e formulações distintas, recebidas de outras áreas especializadas” (BRAGA, 2011, p. 71). Assim,

Desentranhar o comunicacional não corresponde a definir um ‘território’ à parte, nem temas, objetos ou métodos que nos sejam exclusivos, mas sim desenvolver perguntas e hipóteses *para além das que já são feitas* pelas demais CHS – que não as farão, porque isso ultrapassaria seu âmbito de interesse e as lógicas de seu campo de conhecimento (BRAGA, 2011, p. 72, grifos do autor).

Portanto, a Comunicação pode receber contribuições de outros campos, ao mesmo tempo em que tem possibilidade de contribuir com eles, desde que a problematização comunicacional seja o mais relevante dessa interface. Então, nas pesquisas do campo da Comunicação, “é importante manter a diversidade, mas devendo-se trabalhar contra a dispersão” (BRAGA, 2011, p. 74). Nessa direção, de especial interesse para esta pesquisa é a reflexão que Braga realiza sobre a interface “Comunicação x Cultura” para distinguir o que é do campo da Cultura e o que pertence ao da Comunicação:

Quando a cultura se percebe cultura, quando o gesto que faço não pode mais se justificar como se fosse “natural” – através de um ‘é assim que se faz’ – já não estamos exclusivamente no território da cultura, mas também no da Comunicação. Ou seja: não é mais cultura enquanto modo de ser, mas cultura enquanto comunicação. É sempre ‘cultura’, é claro, mas não o é mais apenas como nos acostumaram a vê-la os antropólogos. O gesto de cultura (fala, dança, criação,

³⁸ De acordo com Braga (2011, p. 63), “interdisciplinaridade” pode significar de duas maneiras: a) todo campo de conhecimento atual se vê atravessado por saberes, contribuições, de outras disciplinas e/ou tecnologias, de modo que, “nesse caso, todos os campos de conhecimento são ‘interdisciplinares’, ou seja, não têm existência isolada, estanque”; e b) refere-se “[...] a um espaço nítido de interface, em que um determinado âmbito de conhecimentos se faz na confluência de duas ou mais disciplinas estabelecidas”, momento em que o autor cita como exemplos a “psicossociologia”, a “bioquímica” etc. Ainda conforme o autor, no primeiro sentido é óbvio e redundante adotarmos o campo da Comunicação como interdisciplinar e, no segundo, é necessário elencarmos um conjunto específico de disciplinas que possam ser postas em interface com a Comunicação.

comportamento), em situação de auto-explicação, já não é apenas movimento de participação e de identificação do indivíduo na comunidade. É também expressão consciente desse identificar-se – é comunicação (aos iguais e aos diferentes) da opção feita. Corresponde a uma seleção entre diversos jogos e atuação consciente sobre suas regras, via interação social. É nesta perspectiva que o gesto cultural nos interessa (BRAGA, 2011, p. 75).

Logo, o que é importante para Comunicação não é propriamente a questão cultural, haja vista que os estudos antropológicos dão conta disso, mas sim pesquisar as interações comunicacionais que ocorrem entre os sujeitos de uma cultura, ou entre diferentes culturas/identidades (BRAGA, 2011). Ainda conforme Braga (2011, p. 66), o objetivo e o objeto dos estudos do campo da Comunicação são os de “observar como a sociedade conversa com a sociedade”, sendo que, para conceituar essa conversação, ele utiliza os termos “interações social” e/ou “interação comunicacional”. Referindo-se às interações sociais/comunicacionais, Braga (2011, p. 66) considera que “se trata aí de processos simbólicos e práticos que, organizando trocas entre seres humanos, viabilizam as diversas ações e objetivos em que se vêm engajados [...] e toda e qualquer atuação que solicita co-participação”.

Dessa maneira, “[...] as interações são o *lugar de ocorrência* da comunicação” (BRAGA, 2012, p. 39, grifo do autor). Portanto, é necessário analisar a interação (objeto) para ser possível desvelar suas lógicas e processos, norteando essa busca com uma preocupação pelo “fenômeno comunicacional” que, nessas situações, exerce uma dinâmica principal (BRAGA, 2012). “Para esse objeto e busca específica do conhecimento, não é possível separar previamente a comunicação do seu contexto interacional”, conjuntura em que é necessário “inferir o fenômeno [...] a partir de pistas e indícios encontrados no ambiente social de sua ocorrência” (BRAGA, 2012, p. 39). Compreendemos, dessa maneira, que “é nas idas-e-vindas entre os diversos campos que estamos construindo não um objeto interdisciplinar, mas uma percepção crescentemente complexa sobre o que sejam as interações comunicacionais na sociedade” (BRAGA, 2011, p. 71).

A partir desses pressupostos em relação aos estudos de interface entre campos consideramos que as proposições sobre a pragmática da comunicação humana, realizadas por Watzlawick, Beavin e Jackson (2007), são potentes fundamentos para estudarmos o comunicacional do “rito de axé de fala” do Batuque Gaúcho. Conforme esses autores, o estudo sobre a comunicação humana pode ser subdividido em três áreas interdependentes: a sintaxe, a semântica e a pragmática. A primeira área, referente à sintaxe, é de interesse dos teóricos da informação, pois que compreende os problemas (ruídos) nos processos de

transmissão de informações. Para os autores (2007, p. 19), “o seu interesse reside no problema do código, canais, capacidade, ruído, redundância e outras propriedades estatísticas da linguagem”.

É na segunda área, nos aspectos da semântica, que o significado assume interesse principal, visto que “toda informação compartilhada pressupõe uma conversação semântica” (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKON, 2007, p. 19), situações nas quais os emissores e receptores, previamente, concordam sobre a significação dos símbolos a serem utilizados. Por fim, na terceira área do estudo da comunicação humana, temos as questões referentes à pragmática, contexto em que “a comunicação afeta o comportamento [...]”. De acordo com Watzlawick, Beavin e Jackson (2007, p. 19), a pragmática emerge em situações nas quais os processos comunicacionais não incluem apenas “as palavras, suas configurações e significados [...], mas também os seus concomitantes não-verbais e a linguagem do corpo”, de modo que, em perspectiva da pragmática da comunicação humana, “todo comportamento, não só a fala, é comunicação; e toda comunicação [...] afeta o comportamento”.

Watzlawick, Beavin e Jackson (2007) interessaram-se, de modo particular, para as redundâncias do comportamento humano, principalmente no que se refere à pragmática como fenômeno interacional, atentando para os “padrões de interações” entre os sujeitos em relação. Nesse sentido, para os autores (2007, p. 32), não é difícil percebermos que a redundância na pragmática é “essencialmente semelhante à redundância sintática e semântica”. Analisando a interdependência dessas três áreas (da relação entre elas) como um todo, os autores (2007, p. 32) ressaltam que “somos constantemente afetados pela comunicação”, até porque a “nossa consciência de nós próprios depende da comunicação”, noção essa que se aproxima das concepções comunicacionais que apresentamos sobre o Interacionismo Simbólico (interações entre “eu” e o “outro” e afetações entre “eu” e o “mim”). Nesse caminho, compreendemos que a comunicação humana comporta a oralidade, a escrita, os comportamentos, os gestos e posturas, sendo que as interações padronizadas, que ocorrem entre os sujeitos, mostram-se como uma maneira de investigar os aspectos pragmáticos.

Estimando formular um “cálculo hipotético” da comunicação humana, os autores evidenciam cinco axiomas metacomunicacionais³⁹ e conjecturais básicos para iluminar os

³⁹ Conforme os autores (2007, p. 36, grifos dos autores), “quando deixamos de usar a comunicação para comunicar mas a empregamos para comunicar *sobre* comunicação, como inevitavelmente acontece na pesquisa

estudos que se interessem pelos comportamentos e interações que ocorrem entre os seres humanos. Apesar de não ser nosso objetivo discorrer detalhadamente sobre cada um desses axiomas, importa que os apresentemos, aqui, mantendo a ordem e a grafia conforme enunciados pelos autores: a) “não se pode não comunicar” (2007, p. 47); b) “toda comunicação tem um aspecto de conteúdo e um aspecto de comunicação tais que o segundo classifica o primeiro e é, portanto, uma metacomunicação” (2007, p. 50); c) “a natureza de uma relação está na contingência das pontuações das sequências comunicacionais entre os comunicantes” (2007, p. 54); d) “os seres humanos comunicam digital e analogicamente [...]” (2007, p. 61); e, por fim, e) “todas as permutas comunicacionais ou são simétricas ou complementares, segundo se baseiam na igualdade ou na diferença” (2007, p. 64). Dentre esses axiomas da comunicação humana propostos pelos autores, nos interessamos, em particular, pelo primeiro, com o qual os autores ressaltam que, em situações de presença, é impossível não comunicarmos.

Em perspectiva da “impossibilidade de não comunicar”, Watzlawick, Beavin e Jackson (2007, p. 44) afirmam que existe uma propriedade característica e substancial do comportamento que corriqueiramente é negligenciada: “o comportamento não tem oposto”, isto é, “não existe um não comportamento”, de modo que, por mais que se esforce, “um indivíduo não pode não se comportar”. Aceitar que não existe um não-comportamento, significa também admitir que não existe possibilidade de não ocorrer comunicação:

Ora, se está aceito que todo comportamento, numa situação interacional, tem valor de mensagem, isto é, é comunicação, segue-se que, por muito que o indivíduo se esforce, é-lhe impossível *não* comunicar. Atividade ou inatividade, palavras ou silêncio, tudo possui um valor de mensagem; influenciam outros e estes outros, por sua vez, não podem *não* responder a essas comunicações e, portanto, também estão comunicando (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007, p. 44-45, grifos dos autores).

Consequentemente, compreendemos que por mais que um indivíduo tente, em situações interacionais, não se comunicar, não se comportar em relação a algo/alguém/alguma coisa, essa tentativa é inútil haja vista que o silêncio, a inatividade, a inércia também são comportamentos e, assim, são mensagens comunicacionais nos “sistemas interacionais”. Esses sistemas são as circunstâncias nas quais existem, em processo de interação, dois ou mais sujeitos comunicantes, que, consoante os pesquisadores (2007, p. 109), podem ser

de comunicação, então recorreremos a conceitualizações que não são partes da comunicação mas *sobre* esta”. Assim, por meio de uma analogia matemática, eles esclarecem que esse processo de comunicar sobre a comunicação “tem o nome de metacomunicação”.

“melhor descritos não como indivíduos, mas como pessoas-comunicando-com-outras-pessoas”. Na ocorrência dos “sistemas interacionais”, o relevante “não é o conteúdo da comunicação *per se* mas, exatamente, o aspecto relacional da comunicação humana”; logo: “os sistemas interacionais serão *dois ou mais comunicantes no processo de (ou no nível de) definição da natureza de suas relações*” (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKON, 2007, p. 110, grifos dos autores). Assim, duas ou mais pessoas em relação, nas diferentes práticas sociais, culturais, religiosas etc., são exemplos de “sistemas interações”, considerando, principalmente, que “tais grupos-vitais-com-história são de particular significado heurístico para pragmática da comunicação” (2007, p. 118).

Além disso, conjuntamente à compreensão dos “sistemas interacionais”, ainda conforme os mesmos autores (2007, p. 45), devemos ter em mente que “tampouco podemos dizer que a “comunicação” só acontece quando é intencional, consciente ou bem-sucedida, isto é, quando ocorre uma compreensão mútua”, porque existe interação entre os sujeitos até quando a comunicação ocorre de forma desordenada. Dessa maneira, os autores (2007, p. 47) salientam que a comunicação não apenas transmite, faz circular, informações entre os sujeitos, “mas, ao mesmo tempo, impõe um comportamento”. Nesse caminho, lidamos com interações que são talhadas por meio de “um complexo fluído e multifacetado de numerosos modos de comportamentos [...]”, que incluem processos de comunicação “verbais, tonais, posturais, contextuais, etc. [...] que, em seu conjunto, condicionam o significado de todos os outros” (2007, p. 46). Então, sob a perspectiva desse axioma, “a impossibilidade de não comunicar faz com que todas as situações de duas-ou-mais-pessoas sejam *interpessoais*, comunicativas” (2007, p. 65), uma vez que “todo o comportamento é comunicação e, portanto, influencia e é influenciado por outros” (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON; 2007, p. 122).

A este ponto, importa recorrermos, novamente, a Braga (2011, p. 76) que, ao assumir que a comunicação acontece sempre em contexto, situações de ocorrência das interações sociais/comunicacionais, denomina esses ambientes como “dispositivos interacionais”, sendo que esses dispositivos, em particular, “correspondem a modos tentativos para elaboração de padrões interacionais segundo os quais a sociedade busca organizar o fluxo de circulação comunicacional”. Vale ressaltar que a comunicação não se reduz aos processos bem-sucedidos, sobretudo porque, conforme Braga (2017, p. 21), “a comunicação pode ser – e frequentemente é – canhestra”. Portanto: “é preciso então não confundir “comunicação” com “comunicação bem-sucedida” ou com “comunicação de boa qualidade”, um formato de padrão que controla totalmente os resultados, pois devemos considerar uma apreensão mais

abrangente, na qual estão inclusos todos os “desvios, ineficácias, valores baixos, resultados canhestros [...]” (BRAGA, 2017, p. 22). A comunicação, a partir de processos canhestros e tentativos, acontece por meio de “uma ampla diversidade de graus qualitativos, de sucesso e de valor” (BRAGA, 2017, p. 23).

Sendo esses processos comunicacionais conformados por ampla imprevisibilidade e imprecisão, Braga (2017, p. 31) afirma que é através do “modo tentativo” que as interações sociais avançam e “a comunicação, pragmaticamente, se desenvolve, com suas margens variáveis de ensaio-e-erro”. Retomando a articulação de interface da Comunicação e Cultura, compreendemos que os dispositivos interacionais nos ambientes culturais (nos quais há táticas padronizadas e modelos reconhecidos entre os sujeitos) são acionados pelos participantes a serviço de sua comunicação (BRAGA, 2017). Nesses dispositivos interacionais culturais, o que realmente importa para a comunicação é a constatação de que esses dispositivos são formados por processos de interações tentativas, que “geram, por aproximação sucessiva, modos e táticas na busca de uma efetividade comunicacional ampliada, desenvolvendo, na prática, objetivos e critérios indicadores de sucesso” (BRAGA, 2017, p. 33). Por isso tudo, salientamos que no tocante às interações comunicacionais trata-se, antes de tudo, de “refletir e observar os elementos interacionais mais pertinentes a nosso tipo de objeto; e [...] de investigar o sistema de relações que entretêm” (BRAGA, 2017, p. 35), pois entendemos que a sociedade se constrói, e se transforma, por meio de práticas de interação/comunicação entre os sujeitos.

Então, conforme ressaltamos, é por meio de diferentes formas de interação que a cultura pode circular, se manter e/ou transformar, sendo que os processos comunicacionais são relevantes não apenas para a cultura, mas também para manutenção das relações que são instituídas entre sujeitos. Assim, de acordo com as contribuições de Baldissera (2009, p. 08), sabemos que, em interações sociais/comunicacionais, os sujeitos fazem circular e disputam sentidos, pois que,

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.

Por isso tudo, afirmamos e assumimos no nosso estudo, conforme Baldissera (2004, p. 128), que a comunicação é “processo de construção e disputa de sentidos”, sendo que os sentidos que são construídos e disputados nesses processos partem dos significados que os

sujeitos conferem aos objetos do mundo. A ideia de disputa empregada pelo autor tem como base o entendimento de Foucault (1979) de que toda relação é “relação de força”. As interpretações/significações, percepções subjetivas, podem ser (tender a ser) diferentes para os sujeitos, e, por isso, os sentidos são disputados por meio de processos comunicacionais. Baldissera (2007, p. 237), com base no paradigma da complexidade proposto por Morin (1999, 2001, dentre outros), esclarece que “essa compreensão permite pensar a comunicação como processo e lugar em que os sentidos (efeitos de sentidos) são postos em circulação e que atualiza sujeitos em relações de forças dialógico-dialético-recursivas”. Sob a perspectiva dessa conceituação de comunicação, que é central para nós, atentamos para os sentidos, e seus efeitos, que são construídos e disputados sobre o comunicacional batuqueiro que se materializa no rito de “axé de fala”, resultando em diferentes significações que são postas em circulação, via interações sociais/comunicacionais, nas/pelas organizações/terreiros de Batuque Gaúcho.

À luz dessas concepções, para avançarmos, dissertaremos sobre as ideias de organização e de comunicação organizacional que adotamos neste estudo.

3.4 ORGANIZAÇÃO E COMUNICAÇÃO ORGANIZACIONAL

Antes de dissertarmos sobre a compreensão de comunicação organizacional que assumimos nesta pesquisa, entendemos ser preciso destacar, mesmo que de modo breve, os pressupostos sobre “organização” que suportam nossa pesquisa. Nesse caminho acionamos as proposições de Múnera Uribe (2009, p. 28, tradução⁴⁰ nossa), que apresenta a ideia de que “organização” não se reduz ao conceito de “empresa”, uma vez que “a ideia de organização compreende uma tipologia mais ampla [...]”; a noção de “organização” abrange todas as organizações que visam lucro (as empresas), sem viés de lucro (como os grêmios estudantis, associações de bairro etc.), não governamentais (ONGs), de caráter público, cooperativas etc. Todavia, ressalta que uma “agrupação não é sinônimo de organização” (2009, p. 34, tradução⁴¹ nossa).

Nessa perspectiva, Uribe (2009, p. 33, tradução⁴² nossa) atenta para dois tipos de agrupações humanas: a) a primeira surge a partir de uma “ordem social espontânea, informal

⁴⁰ Texto original: “la idea de organización comprende una tipologia más amplia [...]” (URIBE, 2009, p. 28).

⁴¹ Texto original: “agrupación no es sinónimo de organización” (URIBE, 2009, p. 34).

⁴² Textos originais: “orden social espontáneo, informal e endógeno” e “orden social creado, dirigido o exógeno” (URIBE, 2009, p. 33).

ou endógena”, que é característica básica da compreensão de “comunidade” (termo que surge da grafia grega *Kosmo*); e b) a segunda emerge de uma “ordem social criada, dirigida ou exógena” (para essa, aplica-se o termo, também grego, *Taxis*). À vista dessa dupla tipologia de agrupação, com base epistemológica nos estudos da Administração, Uribe afirma que uma organização se apresenta, então, como “uma agrupação humana do tipo *Taxis*”, pois que deve ser, necessariamente, “criada com um propósito específico e explícito [...]” (2009, p. 33, tradução⁴³ nossa) e, além disso, deve conjuntamente ser suscetível de gestão. As organizações, diferentemente da sociedade (que é entendida como do tipo *Kosmo*), são originadas, criadas, a partir de uma finalidade que é brevemente instituída e devem possuir um sistema de regramento mínimo, sendo assim uma “ordenação sistemática orientada para lograr de determinado fim” (URIBE, 2009, p. 33, tradução⁴⁴ nossa).

Ademais, não podemos caracterizar as organizações como sendo boas ou más por si mesmas; o que deve ser destacado perante essa problematização é seu “caráter institucional” (sua relação com a cultura), pois que “as instituições são os produtos básicos da cultura” (URIBE, 2009, p. 36, tradução⁴⁵ nossa). Sendo as organizações construções sociais, e não se reduzindo a apenas suas próprias finalidades, para sua existência (permanência, transformações) é imprescindível que haja interações e intenções entre sujeitos (URIBE, 2009). Outra questão a destacarmos é “a necessidade de organizar que demanda a criação de uma organização”, sendo as organizações, então, “dependentes de um contexto” (URIBE, p. 37, tradução⁴⁶ nossa). Nessa perspectiva, acionamos as reflexões de Baldissera (2009, p. 01), que, compreendendo as organizações como “sistemas vivos”, afirma que são “interdependentes do entorno ecológico, social e cultural, e historicamente (re)construídas em contextos específicos (políticos, econômicos, científicos, dentre outros)”. Apresentando a ideia de que “viver em sociedade é, também, viver organizações”, o autor (2009, p. 02) demonstra que as organizações dispõem de uma “diversidade de propósito e se atualizam em diferentes relações de poder”, uma vez que “sua realização exige o exercício de algum tipo de poder”, pois que são “construções e construtoras do seu entorno sociocultural”.

A partir dessas reflexões, por organização compreendemos a “construção social

⁴³ Textos originais: “una agrupación humana de tipo *Taxis*” e “creada com um propósito específico y explícito” (URIBE, 2009, p. 33).

⁴⁴ Texto original: “ordenación sistemática orientada al logro de determinado fin” (URIBE, 2009, p. 33).

⁴⁵ Texto original: “las instituciones son los productos básicos de la cultura” (URIBE, 2009, p. 36).

⁴⁶ Texto original: “la necesidad de organizar la que demanda la creación de una organización” (URIBE, 2009, p. 37).

realizada por sujeitos em interação, a partir de uma ordem social criada (intenção) em torno de objetivo(s) comum(ns) e que, para isso, desenvolvem regras e normas de gestão frente perturbações endógenas e exógenas” (BALDISSERA; VINHOLA, 2020, p. 25). Na visão dos autores, para além de partilharem objetivos comuns, os sujeitos (em interação) tendem a atualizar “seus objetivos particulares, tornando as organizações mais complexas”. Isto é, conforme Baldissera (2009, p. 06), as organizações são conformadas, mantidas e/ou transformadas por “pessoas em relação, laborando para que os objetivos comuns e claramente definidos sejam atingidos”, ao tempo em que também procuram atingir objetivos particulares.

Assim, é evidente a centralidade que a noção de relação (interação/intenção) assume para a existência e constantes transformações das organizações, da mesma forma que também é basilar para comunicação (BALDISSERA, 2009), o que implica, necessariamente, compreender que a comunicação é fundamental para a organização, materializando-se em diferentes processos nas/pelas diversas formas de interação entre os sujeitos nesses espaços. Assim, nesses processos comunicacionais, de algum modo e em algum nível, o conflito se faz constantemente presente, pois as “diferenças, desorganização, contradições e antipatia são permanentemente atualizadas nas relações/interações organização-públicos” (BALDISSERA, 2007, p. 239).

Nessa direção, compreendemos comunicação organizacional como “processo de construção e disputa de sentidos no âmbito das relações organizacionais” (BALDISSERA, 2008b, p. 169). Estando essa compreensão conjuntamente relacionada com a ideia de “lugar espacial”, a dimensão de “âmbito” é complexificada, na medida em que o autor (2009, p. 07) discorre que essa espacialidade é “da qualidade do fluído, do flexível, do possível, do devir”, não estando *a priori* “dado/fixado”. Cabe ressaltarmos também, ainda conforme o autor (2009a, p. 154), que as disputas de sentidos que ocorrem nos processos comunicacionais não se configuram como disputas físicas, financeiras, estruturantes, hierárquicas etc., mas sim como aquelas “[...] que dão conta das tensões que se estabelecem entre os sujeitos (forças) em relação comunicacional (dialógica, dialética, recursiva) para que os sentidos/significados em circulação na cadeia de comunicação sejam internalizados pelos diferentes sujeitos”.

Dessa maneira, temos que a comunicação organizacional não pode ser abordada, como muitas vezes ainda é, somente como fala oficial (planejada, direcionada) da organização, uma vez que se materializa como “fluxo multidirecional” que se realiza no âmbito das relações que atravessam as organizações (e que são, por sua vez, por ela atravessadas). De acordo com Baldissera (2009), a comunicação não está limitada às falas formais, planejadas, oficiais, às

hierarquias organizacionais, nem às campanhas estratégicas (como são os casos dos eventos, da publicidade institucional e dos instrumentos e processos de comunicação oficial com os diferentes públicos etc.), nem ao desejo de imagem-conceito⁴⁷ da organização e nem sequer respeita suas limitações espaciais. Em sentido complexo, em diferentes qualidades, contextos/condições e/ou relações, a comunicação organizacional “realiza-se em redes que, de certa forma, somente se dão a conhecer no acontecer” (BALDISSERA, 2009, p. 07). Assim, para além dos processos comunicacionais que partem da organização para os públicos (direcionados a informar, a persuadir, seduzir e/ou controlar), essa compreensão também abrange os processos não-oficiais, que são redes de comunicação que emergem em outras relações, muitas das quais de modo informal, tais como as “conversas de corredores e/ou refeitórios; troca de e-mails e/ou ‘torpedos’ telefônicos; diálogos nas comunidades na *internet*; conversas estabelecidas em diferentes horários e ambientes [...] entre colegas, familiares e/ou conhecidos; informações divulgadas pela mídia; especulações e boatos; e pesquisas de mercado, opinião e/ou lembrança” (BALDISSERA, 2009, p. 07). Portanto, a comunicação organizacional não está somente atrelada aos instrumentos de controle e/ou persuasão. Pelo contrário, em demasiadas vezes ocorre a partir de processos comunicacionais informais que não estão limitados ao ambiente especial da organização.

Assim, evidenciando a complexidade da comunicação organizacional, Baldissera (2009b) propõe que seus processos compreendem três dimensões articuladas. A primeira dimensão é a da “organização comunicada”, que ainda tende a ser a mais valorizada pelas organizações, pois que se refere aos processos de fala autorizada e, mesmo, disciplinadores. Dentre outros, contempla a comunicação que se materializa nos sites oficiais, nos e-mails, nos jornais murais, nas revistas/panfletos institucionais, nas campanhas publicitárias, nos manuais de instruções, nas publicações das redes sociais da organização, nos informativos para imprensa/comunidade etc. Sob essa dimensão, conforme o autor (2009b, p. 118), a comunicação tem como particularidade o fato de a organização controlar, na medida do possível, o que diz para seus públicos (e isso não significa controlar o que os públicos interpretam), sendo que muitos dos seus processos são “orientados para o autoelogio”, dentre outras coisas, estimando retornos de imagem-conceito e legitimidade organizacional.

⁴⁷ Segundo Baldissera (2004, p. 278), a imagem-conceito é compreendida como “[...] construto simbólico, complexo e sintetizante, de caráter judicativo/caracterizante e provisório, realizada pela alteridade (recepção) mediante permanentes tensões dialógicas, dialéticas e recursivas, intra e entre uma diversidade de elementos-força, tais como as informações e as percepções sobre a identidade (algo/alguém), a capacidade de compreensão, a cultura, o imaginário, a psique, a história e o contexto estruturado”.

Por sua vez, a dimensão da “organização comunicante” representa uma complexificação em relação aos processos comunicacionais do âmbito da “organização comunicada”, pois para além das falas oficiais/autorizadas, também contempla “todo processo comunicacional que se atualiza quando, de alguma forma e em algum nível, qualquer sujeito (pessoa, público) estabelecer relação com a organização” (BALDISSERA, 2009b, p. 118). Portanto, essa dimensão abrange os processos comunicacionais autorizados, mas não se restringe a eles, caso da dimensão da “organização comunicada”, uma vez que também abarca os processos que emergem de relações diretas que os sujeitos estabelecem com a organização, muitos deles de modo informal, inclusive os que escapam ao conhecimento da própria organização. Nessa direção, o autor (com base nas percepções de Eco, 1997; e de Watzlavick, Beavin e Jackson, 1993) enfatiza que, mesmo a organização não tendo intenção de comunicar, se algum sujeito (alteridade), ao estabelecer relação direta com ela, “atribuir sentido a algo e/ou alguma coisa dela e assumir isso como comunicação, então será comunicação” (BALDISSERA, 2009b, p. 118). Entendemos que esse algo e/ou alguma coisa podem ser, por exemplo, as novas cores da marca, as sinalizações e repartições do espaço organizacional, as vestimentas dos diversos sujeitos que ocupam diferentes níveis na hierarquia, as publicações e comentários dos gestores e colegas nas redes sociais etc. Essa dimensão evidencia as relações/interações comunicacionais que escapam ao planejado (as conversas de corredores, a troca de mensagens entre colegas) e forçam a organização a realizar movimentos, esforços, para (re)organização. Assim, compreendemos que “no âmbito da comunicação informal a organização tende a ter seu poder flexibilizado, é possível que a alteridade se manifeste com mais força nas transações de sentidos” (2009b, p. 119), pois que as intenções materializadas nos processos comunicacionais não partem apenas da organização, mas também dos sujeitos (com suas culturas subjetivas, particulares). Dentre outras coisas, caso isso se traduza em controversas, isso pode indicar a necessidade de investimentos da organização, seja no sentido de explicitar uma situação, apresentar outras informações, neutralizar um boato, rever posições da própria organização etc. (BALDISSERA, 2009b).

Por fim, a dimensão “organização falada” compreende todos os processos de comunicação que têm a organização como referente (que versam sobre ela), mas que acontecem de forma indireta, ou seja, sem que haja relação direta dos sujeitos comunicantes com a organização. Como exemplos desses processos (que raras vezes são considerados parte da comunicação organizacional), destacamos: conversas entre colegas em algum momento de lazer/diversão fora da empresa; trocas de informações entre fornecedores, acionistas e

clientes; conversações realizadas pela comunidade do entorno; postagens em mídias sociais digitais (mídias que não sejam de domínio da organização), sejam para criticar a organização e/ou para enaltece-la; notícias veiculadas na imprensa, produzidas sem que a organização seja contatada; o que é comentado por amigos, familiares, cônjuges dos sujeitos imbricados nas organizações etc. Por mais que esses processos não possam ser controlados e não dependam dos desejos da organização, pois emergem na cotidianidade dos públicos, da sociedade, o que eleva seus níveis de imprevisibilidade, o mesmo autor (BALDISSERA, 2009b) ressalta que, mesmo parecendo distantes e, em parte, sem grande importância, precisam ser considerados processos de comunicação organizacional, e exigem que a organização realize certa monitoração para avaliar as necessidades de intervir prestando informações, esclarecendo dúvidas, apresentando suas versões sobre os fatos, revendo suas práticas (sempre que for o caso) etc. Logo, “à medida que se tornarem visíveis e forem identificados por ela, é possível que exijam algum tipo de investimento em ações e/ou comunicação formal para neutralizá-los”(BALDISSERA, 2009b, p. 119).

Assim, a luz dessa compreensão da comunicação organizacional, que rompe com as tentativas de reduzi-la ao âmbito do que é planejado, dirigido e formal, assumimos, destarte, 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).

Após discorrermos sobre as noções de organização e comunicação organizacional que assumimos neste estudo, a seguir, fechando este capítulo teórico, dissertamos sobre cultura organizacional.

3.5 CULTURA ORGANIZACIONAL COMO REDE DE SIGNIFICAÇÃO

Primeiro, destacamos que, apesar das várias abordagens sobre a noção de cultura organizacional, não é nossa intenção realizar um trabalho de revisão de todas essas concepções, mas apresentar alguns dos pressupostos que fundamentam nosso percurso, análises e inferências. Nessa direção, inicialmente, recorreremos a Edgar Schein (2009, p. 23), quando afirma que através de um tensionamento descritivo e estrutural, a cultura de determinado grupo “pode ser analisada em vários níveis diferentes” (graus sob os quais a cultura se torna perceptível). Os níveis, para o autor, podem variar entre as manifestações da

cultura que são mais “abertas” e “tangíveis” – situações nas quais se pode ver e/ou sentir – e as “suposições básicas”, que são definidas como “essência da cultura” – manifestações que estão profundamente inseridas na cultura e que ocorrem inconscientemente. Entre as camadas que se relevam presentes nos níveis da cultura “estão várias crenças, valores, normas, regras de comportamentos assumidos que os membros da cultura usam como meio de retratá-la a si e aos outros” (SCHEIN, 2009, p. 23). Sob essa ótica, Schein (2009) afirma que a cultura de um grupo pode ser analisada a partir de três níveis: o dos “artefatos”, o das “crenças e valores expostos” e o das “suposições fundamentais básicas”. Relacionada a esses níveis, o autor compreende que a cultura organizacional é

Um padrão de suposições básicas compartilhadas, que foi aprendido por um grupo à medida que solucionada seus problemas de adaptação externa e de integração interna. Esse padrão tem funcionado bem o suficiente para ser considerado válido, e por conseguinte, para ser ensinado aos novos membros como modo correto de perceber, pensar e sentir-se em relação a esses problemas (SCHEIN, 2009, p. 16).

Partindo disso, o primeiro nível, que fica na superfície, é o dos artefatos, “que inclui todos os fenômenos que alguém vê, ouve e sente quando encontra um novo grupo com uma cultura não familiar” (2009, p. 24). De acordo com o pesquisador, nesse nível estão presentes (são perceptíveis) aspectos como a conformação arquitetônica da organização, suas ferramentas tecnológicas e produtos, a linguagem empregada e os processos comunicacionais, as vestimentas do grupo, os mitos, os rituais etc. O autor ressalta que o clima e o comportamento do grupo são os artefatos mais profundos desse nível da cultura organizacional. Além disso, Schein (2009, p. 25) enfatiza que o ponto central dos artefatos é a sua facilidade de observação e a dificuldade de descrevê-los, pois os analistas da cultura organizacional “podem descrever o que veem e sentem, mas não podem reconstruir a partir disso seu significado em determinado grupo, ou se o que é observado reflete suposições básicas prevaletentes”.

No nível das crenças e valores assumidos estão presentes as estratégias, as filosofias, o sentido de ser e os valores norteadores da organização que são compartilhados e internalizados pelos sujeitos. Refletindo sobre a validação social das crenças e valores, Schein (2009, p. 27) ressalta que “certos valores são confirmados apenas pela experiência social compartilhada de um grupo”, ao mesmo tempo em que essa validação do grupo “também se aplica aos valores mais amplos que não são testáveis, como a ética e a estética”. As crenças e valores operam a fim de neutralizar as incertezas e críticas no funcionamento da organização e do grupo, sendo que, conforme vão funcionando (sendo assumidos pelos sujeitos), tornam-se gradativamente em “suposições indiscutíveis apoiadas por conjuntos articulados de

crenças, normas e regras operacionais de comportamento” (SCHEIN, 2009. p. 27). Conforme o autor (2009, p. 27), em relação de interdependência aos demais níveis, as crenças e valores assumidos pelo grupo “predirão grande parte do comportamento que pode ser observado no nível dos artefatos”, sendo que apenas os aspectos visíveis e empíricos do segundo nível, após serem testados e se tornarem contínuos, “serão transformados em suposições”.

Em nível mais profundo da cultura organizacional, em decorrência de serem aspectos que não são facilmente debatidos e confrontados e que dificilmente mudam/transformam-se, estão as suposições fundamentais básicas. As suposições, ao serem assumidas como “verdades” pelo grupo, “orientam o comportamento, informam aos membros [...] como perceber, refletir e sentir as coisas” (SCHEIN, 2009. p. 29). A transformação dos “pressupostos básicos” é difícil de acontecer em razão de ter potência para desestabilizar, temporária ou permanentemente, aspectos cognitivos e interpessoais que conformam o que o autor denomina de “nosso mundo”, o que ocasionaria uma extrema ansiedade nos sujeitos que compõem a organização. Nessa direção, é por meio de processo psicológico e social, que conforma as suposições básicas, que a cultura organizacional revela seu “poder final”. Portanto: “as suposições básicas compartilhadas que formam a cultura de um grupo podem ser imaginadas no plano individual e do grupo, como mecanismos de defesa cognitivos e psicológicos que permitem ao grupo continuar a funcionar” (SCHEIN, 2009, p. 30). Nesse sentido, compreendemos que a potência da cultura organizacional, o seu poder, surge a partir do fato de suas suposições serem compartilhadas, via interações comunicacionais, e mutuamente reforçadas. Para o autor (2009, p. 33), a “essência” da cultura organizacional está nas suas suposições fundamentais e, portanto, se o observador não conseguir decifrar seus pressupostos, “não saberá como interpretar corretamente os artefatos ou quanto crédito dar aos valores articulados”.

Schein (2009) destaca que é fundamental reconhecermos os seguintes aspectos: os artefatos são facilmente observáveis, mas dificilmente descritíveis; as crenças e os valores têm potencialidades de refletir sobre as “racionalizações” e “aspirações do grupo”; e as suposições básicas, quando compartilhadas e assumidas como verdades pelo grupo, manifestam-se, de alguma forma e alguma medida, nos demais níveis. Também importa destacarmos que, para o autor (2009), o “líder” (liderança) assume papel central na cultura organizacional, pois que é compreendido como “fonte das crenças e valores que levam um grupo a lidar com seus problemas internos e externos” (SCHEIN, 2009, p. 34). Ao propor algo ao grupo que funciona e continua a funcionar, o que anteriormente era apenas uma suposição subjetiva do líder passa

a ser um pressuposto básico do grupo - fator que demonstra a protagonização e poder que o líder assume na conformação, manutenção e/ou transformação da cultura organizacional. Sob essa luz, compreendemos que “a questão mais central aos líderes é como influenciar os níveis mais profundos da cultura, como avaliar a funcionalidade das suposições feitas nesses níveis e como lidar com a ansiedade que é manifestada quando esses níveis são desafiados” (SCHEIN, 2009, p. 34). Especialmente pelo nosso interesse de pesquisa sobre organizações/terreiros de Batuque Gaúcho, evidenciando relações de poder, sabemos, consoante Corrêa (2016, p. 80-81), que os pais e mães de santo, líderes religiosos, são “revestidos de uma autoridade que se funda no componente sagrado”, afirmando que as personalidades de maior visibilidade e prestígio na comunidade batuqueira possuem “alto grau de inteligência, além de bons conhecimentos no terreno da psicologia empírica”.

Nesse caminho, cabe observarmos, conforme Machado, Maranhão e Pereira (2016, p. 83), pesquisadores(as) que refletem em perspectiva crítica sobre as contribuições de Schein (2009), que para autor a cultura organizacional é vista como um “conjunto de representações e ideias propostas por um líder e, quando validada sua aceitação, é ensinada aos novos membros do grupo a maneira correta de pensar e agir”. Na conformação do padrão cultural do grupo, os pesquisadores(as) inferem que a liderança é a potência que permite criar, manipular e até mesmo extinguir uma determinada cultura organizacional. Para os autores(as),

[...] a cultura organizacional é formada por diversas origens e, se assim puder ser definida, como uma só, é constituída por valores, crenças e percepções de líderes a operários, dos escritórios ao chão de fábrica. Seu movimento cultural é contínuo, histórico e desnaturalizado, ao mesmo tempo é vertical e horizontal, de cima para baixo, de baixo para cima, da direita para esquerda e da esquerda para direita. É necessário pensar que a organização é constituída por pessoas de diferentes formações históricas, relacionando-se em ambientes ao mesmo tempo conflitivos e convergentes” (MACHADO; MARANHÃO; PEREIRA, 2016, p. 90).

A este ponto, antes de prosseguirmos, importa destacarmos que se, por um lado, na perspectiva do proposto por Schein (2009), os líderes desempenham papel central na conformação, manutenção e/ou transformação da cultura organizacional, por outro, observamos, com ressalva, que não se tratam de determinações, isto é, os líderes se exercem como forças para que a cultura assuma contornos específicos sem, com isso, determinar tais contornos de uma vez por todas.

Para avançarmos nessa discussão, acionamos as reflexões de Baldissera (2009, p. 10) que, baseado nas formulações de Geertz (1989) e de Morin (1999, 2001 dentre outros), compreende a cultura organizacional “como sendo as teias de significados do sistema organização”. Problematizando as relações entre cultura do entorno social (comunidade) e a

cultura organizacional, o autor afirma que, em algum nível, estabelecem relações de perturbação que se atualizam em diferentes intensidades e de formas diversas, tais como:

a) pela convivência das lideranças da organização com pessoas desse entorno; b) pelo exercício profissional que pessoas da comunidade realizam na organização como empregados em diferentes níveis hierárquicos e instâncias de poder; c) pela necessidade de adequação às leis; d) pelas relações de oferta e demanda (mão-de-obra, matéria-prima, mercado e consumo de produtos, apoios e ações beneficentes, infra-estrutura, dentre outras); e) pelo uso que a organização faz do equipamento urbano em que se insere; f) pela participação das lideranças organizacionais em associações, clubes; e g) pelas relações que a organização estabelece com os diferentes públicos: estudantes, imprensa local, outras organizações, poder público e comunidade em geral, para referir alguns. Esses encontros, choques, experimentações, proposições, questionamentos, resistências, reproduções, colaborações, associações traduzem-se em diferentes formas de tecer e tessituras (BALDISSERA, 2009, p. 10-11).

Portanto, a tensão que ocorre entre a cultura social do entorno e a cultura organizacional pressupõe, necessariamente, “transações de sentidos” que, por sua vez, ocasionam desordem e obrigam a organização, via “processos de autogeração”, a se (re)organizar (BALDISSERA, 2009). Nessa (re)organização da rede simbólica da organização, em relação à cultura do entorno, tendem a acontecer processos de aproximações/transformações, pois que, “se a organização, por um lado, como sistema auto-eco-organizado, é autônoma, por outro, é dependente do meio” (BALDISSERA, 2009, p. 11). Assim, Baldissera (2011) entende a cultura como sendo um grande sistema e a cultura organizacional como um dos seus subsistemas, isto é, a cultura organizacional (como parte/subsistema) está presente na cultura (compreendida como o todo/sistema), uma vez que, ambivalentemente, a parte é mais e menos que o todo.

Ainda conforme o mesmo autor (2011, p. 57), “a cultura organizacional é compreendida/explicada como teias de significação do subsistema organização, (re)tecida por sujeitos que, ao (re)tecê-la, prendem-se a ela (*complexus*⁴⁸)”. O autor ressalta que a cultura organizacional é (re)tecida por meio da interação comunicacional que os sujeitos estabelecem no âmbito das organizações, sendo que, nesse (re)tecimento, alguns tem mais poder de influência do que os demais. À vista disso, admitimos “a ideia de a cultura organizacional ser uma teia de significados (todo) que articula as várias culturas de origem dos sujeitos (partes) que com ela se relacionam” (BALDISSERA, 2011, p. 59), isto é, cada sujeito,

[...] ao entrar em relação (significação/comunicação) com a organização, independentemente do tipo de relação, dialógica e recursivamente, experimenta o

⁴⁸ O termo *complexus* empregado por Baldissera (2011) parte dos entendimentos de Morin (2001, p. 20), autor que o define como sendo “o que é tecido em conjunto”.

tensionamento entre a sua cultura primeira, a cultura primeira dos demais sujeitos e a Cultura Organizacional que está sendo (re)tecida, cada qual com suas especificidades. Importa lembrar que a Cultura Organizacional não é dada *a priori*; passa a ser tecida pelos sujeitos no momento em que propõem organizar-se para atingir objetivos comuns (BALDISSERA, 2011, p. 58).

Por fim, cabe ainda destacarmos que, para o autor, a comunicação e a cultura manifestam relação de interdependência. Por um lado, é pela comunicação que os sujeitos (re)tecem a cultura organizacional mediante justaposições, articulações, sobreposições, tensões etc., de modo que, em toda sua reflexão, a comunicação se revela basilar para a cultura organizacional. E, por outro lado, a “cultura organizacional marca e regenera a comunicação organizacional, manifestando-se nela e através dela e, pela comunicação os conteúdos são “descolados/transportados” para regenerar a própria cultura” da organização – todo – e dos sujeitos – partes - (BALDISSERA, 2011, p. 61). À essa luz, concordando com o autor, admitimos a centralidade da comunicação na estruturação, manutenção e/ou transformação da cultura organizacional, pois que é o processo pelo qual a significação circula, é compartilhada, e pode se estruturar em rede.

Expostas as concepções teóricas que acionamos para iluminar a compreensão do comunicacional batuqueiro, a seguir, no próximo capítulo, evidenciamos os percursos metodológicos que conformam o tipo e os procedimentos da nossa pesquisa.

4 A ORALIDADE NO BATUQUE GAÚCHO E NO RITO DE “AXÉ DE FALA”: ENCRUZILHADAS, TENSIONAMENTOS E ACHADOS

Explicitamos, nesse capítulo, em primeiro momento, o tipo de pesquisa que orienta nosso estudo. Na continuidade, apresentamos os procedimentos para coleta do material de campo e os critérios que elencamos para escolha dos/as líderes entrevistados/as. Nesse ponto, também frisamos as precauções éticas que adotamos para a coleta dos dados empíricos, conforme orienta o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (CEP/UFRGS). Para análise do material obtido, empregamos o método de Análise de Conteúdo, segundo as concepções de Laurence Bardin (2016). Antes de descrevermos nosso procedimento de análise, apresentamos, conforme relatos dos/as líderes, algumas narrativas sobre a origem do rito em estudo e concepções/memórias sobre organizações do Batuque Gaúcho. Na sequência, apresentamos e dissertamos sobre nossas categorias e subcategorias para, por fim, apresentamos nossas interpretações e inferências.

4.1 PERCURSO METODOLÓGICO

Neste subitem, descrevemos o percurso metodológico que realizamos nesta pesquisa, explicitando os procedimentos realizados.

4.1.1 Pesquisa qualitativa

Relacionada às perspectivas que adotamos neste estudo, a abordagem da pesquisa proposta é qualitativa, pois entendemos que possibilita aprofundarmos nossa compreensão em perspectiva dos objetivos desta dissertação. Segundo Ana Pereira Silva (2013, p. 418), a pesquisa qualitativa “não requer a lógica da representatividade e de possibilidades de generalização que se baseia na noção estatística de amostra”, pois, possuindo um caráter exploratório, essa abordagem “busca obter um entendimento mais aprofundado dos casos analisados”. Além disso, conforme descrito por Teresa Haguette (2013), a pesquisa qualitativa configura-se como possibilidade adequada para análise do funcionamento (das interações) de unidades sociais complexas (como mostram-se ser as organizações/terreiros), e tem potência para desvelar, ainda, valores, atitudes e pressupostos que muitas vezes são reprimidos pelos sujeitos imbricados nesses espaços. Ainda segundo a mesma autora, os estudos que adotam

essa abordagem estão “fortemente apoiados nos pressupostos teóricos do interacionismo simbólico” (HAGUETTE, 2013, p. 59).

Apesar da impossibilidade de fazermos observação direta das interações que acontecem no rito de “axé de fala” (dado os protocolos de distanciamento no contexto de pandemia de Covid-19 e também dos preceitos de segredo desse ritual), compreendemos, consoante Mirian Goldeberg (2011, p. 27), que, se o objeto da pesquisa social é composto por interpretações/significações que os sujeitos fazem dos fenômenos do mundo simbólico, analisar a maneira como esses indivíduos assimilam a ação social se revela como um modo próspero e adequado para compreender a realidade estudada, uma vez que conseguimos “ver o mundo através dos olhos dos pesquisados”. Concomitantemente, Geertz (1989, p. 10) já assinalava que quando vemos “as coisas na visão do ator” acessamos os fatos a partir das suas próprias referências e tornamos esses sujeitos compreensíveis, conhecendo suas normalidades e peculiaridades.

Dessa maneira, é por meio da abordagem qualitativa que acreditamos ser viável e fértil compreendermos a oralidade nas organizações/terreiros e as significações que são postas em circulação no comunicacional batuqueiro pelo rito de “axé de fala”, a partir das percepções de diferentes líderes religiosos.

4.1.2 A coleta de dados: entrevistas semiestruturadas

Para atingirmos os objetivos que propormos, coletamos os dados de campo por meio de entrevistas semiestruturadas. Optamos por essa técnica, pois ela possibilita que os sujeitos entrevistados falem livremente sobre as questões propostas, não estando limitados a respostas previamente elaboradas e fechadas. Antônio Gil (2002, p. 115) já enfatizava que essa técnica “é guiada por relação de pontos de interesse que o entrevistador vai explorando ao longo de seu curso”. Dito isso, esclarecemos que no acontecer das entrevistas, novas questões surgiram e foram agregadas ao questionário previamente elaborado. Nesse caminho, atentamos para o que esclarece Bardin (2016) sobre adentrar as particularidades do mundo do sujeito entrevistado, situação na qual o pesquisador deve se alicerçar no seu conhecimento teórico sobre os assuntos abordados, mas deve, principalmente, acionar diferentes tipos de saberes, entre os quais a intuição é apontada como benéfica.

Posto isso, evidenciamos que o roteiro das entrevistas⁴⁹ (Apêndice B) com líderes de organizações/terreiros do Batuque Gaúcho é estruturado por meio de quatro núcleos temáticos, portando questões abertas sobre a identificação dos/as entrevistados/as e suas trajetórias na tradição do Batuque Gaúcho, sobre os processos de comunicação das organizações/terreiros (especialmente a comunicação oral), sobre aspectos da cultura (significações) materializados no rito recortado para o estudo e, por fim, sobre possíveis comentários extras acerca da oralidade e do rito de “axé de fala”. Para estruturar os núcleos temáticos, tomamos como base os nossos objetivos de pesquisa e realizamos refinamentos no roteiro após a banca de qualificação, norteando-o melhor a revelar nossos anseios comunicacionais. Feito isso, primeiro buscamos conhecer os/as entrevistados/as (atentando para as suas características de raiz) e, na sequência, indagamos questões que investigam os processos de comunicação nos terreiros batuqueiros, especialmente os materializados no rito de “axé de fala”.

Destacamos que as entrevistas foram realizadas por meio de plataformas digitais – como o Google Meet e Microsoft Teams – que possibilitaram gravar os relatos dos/as entrevistados/as, para posterior degravação e análise dos dados coletados. Entrevistamos dirigentes de organizações/terreiros localizados em Porto Alegre (grande maioria), em Alvorada e em Viamão, no período de 06 a 30 de novembro de 2021. As entrevistas tiveram duração média de 01 hora e 30 minutos, e se desenrolaram em formato de conversas informais. Dito isso, a seguir esclarecemos os critérios para seleção dos/as entrevistados/as e os cuidados éticos que adotamos.

4.1.3 Critérios para seleção dos/as entrevistados/as

Descrevemos, aqui, os critérios que elegemos para a seleção dos pais e mães de santos entrevistados/as para o nosso estudo, bem como para a definição de quantidade de entrevistas que realizamos. Considerando os pressupostos da pesquisa qualitativa, na qual não há necessidade de representação em percentual da amostra, buscamos atingir uma diversidade de dirigentes religiosos do Batuque Gaúcho, em perspectiva de obtermos diferentes percepções sobre o tema. Assim, o grupo de entrevistados/as é composto por afro-religiosos/as que

⁴⁹ A fim de verificarmos as potencialidades e possíveis ajustes das questões proposta no roteiro, nosso questionário foi previamente testado. Dessa maneira, foi possível adequarmos certas informações do instrumento de coleta de dados para cumprimos os objetivos que traçamos para o estudo.

lideram organizações/terreiros do Batuque Gaúcho sediadas em Porto Alegre/RS e/ou na região metropolitana.

Compreendendo não ser exequível analisarmos a comunicação e cultura organizacional dos inúmeros terreiros que há nessa região, estipulamos estudar, no mínimo, duas organizações de cada nação/lado (podendo ser esses terreiros de nações mistas, como de Oyó-Cabinda, Jêje-Ijexá etc., ou que cultuam apenas uma nação), porque os sujeitos batuqueiros, apesar de praticarem a mesma tradição, preservam importantes características grupais de raiz (CORRÊA, 2016). Em perspectiva de adentrarmos os saberes/conhecimentos das diferentes nações/lados do Batuque Gaúcho acerca do rito de “axé de fala”, buscamos, assim, evitar que os conhecimentos de uma vertente se sobressaíssem perante as demais e enviassem os resultados da pesquisa. Sabendo que há nações/lados praticamente extintos (PERNAMBUCO, 2019), não foi possível conversarmos com algum líder que se identificasse como praticante de Nagô. Ainda em consonância com o quadro teórico, mesmo não abordando organização/terreiro específico desta nação/lado, sabemos que, de diversas formas, na historiografia desta tradição houve influência mútua entre essas vertentes. Logo, conforme Pernambuco (2019), transcorridos quase dois séculos do surgimento desse culto, e da hibridização necessária entre as nações para manutenção e existência/permanência cultural do Batuque Gaúcho, atualmente essas nomeações são espécies de rótulos que servem para demarcar a origem de certos fundamentos, mas carregam, ao mesmo tempo, características e inferências dos outros lados.

Além disso, dado os apontamentos feitos por Corrêa (2016) e por Silva (2017) sobre o tempo mínimo de observação do comportamento do Orixá que será submetido ao rito de “axé de fala” – em torno de 10/15 anos –, trazemos também como critério de seleção que os/as líderes entrevistados/as deveriam ser iniciados/as na tradição há mais de 15 anos, entendendo que, transcorrido esse tempo, eles/as possuiriam graus de iniciação mais elevados e que já teriam participado (como líder que coordenada ou que é convidado para testemunhar) uma ou mais vezes dessa cerimônia. Conjuntamente, com base no quadro teórico que evidencia uma diversidade de sujeitos na comunidade batuqueira, entrevistamos líderes batuqueiros/as negros/as e não-negros/as, mulheres e homens, e uma pessoa que é integrante da sigla LGBT, com idades entre 34 e 64 anos, buscando, a partir desses diferentes relatos, analisar aspectos da diversidade na unidade. Ademais, o Batuque Gaúcho parece ser uma das poucas religiões/tradições que propícia a mulheres e homens LGBTs – principalmente transexuais – alcançarem os mais altos cargos/postos religiosos. A oportunidade de conversar com essa

diversidade de pessoas indicou que seus relatos, além de serem férteis para a pesquisa, dizem, ao mesmo tempo, respeito ao contexto de luta (condições de existências) e do próprio do lugar de fala que essas pessoas ocupam na sociedade, questões essas que ficaram evidentes nos atravessamentos que os/as líderes alegaram. Compreendemos, segundo Ribeiro (2019, p. 89), que frisar o lugar de fala dos sujeitos é uma maneira de quebrar “o silêncio instituído para quem foi subalternizado”, uma vez que “falar das questões que foram historicamente tidas como inferiores [...] é romper com a ilusão da universalidade que exclui” (RIBEIRO, 2018, p. 78).

Atentando para os critérios que estabelecemos, realizamos um total de 07 entrevistas⁵⁰ com pais e mães de santo que cultuam e/ou passaram pelas nações/lados de Jêje, Ijexá, Oyó e Cabinda. Cabe destacarmos, a este ponto, que o projeto desta pesquisa foi submetido ao CEP/UFRGS⁵¹ e, após tramitações, foi aprovado antes do início da pesquisa de campo. Após esse processo, nossos contatos com os entrevistados foram realizados a partir das relações que o autor deste estudo tem na comunidade batuqueira, como também a partir de indicações dos próprios sujeitos entrevistados. Os agendamentos das entrevistas seguiram o seguinte roteiro: a) envio de convites, via redes sociais (Facebook e Whatsapp), para os/as possíveis entrevistados/as; e b) contato via ligação telefônica ou e-mail para agendamento das entrevistas e esclarecimentos, sempre respeitando as orientações dos/as possíveis entrevistados/as. As pessoas convidadas, que aceitaram participar, definiram o melhor momento de realização das entrevistas. A partir disso, enviamos o link da plataforma que acordamos usar (a que ficou melhor para o/a entrevistado/a) e, antes de iniciarmos as entrevistas, lemos e esclarecemos o conteúdo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (Apêndice C) – para que, caso concordassem, dessem seu consentimento oral e/ou assinatura digital (pela impossibilidade de assinarem presencialmente). Todos os relatos, após o consentimento dos/as entrevistados/as, foram gravados e degravados na íntegra, nos procedimentos de análise; apontamos que, no total, obtivemos em torno de 10 horas de áudio que se traduziram em 117 páginas de texto.

Seguindo as diretrizes do projeto aprovado no CEP/UFRGS, mantemos sigilo sobre a identificação dos/as participantes. Para isso, sempre que possível, apresentamos resultados coletivos utilizando expressões como “as organizações/terreiros pesquisadas”, “os sujeitos

⁵⁰ Não por acaso, a numerologia do 7 e seus múltiplos pertencem aos Orixás Exu e Bará, que, como já dissemos, são senhores da comunicação/interação que possibilita todo caminho/percurso.

⁵¹ Processo CEP/UFRGS de número 51804521.8.0000.5347.

entrevistados”, “os dados obtidos” etc. Quando acionarmos excertos de algum relato (sequência de texto), identificaremos a entrevista pelas siglas “Ex”, na qual “E” representa o pai ou mãe de santo e “x” caracteriza o número da entrevista, respeitando a ordem cronológica de sua realização. Frisando o sigilo imposto, excluiremos (ou modificaremos para expressões como “fulano”, “ciclano”, “beltrano” etc.) nomes, palavras e características que possam identificar os sujeitos entrevistados e os terreiros que lideram, seus Babalorixás/Ialorixás e/ou as organizações às quais são filiados.

Por fim, para melhor compreensão das percepções dos/as líderes sobre os temas abordados, a partir dos fundamentos tradicionais das suas nações/lados, esquematizamos o seguinte quadro de apresentação desses sujeitos:

Quadro 02 - Os/as líderes batuqueiros/as entrevistados/as

ENTREVISTADO/A	NAÇÕES/LADOS	LOCALIZAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO/TERREIRO
E01	Ijexá	Porto Alegre, RS
E02	Oyó/Cabinda	Alvorada, RS
E03	Jêje-Ijexá	Viamão, RS
E04	Jêje	Porto Alegre, RS
E05	Jêje-Ijexá	Porto Alegre, RS
E06	Cabinda/Jêje-Ijexá	Viamão, RS
E07	Oyó	Porto Alegre, RS

Fonte: Elaboração própria.

A seguir, dissertamos sobre o método de Análise de Conteúdo, que foi empregado para analisarmos os relatos obtidos a partir das entrevistas.

4.1.4 Análise de Conteúdo: procedimento para revelar o que dizem as entrevistas

Para interpretação dos dados empíricos, empregamos os procedimentos de Análise de Conteúdo (AC), método que é descrito por Bardin (2016, p. 15) como “um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais sutis em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a ‘discursos’ [conteúdos e continentes] extremamente diversificados”. Segundo a autora (2016, p. 27), a AC “já não é considerada exclusivamente com um alcance descritivo”, pois que, ao contrário, assume por função e objetivo a inferência, podendo ser utilizada para análise de “qualquer comunicação, isto é, qualquer veículo de significados de um emissor para um receptor, controlado ou não por este, deveria poder ser descrito, decifrado pelas técnicas de análise de conteúdo” (BARDIN, 2016, p. 38). Mais especificamente: “a análise de

conteúdo aparece como um *conjunto de técnicas de análise de comunicações que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens*” (BARDIN, 2016, p. 44, grifos da autora).

Além disso, empregamos a AC em sua perspectiva qualitativa que, conforme Bardin (2016, p. 145), “corresponde a um procedimento mais intuitivo [...], sobretudo, na elaboração das deduções específicas sobre um acontecimento ou uma variável de inferência precisa”. Assim, principiamos os procedimentos a partir de uma descrição e codificação⁵² sistemática dos relatos e, na sequência, estruturamos categorias de análise que foram meduladas após várias leituras sobre os dados coletados, articulando os núcleos de sentidos que se sobressaíram nas falas dos pais e mães de santo. Concomitantemente, Bardin (2016) afirma que o processo de “dedução lógica” ocorre não somente a partir dos dados coletados (os relatos), mas também na proposição de uma relação harmoniosa entre o conteúdo relatado, os conhecimentos prévios do autor e os pressupostos teóricos.

Para realização da análise, Bardin (2016, p. 125) organiza os procedimentos da AC em três polos cronológicos: “a pré-análise”, “a exploração do material” e “o tratamento dos resultados, a inferência e interpretação”. A pré-análise é “[...] um período de intuições, mas tem por objetivo tornar operacionais e sistematizar as ideias iniciais, de maneira a conduzir a um esquema preciso do desenvolvimento das operações sucessivas, num plano de análise” (BARDIN, 2016, p. 125). Essa fase inicial dos procedimentos da AC ocorreu com as gravações das entrevistas, com a organização dos dados coletados e por meio da “leitura flutuante”, momento em que, ao degravarmos, já realizamos marcações de possíveis núcleos de sentido (que foram revisitados nas articulações entre os diferentes relatos).

A exploração do material “[...] consiste essencialmente em operações de decodificações, decomposição ou enumeração, em função de regras previamente formuladas” (BARDIN, 2016, p. 131). Na modelação das categorias de análise, nessa fase tensionamos temas, palavras, trechos etc., que apareceram frequentemente nos relatos. A autora (2016, p. 135) observa que “[...] o tema é a unidade de significação que se liberta naturalmente de um texto analisado segundo certos critérios relativos à teoria que serve de guia à leitura”. Além disso, nas entrevistas semiestruturadas, “os temas aparecem e depois reaparecem um pouco mais a frente, em função da progressão de um pensamento que se procura” (BARDIN, 2016, p. 97).

⁵² Por processo de codificação do material, a autora (2016, p. 133) afirma que “corresponde a uma transformação [...] dos dados brutos do texto, transformação essa que, por recorte, agregação e enumeração, permite atingir uma representação do conteúdo ou da sua expressão”.

Assim, o tema é uma espécie de recorte de sentidos do material coletado, e que naturalmente destacou-se no texto, em razão dos objetivos propostos para a pesquisa e dos critérios adotados.

Por sua vez, os núcleos de sentido, para a autora (2016, p. 135), são componentes da comunicação, uma vez que frequentemente “podem significar alguma coisa para o objetivo [...] escolhido” e, ainda, é importante a realização de um processo de diferenciação e agrupamento dos núcleos de sentidos encontrados para a criação das categorias⁵³. A etapa de categorização é compreendida como uma organização de “gavetas ou rubricas significativas que permitem a classificação dos elementos de significação constitutivos da mensagem” (BARDIN, 2016, p. 43), que pode ser previamente planejada em interface com o referencial teórico proposto e/ou a partir da categorização dos núcleos de sentidos que são encontrados. Nesta pesquisa, para a elaboração das categorias e subcategorias de análise, articulamos os núcleos de sentidos que se destacaram nas entrevistas com os pressupostos teóricos e com os objetivos da nossa investigação. Cabe ressaltarmos que ao descrevermos as categorias e subcategorias de análise, já realizamos algumas inferências, por meio do tensionamento dos relatos e à luz das teorias acionadas. Por fim, o terceiro polo diz respeito às inferências e interpretações (tratamento dos resultados), momento da AC que, conforme afirma a autora (2016, p. 131), “o analista, tendo à sua disposição resultados significativos e fiéis, pode então propor inferências e adiantar interpretações a propósito dos objetivos previstos – ou que digam respeito a outras descobertas inesperadas”.

Em continuidade, antes de destacarmos nossas categorias e subcategorias de análise, consideramos importante, a partir dos relatos que obtivemos em campo, apresentarmos algumas narrativas sobre a origem do rito de “axé de fala” e concepções/memórias dos/as entrevistados/as sobre as organizações/terreiros que lideram e/ou frequentaram.

4.2 NARRATIVAS SOBRE A ORIGEM DO RITO DE “AXÉ DE FALA” E CONCEPÇÕES/MEMÓRIAS SOBRE ORGANIZAÇÕES/TERREIROS

São casas simples com cadeiras na calçada
E na fachada escrito em cima que é um lar [...]

⁵³ Atentando para a construção de categorias eficientes, a autora propõe cinco regras norteadoras (embora elas sejam raramente aplicadas), que devem ser: a) “homogêneas”, para não misturar relatos que não devem ser confundidos; b) “exaustivas”, para que se aproveite o texto em totalidade; c) “exclusivas”, pois que “um mesmo elemento do conteúdo não pode ser classificado aleatoriamente em duas categorias diferentes”; d) “objetivas”, visando que diferentes codificadores atinjam resultados similares; e e) “adequadas”, “isto é, adaptada ao conteúdo e ao objetivo” (BARDIN, 2016, p. 42).

Peço a Deus por minha gente
 É gente humilde, que vontade de chorar
 (canção Gente Humilde, de Chico Buarque de
 Holanda)

Iniciamos esta seção apresentando os relatos dos/as entrevistados/as sobre os caminhos que os levaram aos seus ingressos na tradição batuqueira, as nações que cultuam e os desafios que destacam sobre o exercício no posto de liderança das organizações/terreiros. Consideramos importante destacar que, nos excertos dos relatos que selecionamos para sustentar nossas análises, realçamos em negrito nas sequências de texto (ST) palavras e/ou expressões que destacam os núcleos de sentidos que encontramos. Pontuamos, também, que alguns excertos dos relatos são apresentados dentro do texto dissertativo, e outros, quando forem mais de um ou tiverem mais de 3 linhas, apresentaremos com recuo à esquerda, conforme normas e expectando melhor organização textual.

Dito isso, iniciamos destacando que diferentes sujeitos entrevistados afirmaram a importância de uma visão de dentro – as visões dos atores (GEERTZ, 1989) – para refletirmos sobre os aspectos dessa tradição. Isso ficou evidente nos seguintes relatos:

Primeiramente, eu quero dizer que **é uma honra estar dialogando com a academia. Eu sempre acho que é um desafio trazer a nossa narrativa a partir de uma outra posição, e ver que isso vai gerar conteúdos científicos para que posterior possa ser utilizado, referenciado, sendo que isso hoje é um elemento muito difícil para nós.** Hoje o que nos falta para pesquisar nosso passado, é justamente essa série de registro. Coisas que no futuro, certamente, a gente vai ter uma dificuldade bem menor. Então **contar a história pela perspectiva de alguém que realmente é iniciado, de alguém que vivencia a tradição, a partir da relação de dentro para fora, sem meandros, sem alguns mitos desnecessário.** (E03)

Precisa ser uma visão de dentro para compreender as relações do terreiro. (E04)

Nesses excertos, notamos que a possibilidade de analisarmos o tema do estudo por meio das percepções de líderes batuqueiros/as – atores/atrizes que, em razão de possuírem elevados graus de iniciação, impactam/mantêm/transformam as suposições básicas da cultura das organizações/terreiros (SCHEIN, 2009) – é a maneira mais efetiva de compreendermos certas significações. Além disso, para melhor conhecermos os/as entrevistados/as no tocante aos caminhos que os levaram às iniciações na tradição, obtivemos os seguintes dados:

Eu **sou a quinta geração** da minha família, eu **nunca fui outra coisa senão batuqueiro**, nasci no meio do batuque. Concomitante com a minha vivência na minha tradição, eu **comecei na Umbanda e depois eu fui para Nação.** (E01)

Acho que como **quase todo mundo sempre entra na religião através da Umbanda. E geralmente quase todo mundo, por comum, é por necessidade.** Porque eu sou prematura, sou de seis meses. (E02)

Eu **iniciei na religião através da Umbanda.** E quando eu engravidei eu precisei de uma segurança de barriga, de gravidez. Foi quando eu fui na minha primeira casa de Umbanda fazer a segurança, o pai Ogum Beira-Mar [caboclo de Umbanda] chegou pela primeira vez. E aquilo foi me levando, porque a mediunidade é como água de poço, quanto mais tu tira mais ela verte. **Daí eu vim a conhecer o Batuque por questões de saúde,** tive que fazer obrigações e tudo. (E05)

Eu **comecei em uma casa de Umbanda e espírita.** Nasci numa casa de Umbanda, aí tu já se torna umbandista desde que se nasce. (E06)

Nasci basicamente sendo mais cuidado pela própria Umbanda, quando criança. (E07)

Esse terreiro já tem quase 100 anos de história, eu sou a quarta geração. (E05)

Os caminhos iniciáticos dos/as entrevistados/os parecem partir de certos lugares comuns, como o contato inicial com o terreiro a partir da Umbanda, por terem nascido/crescido no terreiro e/ou por motivos de saúde. Percebemos, também, que os percursos na tradição não foram/são fáceis, sofrendo diferentes atravessamentos (contextos de luta). Sobre as nações/lados que cultuam nas organizações/terreiros, as pessoas entrevistadas afirmaram:

Nação Ijexá, uma vertente pura entre aspas, “pura” por não se dizer misturada com outra nação tipo o Jêje, não que realmente haja uma pureza em qualquer nação, **nenhuma nação é pura realmente.** (E01)

Normalmente **nós fizemos o Oyó na matança,** no preceito. **Mas nas festas, aberto ao público, nossa bacia optou por fazer Cabinda.** Então ficou um pouco dessa mistura na nossa bacia. **Hoje em dia dificilmente tu encontra uma raiz pura, temos uma mistura de raízes.** (E02)

O quarto de santo dela [da Ialorixá] era do Oyó, mas o salão era do Jêje [risos]. Essas coisas de gente antiga, eles têm isso. (E05)

Comecei pelo lado de Cabinda e com 19 anos entrei para nação de Jêje/Ijexa, é o que cultuo até hoje. (E06)

Batuque para mim é uma denominação que foi uma criada, e eu venho a ouvir o termo “batuque” mais adolescente. Não se falava em Batuque, se falava em nação Oyó. Eu fui iniciado na Nação Oyó, ela faz parte da nossa família. (E07)

O último excerto está próximo às concepções de Silveira (2020) sobre o termo “batuque” ser criado a partir de apelidos pejorativos atribuídos à tradição por brancos não-batuqueiros e que a nomenclatura “nação” se mostra mais respeitosa, apesar de o termo “batuqueiros/as” ter sido apropriado e reinventado. Conjuntamente, alguns entrevistados/as afirmaram a impossibilidade de identificar uma nação “pura”, pois, como ressaltamos, segundo Pernambuco (2019), para preservação da tradicionalidade foi necessária uma fusão

das diferentes nações. Especialmente aqui notamos a hibridização cultural (HALL, 2013) entre as diferentes identidades (SILVA; HALL, 2014) dos sujeitos pertencentes às nações/lados. Complementarmente, também destacamos alguns dos principais desafios, apontados pelos Babalorixás e Ialorixás, sobre o exercício de liderança das organizações/terreiros de Batuque Gaúcho:

Eu não quero viver da religião como muita gente faz, inclusive meu próprio pai de santo. Eu quero viver da minha profissão, eu gosto de ensinar. Não que um pai de santo não ensine, ensina também é claro. Mas eu gosto de ensinar outras coisas para além do conhecimento dos rituais. (E01)

O amplo conhecimento ritualístico. Tu precisa conhecer todos os rituais para levar os teus santos para tua casa. (E01)

Praticar uma tradição milenar em um Estado claramente racista, que nos provoca uma série de desafios. Então, mesmo a pessoa não-negra, hoje, que pratica a tradição de matriz africana, quando ela coloca um fio contas, quando ela coloca um turbante, quando ela coloca algum elemento que vá lembrar a sociedade de que aquilo é oriundo de um povo escravizado, um povo preto, ele vai sentir de alguma forma o racismo estrutural. Ela pode não sentir pela sua cor de pele, mas ela vai sentir os fragmentos desse racismo de alguma maneira. Então ser um praticante da tradição de matriz africana no Brasil atual é, sim, ser resistência a esse racismo estrutural. Também é ser resistência ao machismo estrutural, entendendo que nós estamos dentro de uma tradição que é puramente matriarcal, desde sua origem. Outro desafio é a relação econômica, é conseguirmos manter viva essa tradição em uma sociedade capitalista, onde não somos nós que obtemos o poder sobre os meios de produção, para ter acesso aquilo a que nos mesmos precisamos para nossa tradicionalidade. (E03)

Ser um reprodutor, alguém que vai repassar informações para outras pessoas para que essa tradição se mantenha viva, e a responsabilidade de iniciar e cuidar das pessoas tradicionalmente. Eu que também sou tamboreiro, acumulando os dois cargos, ainda preciso ter o conhecimento de todas as cantigas, pelo menos da minha casa. (E03)

Naquele tempo era muito sacrificado, a gente, povo de terreiro, era muito pobre. Não que tenha mudado muito a realidade, mas pelo menos a minha mudou. Naquele tempo tu fazer uma iniciação, meu nego, não era fácil não! Comprar um casal de ave e um casal de pombos não era mole, era muito difícil. (E05)

As pessoas estão esperando uma dedicação exclusiva da parte da mãe de santo. E essa não é a minha realidade. Eu sei que tem muitas pessoas que vivem da religião, vivem do milho, mas são outras realidades, outras visões. **Eu tenho uma profissão, e amo o que eu faço, não consigo abrir mão.** (E05)

É difícil, eu trabalho fora, em uma empresa. Eu estudo, faço faculdade. É difícil, mas é a religião que eu amo. Eu gosto do Batuque. Adoro o que eu faço. (E06)

Na verdade, eu nunca dependi do axé de búzio ou do pacote. Eu respeito quem precisa, é essa pessoa que não deixa cair a nossa tradição. Mas eu vi que eu tinha que trabalhar, eu sempre trabalhei fora. (E07)

Notamos que os desafios do exercício do cargo de Babalorixá e Ialorixá são transpassados por ordens distintas, desde o tempo necessário para gestão da

organização/terreiro, o amplo conhecimento sobre a tradição (e dos outros cargos do terreiro, como o de tamboreiro), a conciliação da rotina da tradição com suas atividades profissionais, os impactos do racismo estrutural (ALMEIDA, 2021) e do machismo estrutural da sociedade brasileira e as questões sociais/econômicas que foram destacadas. É essa “gente humilde” que, ao cultuar os Orixás, mantêm vivas as tradições das suas nações/lados. Mesmo com poucos recursos, o povo de terreiro, ao se constituir como comunidade que amálgama suas diferenças, zela pelos seus e compartilha farto axé.

Partindo disso, apontaremos algumas narrativas que foram apresentadas por alguns dos sujeitos entrevistados sobre a origem do rito de “axé de fala”, esclarecendo, desde já, que não temos por intenção atestar esses relatos como máximas, mas sim, a partir de visões de dentro, apontar possíveis indícios históricos. Primeiro, um dos líderes alegou que o rito de “axé de fala” assume importância pelo motivo de que no terreiro não se pode mentir, pois isso é mau uso do *emí* de Olodumaré (sopro vital sagrado): **“Toda vez que a gente fala, estamos usando o ar de Olodumaré, e por isso não podemos mentir.** Isso tem muito a ver com o axé de fala, porque ao garantir que aquele Orixá é mesmo Orixá, tu está garantindo que a fala dele é uma fala sagrada” (E01). Notamos, por esses e pelos outros relatos (destacados a seguir), que as diferentes narrativas encontram confluência em assumir que o rito de “axé de fala” emerge como um mecanismo de verificação da legitimidade da manifestação do Orixá no cavalo de santo, para assim instituir que o Orixá possa falar (abrindo, dessa maneira, o principal canal de comunicação direta entre divindades e humanos nas organizações/terreiros).

Por sua vez, as narrativas sobre a origem do rito de “axé de fala” são:

A gente tem que voltar alguns séculos para entender como surge a fala no Batuque. **A fala é um rito exclusivo do Batuque do Rio Grande do Sul. E ele inicia,** de acordo com que a oralidade nos passa, justamente **no período de escravidão onde o não-negro adentra os processos tradicionais de matriz africana.** Então tu imagina, uma pessoa não-negra, que tem lá seus escravos, e do nada o Orixá a chama, Orixá a reconhece enquanto filho e esse não-negro adentra dentro daquele processo. E lá pelas tantas a pessoa manifesta o Orixá, que chega e demonstra que está para participar do ritual. O negro que via essa pessoa enquanto somente patrão, senhor de escravo, ele para e pensa ‘não pode ser Orixá’. Orixá não vai se manifestar no corpo daquele que me agride, daquele que me sequestrou, daquele que me bate, que estupra minhas mulheres. Não faz sentido, o Orixá não faria isso comigo. **Então nasce primeiro como um processo de verificação da veracidade de que ali havia uma manifestação real do sagrado. Conforme a tradição vai se moldando,** e por isso eu digo que a tradição é viva, **ela absorve aquilo constantemente, de maneira natural. E essa perspectiva se torna unilateral para todos que começam a manifestar Orixá, justamente como uma relação de testar a veracidade.** (E03)

O axé de fala só existe no Brasil, nos terreiros do Batuque. É interessante que aqui foi o processo mais perverso de escravização do nosso povo preto. **Todos os**

ritos que a gente reproduz no Batuque tem muito a ver com essa preservação desse espaço de culto. Com relação ao branco mesmo, opressor. Manter um sagrado que os nossos mais velhos preservaram a custo de sangue. Muita perseguição, pessoas foram mortas por conta disso, assassinadas, foram presas, foram queimadas inclusive no tempo da santa inquisição. **Então o axé o fala ele tem muito da preservação do culto.** (E04)

A gente tem que ver lá atrás, tinha que saber como começou. E **esse como começou não começou em todos, em todas as nações**, no mesmo dia. Não se comunicaram um dia, ‘olha nós vamos fazer isso, e vai ser assim a partir de agora’. **Isso é uma coisa que se criou e que ficou, ninguém tira mais.** Vejo que **os antigos começaram a fazer quando começaram a notar sobre o falso receber o Orixá.** Não sei onde começou, começou em alguma casa e depois passou para outra, tudo era família. E eram poucas casas, isso foi mais prático. Passou para um, faz assim, passa para outro, faz assim. **Para mim começou nessa forma, passou na oralidade, e não era só de um lado. Alguém foi vendo e passando.** (E07)

Esses excertos demonstram, dentre várias coisas, que o rito de “axé de fala” provavelmente inicia no século XIX, ainda no contexto de escravização do povo negro, quando a tradição até então era praticada nas senzalas, e/ou pelo final desse período, quando são fundadas as primeiras organizações/terreiros. Surge, também, como mecanismo de verificação da legitimidade da manifestação dos Orixás em pessoas não-negras (corroborando o ingresso da diversidade, inclusive sujeitos brancos, na tradição) e como condição de preservação do culto (questões essas que adensaremos nas análises das subcategorias). Isso nos diz especialmente sobre a inteligência dos sujeitos dessa tradição para manter/preservar o culto nas organizações/terreiros, pois que, ao perceberem as fragilidades da oralidade na transmissão da cultura ágrafa, conceberam dispositivos de manutenção/vigilância a partir dos seus ritos. Outra questão relevante e curiosa são as respostas díspares (ênfatizando as diferenças de raiz) em relação à realização desse rito:

A regra mais ortodoxa é de que o axé de fala se dá no batuque de terminação, assim como o axé de faca e búzios também se dá no batuque de terminação. (E01)

A gente costuma dar na mesa de Ibeje o axé de fala. (E02)

Ele **pode ocorrer em três momentos. Pode ser nas cantigas de Ogum**, porque a cantiga que se tira para fala é uma cantiga de Ogum. **Ele pode ser feito nas cantigas de Xangô**, porque ele é o grande glutão, aquele que come tudo. Não é o que come tudo que a boca come, é, sim, aquele que come tudo. A boca que come tudo que a nossa boca come é de Exu. Mas **em casos específicos a gente vai poder fazer a fala em Odé**, porque quem nos dá de comer é o caçador. Há um leque de opções. (E03)

No Oyó é **dentro das rezas de Xapanã**, quando vai entrar Xapanã a gente faz a fala. (E07)

Essas diferenças, que advém dos fundamentos tradicionais de cada nação/lado, de forma alguma se sobrepõem às outras como as mais corretas, mas, sim, demonstram a riqueza de uma cultura que convive com a diversidade de ideias. Fechando as narrativas sobre o rito

estudado, que assume demasiada importância na instituição de distinção nas organizações/terreiros, pois legitima a presença verificada do sagrado e abre um dos mais relevantes canais de comunicação organizacional, nos foi dito:

Eu vejo isso como a maior prova de humildade do Orixá. Ele se cala até o momento que o pai ou mãe de santo vai lhe dar a permissão da fala. Então isso, para mim, é a prova que talvez nenhum ser humano tenha a capacidade. **Parece uma coisa tão fácil, tão boba, mas talvez nenhum ser humano conseguisse atravessar tanto tempo quieto. Imagina tu chegar em um lugar e ficar 10/15 anos nesse lugar onde tu não pode falar nada, porque não te é permitido falar. Tu acha que um ser humano conseguiria? Só o Orixá consegue uma coisa dessa.** (E05)

Destarte, fechando esta seção, evidenciamos as concepções e memórias, principalmente pela delicadeza dos relatos, dos Babalorixás e Ialorixás sobre as vivências nas organizações/terreiros:

Naquele tempo era **Batuque de sala, tu arredava os móveis e ali acontecia tudo.** (E02)

Hoje em dia **tu não vê mais o Orixá anunciar a morte do filho**, como aconteceu com a minha mãe. **Em uma festa de entrega de búzios, o Orixá dela disse que era a última vez que ele ia chegar, que seria a última entrega de búzios.** O batuque se transformou em uma misericórdia, mas ele [o Orixá] mandou parar porque não adiantaria nada. Ela morreu no final daquele ano. (E02)

A minha mãe casou muito cedo, naquele tempo delas, com 13 ou 14 anos, já fazia sombra e já se envolviam, e a minha mãe acabou tendo 11 filhos. Meu pai era pedreiro, azulejista, eles não se deram conta que tantos filhos não seria mole de sustentar. Ele era alcoólatra, cometia violência doméstica. E a mãe acabou não segurando aquela relação por muito tempo. Mas como boa filha de Oxum, ela botou os 11 filhos dentro de um táxi e veio embora para casa da minha avó, que já era mãe de santo. **O terreiro dela [da avó] era uma casa de madeira, que era o salão, o quarto de santo e a cozinha. Não tinha o quarto dela, porque no salão ela tinha uma cama de meio casal e um roupeiro, que era o que bastava para ela seguir a vida. E daí chega à filha com 11 filhos, todos pequenos. Resultado, ‘bom vamos ter que dividir e a família vai ter que me ajudar a criar’.** E eu fui um que acabei indo morar com a minha mãe de santo, que era a minha tia. (E04)

Com 7 anos de idade eu recebi Ogum da Lua numa sessão de Umbanda, foi o maior escândalo. Foi uma correria dos médiuns, um horror assim. **E eu me lembro perfeitamente do que aconteceu comigo, aquela angústia que me deu, eu não conseguia me mexer, não conseguia comandar o meu corpo. Aquela coisa da mediunidade mesmo.** (E04)

Era uma casinha de madeira que se os cupins fossem embora a gente ficava na rua. Tinha o congazinho [altar religioso] da minha mãe, onde fazia aquelas sessões domésticas, só para quem era da família. **E era só a gente, era muito bacana, tinha muita verdade ali sabe? Era uma fé inocente, uma fé cega, a gente acreditava muito naquelas manifestações.** E elas também tinham o dom, a gente tinha medo de estar muito perto, porque eles [entidades] sabiam de tudo. **Eles sabiam tudo, eles olhavam para a gente e sabiam tudo.** (E04)

Lembro no Batuque de pequenas demonstrações. Por exemplo, **Orixá que dá o seu alá [pano de costas] suado para uma pessoa doente, um Orixá apresentando um bebê na porta, no quarto de santo, no tambor.** Eu acho lindo isso, são as

pequenas demonstrações. **Um Orixá que, por exemplo, pega uma flor de um quarto de santo e dá para uma determinada pessoa, que naquele momento estava com alguma dificuldade. Às vezes tu vê ali a pessoa que chega e se atira nos pés do Orixá para bater cabeça e chora, chora e chora, tu não sabe por que aquela pessoa está chorando, mas ela sabe.** (E05)

Eu ia em uma casa lá no início, e **eu vi uma Oxum e me apaixonei, eu tinha uns 12 ou 13 anos. E eu chegava em casa da festa e a primeira coisa que eu fazia era receber a Oxum, toda bonita, girando e brincando** [risos]. (E06)

Essas memórias, por vários aspectos, versam sobre as experiências desses sujeitos nos terreiros, vivências que surgem ainda na infância com a brincadeira de Batuque (CORRÊA, 2016) que modela a identidade e a cosmovisão batuqueira - o *habitus* adquirido (BOURDIEU, 1996). Ao relatarem sobre as memórias de momentos especiais, os sujeitos entrevistados reavivam a ancestralidade para que não caia no esquecimento (sinônimo de morte nessa cultura⁵⁴). Memórias do terreiro como espaço inclusivo, que apesar da simplicidade, da estrutura, acolhe sempre novos sujeitos. Memórias que falam de sobrevivência de um povo de luta que encontra abrigo no terreiro, que encontra afagos para seu choro e dores nos cuidados dos Orixás.

Partindo disso, nas concepções sobre as organizações/terreiros, o relato de E03 aproxima-se da noção que é apontada por Corrêa (2016) sobre o batuqueiro conviver em relação constante com o sagrado: **“o povo de terreiro vivência diariamente a sua tradicionalidade”** (E03). Nessa relação diária dos sujeitos batuqueiros nos terreiros, destacamos os seguintes relatos:

O terreiro tem que ser mais que um espaço religioso, que tem que ser o espaço de interação com a comunidade que o circunvizinha, tem que cumprir o papel dele social. O terreiro é o espaço manancial de cultura, manancial de educação, manancial de saúde, é promoção de saúde 24 horas por dia. Porque tudo o que a gente faz é cuidar, 24 horas por dia cuidando. Desde o aconselhamento do jogo de búzios, o passe do caboclo, o banho que se dá, o ebó que se passa, tudo isso é promoção de saúde, é cuidado. **Uma comunidade que foi construída, forjada em cima do pensamento coletivo mesmo, de um sentimento comunidade.** Comunidade é o que representa o espaço de terreiro. (E04)

Esse **tratamento pode ser até mesmo um abraço**, eu abraço e passo uma energia para pessoa e a pessoa sai bem. Então **um abraço também é um ebó.** (E01).

Tu tem que estar nesse lugar para poder vivenciar o que é esse espaço, como se dão as relações, como a gente se organiza para o enfrentamento do racismo e da vida lá fora. Eu acho que essa **preservação desse espaço como um espaço de recriação do mundo africano**, essa ética afro-centrada, esses modos de ser afro-centrado, de se relacionar com a vida e se interrelacionar é um aspecto extremamente positivo. (E04)

⁵⁴ Segundo Rufino (2019, p. 130), “nos cruzos da afrodiáspora [...], a noção de morte, para além da constituição da matéria, se vincula às noções de esquecimento, escassez, desencante e perda de energia vital”.

Especialmente nesse relato, notamos o reflexo das noções teóricas que apresentamos sobre organizações. Ao “cumprir o papel social”, processo de interação da cultura organizacional com a cultura do entorno (e vice-versa), os terreiros se mostram como “sistemas vivos” (BALDISSERA, 2009), pois que são interdependentes do seu entorno eco-sócio-histórico-cultural. Por também se relevarem como “manancial” de cultura, educação e saúde, notamos certos objetivos, intenções e interações que se materializam nessas organizações (URIBE, 2009). Além disso, pelo que é dito sobre o “enfrentamento do racismo” e a “recriação de mundo” que são articulados por meio do terreiro, reconhecemos essas organizações como sendo de resistência (CORRÊA, 2016) e de reinvenção de mundo (RUFINO, 2019), portando um sistema simbólico que é próprio das comunidades-terreiros e que propiciam uma reelaboração de pertencimento (SODRÉ, 2017).

A seguir, apresentamos e descrevemos as categorias e subcategorias que modelamos no procedimento de análise.

4.3 A CONSTRUÇÃO DE CATEGORIAS DE ANÁLISE

Neste subcapítulo apresentaremos, inicialmente, nossas categorias, subcategorias e núcleos de sentidos decorrentes dos dados obtidos, que estruturam nossas compreensões sobre o objeto em perspectiva dos objetivos da pesquisa. Para isso, organizamos as respostas dos/as entrevistados/as a partir das temáticas do nosso instrumento de pesquisa, o que nos possibilitou analisar o conteúdo por temas, e não apenas baseado na resposta de determinado/a líder. Esse movimento foi fértil para analisarmos os dados de maneira mais integralizada, apesar de termos encontramos diferenciações nas respostas que são decorrentes das nações/lados que os/as líderes são filiados/as, suas características de raízes (CORRÊA, 2016). Partindo dessas leituras flutuantes e da aproximação dos dados por temas, principiamos a modelação das subcategorias a partir do que diziam os dados coletados (os núcleos de sentidos que se destacaram nos excertos), articulando-os com nossos pressupostos teóricos.

Alicerçados nessa codificação, realizamos agrupamento das subcategorias, que são excludentes dentre si, como recomenda as concepções de Bardin (2016). A partir desses movimentos de organização, chegamos às categorias e subcategorias que são estruturantes do nosso estudo, e que estão apresentadas no quadro 03, a seguir.

Quadro 03 - Sistematização das categorias de análise

CATEGORIAS	SUBCATEGORIAS	NÚCLEOS DE SENTIDOS
A ORALIDADE NA CULTURA DAS ORGANIZAÇÕES/ TERREIROS DE BATUQUE GAÚCHO	Oralidade no processo instituidor de poder	Institui e preserva a hierarquia (estabelece os lugares de quem pode falar, estruturando as organizações/terreiros). Acarreta silenciamento, atenção e observação.
	Oralidade no processo sacralizador da organização/terreiro e mantenedor do comum tradicional das diferentes nações/lados	Estruturada por princípios sagrados de Exu e Bará (próprios da cosmovisão batuqueira). Articula diferentes linguagens. Mantenedora da amálgama das nações africanas cultuadas (caracteriza a tradição e a preserva através do tempo).
	Oralidade no processo da prática em presença	Pressupõe iniciação e experiência no terreiro para acesso e validação dos conhecimentos. Aprendizado a partir da prática e do fazer (processo didático-pedagógico de saber empírico).
	Oralidade no processo de memória do grupo portando poucos registros outros	Estabelece métodos de memorização (reconhece fragilidades e esquecimentos). Ocasiona deturpações e lacunas. Encontra suporte em outros recursos (articula mecanismo de preservação/manutenção).
	Oralidade no processo de dizer sobre as organizações/terreiros	Circulação informal de sentidos sobre o terreiro (escapam aos desejos/anseios do dirigente e da própria organização). Processos que dizem sobre a organização são reconhecidos, apresentam frequência e prevenção (focos destacam-se na cultura amplamente ágrafa dos terreiros).
	Processo comunicacional gerador de mudança de estatuto simbólico e objetivo do Orixá	Alicerce em pressupostos simbólicos. Ocultação e segredo (clima de tensão de expectativa). Proporciona comunicação direta (qualifica maior distinção de estatuto do Orixá).
	Processo comunicacional instituidor e legitimador	Centralidade da observação comportamental. Legitima e institui o poder falar e deslegitima

SIGNIFICAÇÕES DO RITO DE “AXÉ DE FALA” COMO PROCESSO COMUNICACIONAL BATUQUEIRO	do “poder falar” do Orixá	quando avesso (aval das testemunhas).
	Processo comunicacional proporcionador de reconhecimento público e sacralizador da organização/terreiro	Impulsiona a circulação de sentidos na comunidade batuqueira (comunica e faz reconhecer), enfatizando habilidades do dirigente. Influência na imagem-conceito e sacralização do terreiro (proporciona prestígio e visibilidade pública).
	Processo comunicacional regulamentador de desvios e preservador da tradição/comunidade batuqueira	Vigia e regula excessos na realização do rito (suporte em relatos sobre punições/penalidades a partir do sagrado). Alicerça a tradição e o segredo da manifestação (condição de continuidade da comunidade batuqueira).

Fonte: Elaboração própria.

Apresentadas as categorias e subcategorias que emergiram a partir dos relatos dos/as líderes batuqueiros/as, na próxima seção, nos dedicamos à análise do material empírico (dados do campo).

4.3.1 A oralidade na cultura das organizações/terreiros de Batuque Gaúcho

A oralidade se manifesta/materializa, em suas diversas nuances, cumprindo diferentes papéis nas organizações/terreiros, por meio de diferentes, e articulados, processos de comunicação organizacional que conformam o que entendemos por comunicacional batuqueiro, e que (re)tecem a cultura organizacional. Destacamos, conjuntamente, que, em diferentes momentos das entrevistas, os/as líderes se referiram à “comunicação”, à “oralidade” e ao “comportamento” como sinônimos nos mesmos processos. Também, reafirmamos que a nossa análise é realizada a partir dos núcleos de sentidos que sustentam nossas categorias.

Isso posto, a seguir discutimos os resultados de campo sob cada uma das categorias e suas subcategorias que construímos (quadro 03). Conforme apresentamos, em relação à categoria 01 (a oralidade na cultura das organizações/terreiros) observamos cinco subcategorias: 1) Oralidade no processo instituidor de poder; 2) Oralidade no processo sacralizador da organização/terreiro e mantenedor do comum tradicional das diferentes

nações/lados; 3) Oralidade no processo da prática em presença; 4) Oralidade no processo de memória do grupo portando poucos registros outros; e 5) Oralidade no processo de dizer sobre as organizações/terreiros.

4.3.1.1 Oralidade no processo instituidor de poder

Exu não perguntava.
Exu observava.
Exu prestava atenção.
Exu aprendeu tudo.
Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas.
(PRANDI, 2001, p. 40)

Em diferentes relatos, os/as entrevistados/as registraram que a oralidade no Batuque Gaúcho é empregada, dentre outras coisas, para frisar as relações de poder que são estabelecidas nas organizações/terreiros. Nessa perspectiva, a oralidade assume importância na cultura amplamente ágrafa dessas organizações, pois determina quem pode falar e quem deve escutar. Nessas organizações, quem tem direito à fala são, principalmente, os líderes e os mais velhos, pois que são revestidos, inclusive, de um poder que se fundamenta no campo do sagrado (CORRÊA, 2016), mas que extrapola o campo religioso, influenciando em diversas outras tomadas de decisões dos sujeitos batuqueiros, como fica evidente neste trecho: “Como eu te falei, **para eu poder falar contigo eu pedi permissão para minha madrinha**” (E02).

A partir desse excerto de relato, e dos demais que apresentamos a seguir (E01; E02; e E07), inferimos que a oralidade é um processo basilar para instituir e preservar a hierarquia dos terreiros, explicitando os lugares que cada um pode e deve ocupar na estrutura organizacional.

A oralidade estabelece essa hierarquia que tem no terreiro. Hierarquia de quem fala e quem escuta, porque quem fala é quem tem um poder. Quem escuta é aquele que quer aprender este poder. Na cultura Iorubá por exemplo, uma pessoa com menos de 25 anos de idade não pode se pronunciar em praça pública. Ela é entendida como uma pessoa que não tem experiência de vida suficiente para emitir qualquer coisa que seja relevante para aquela comunidade. É por isso que **eles ouvem sempre os mais velhos**, porque são os que têm grande experiência de vida e que podem passar relatos que trazem elementos positivos para comunidade, ensinamentos para comunidade. O jovem ele é entendido como afoito ... **tem até um provérbio que diz o jovem é como um rio, se não for controlado ele destrói as pontes.** (E01)

Sou do tempo de que **para tu ir em um batuque**, mesmo tu tendo casa aberta, **tu tinha que pedir permissão para tua Ialorixá.** Na casa da minha mãe, eu chegava eu lavava, passava, cozinhava, esfregava. **Porque mesmo eu sendo mãe de santo, lá eu era filha de santo.** Naquele tempo **os pais e mães de santo era muito enérgico.** Tu apanhava com galinha, levava beliscão, era tudo ao pé de letra. E **não me arrependo de nada e ainda sinto falta de apanhar com as galinhas.** (E02)

Em certos momentos, é claro, como em uma empresa, uma fábrica, **alguém tem que dizer o que é certo e como tem que ser**. O gerente é dono dentro da fábrica, **o Babalorixá é dono da casa**. (E07)

Nessas STs é evidente que a oralidade atua nas relações de poder dessas organizações, principalmente na autoridade que é imputada aos Babalorixás e Ialorixás. Na mesma perspectiva, destacamos outros dois excertos de relatos: “quando tu está numa casa de religião e tu é filho de santo daquela pessoa, **naquela casa o rei ou a rainha é o pai ou mãe de santo. Quem fala, quem ensina, quem diz o que é e o que não é, é o pai ou mãe de santo da casa**” (E01); e, em relação ao dirigente do terreiro, E07 afirma que “**é um indivíduo que manda na casa dele pelo que ele acha que tem que ser feito**”. Os/as líderes, revestidos de poder, atuam para a manutenção da ordem e das atividades do terreiro, para o pleno funcionamento, inclusive porque são donos/as das edificações que comportam as organizações, e habitam nelas cotidianamente, decidindo sobre todas as suas questões (financeiras, estruturais etc.). Contudo, para se manterem como detentores/as desse “cetro (*skeptron*)” que lhes outorga lugares de porta-vozes autorizados na comunidade batuqueira, próprios da linguagem autorizada e do “poder simbólico” (BOURDIEU, 2008), essas lideranças devem, conforme já evidenciamos no capítulo anterior, possuir um cabedal de conhecimento sobre as práticas da tradição. Esse fator não apenas conforma o lugar de quem está autorizado a falar, mas, e talvez principalmente, de quem deve escutar, pois, como afirmou o E01, os sujeitos que estão nos e se submetem aos lugares de observação, fazem isso porque querem adquirir os conhecimentos e, portanto, o poder do/a seu/sua líder (assim como Exu, que ganhou o poder sobre a encruzilhada depois de ampla observação silenciosa). Nessa relação que é estabelecida entre os/as líderes e os/as filiados/as, nos foi dito que “**as pessoas se sentem contempladas**, quando tu se senta com elas, e tu passa o teu conhecimento, **elas se sentem importantes**” (E04), demonstrando que poder escutar é também uma forma de valorização para o povo de terreiro.

Além dos líderes, na hierarquia dos terreiros é reservado aos mais velhos lugares especiais para falar, porque, segundo E04, quanto mais tempo de iniciação/idade, mais próximo o sujeito estará dos Orixás. Explicitamos isso nas STs abaixo:

Mas para **aprender de fato é somente de um mais velho**, que vai passar no bom e velho diálogo o seu conhecimento e que vai sendo passado justamente **de acordo com o que cada iniciado tem vocacionalidade**. (E03)

É a partir da **oralidade**, a partir da conversa, **da troca com os mais velhos, existe uma hierarquia. Ser mais velho no axé**, às vezes mesmo que tu não tenha idade, a pessoa é mais velha no axé, então é isso, **o mais velho é posto, um dos princípios**

fundamentais de matriz africana é o respeito aos mais velhos. Quanto mais velho, mais próximo é ao Orixá. O mais velho é autoridade, o mais velho sempre ensina, a postura, a pedir bênção, tudo isso, a relação com o sagrado. (E04)

Ele tem que ficar a vida toda, enquanto está vivo, está presente, **junto do seu sabedor**, que veio antes dele. (E07)

Notamos que os lugares para poder falar são estabelecidos, também, pelo tempo em que determinado sujeito se relaciona com a organização/terreiro, uma vez que isso determina a qualidade do conhecimento e os conteúdos que por ele podem ser acessados. O privilégio de acesso, respeito e participação está imbricado ao nível de iniciação, como fica evidente na afirmação de E03: “quando acontece um óbito dentro da tradicionalidade, **convocamos as pessoas que já tem tempo de tradição e nível de obrigação para compartilharem daquele momento e aprenderem** também a executar as suas funções naquela ritualística”.

Compreendemos que a oralidade também gera, em perspectiva das relações que são estabelecidas nas organizações/terreiros, silêncio, atenção e observação. Os sujeitos filiados às organizações batuqueiras, em diversas situações rituais, se mantêm em silêncio perante seus líderes religiosos, ocupando lugares de observação, conforme se pode depreender dos excertos a seguir:

Tu tem que **saber o momento da fala e o momento da escuta**, e com certeza o **momento da escuta é duas vezes maior do que o da fala**. (E01)

Então **eu absorvi muito foi escutando, literalmente escutando e observando tudo**. Porque nem tudo é comunicado na oralidade tradicional, com palavras. (E03)

A gente ouve, ouve e observa, e com o tempo, devagarinho, todas as respostas vem. (E04)

Essas STs dizem sobre o comportamento que devem ter os filiados para se tornarem líderes, após adquirirem melhor os conhecimentos dessa cultura e, conforme destacou E03, a observação propicia que se capte saberes que não são verbalizados, mas que se materializam no comportamento, nas expressões etc., dos/as sujeitos que ocupam lugares mais elevados na hierarquia organizacional. Essa comunicação não-verbal é pontuada por E02 e E04 quando destacam a prática de “conversar com os olhos” que acontece nessas organizações:

No tempo da minha mãe, tu dançava na roda do batuque e tinha que estar se olhando nos olhos, **tinha que entender o que estávamos conversando através dos olhos**. (E02)

Mas para gente que é de terreiro, **um olhar é muito expressivo, ele fala, nossos olhos falam**. Os olhos são as janelas da alma, eles **contam muita coisa para a gente**. (E04)

De diferentes maneiras, as STs que apresentamos nessa seção revelam indícios do

papel que a oralidade cumpre ao instituir relações de poder na hierarquia das organizações/terreiros. Nesse ponto, destacamos que, de forma alguma, isso quer dizer que os sujeitos batuqueiros, que se relacionam com as/nas organizações/terreiros, ficam sempre em silêncio, até porque o poder também é disputado nesses espaços, ocasionando desordem. Todavia, esclarecemos que, nos momentos de interação nessas organizações/terreiros, principalmente nos de cunho religioso, o poder de fala é, quase que exclusivamente, do Babalorixá e/ou Ialorixá.

4.3.1.2 Oralidade no processo sacralizador da organização/terreiro e mantenedor do comum tradicional das diferentes nações/lados

Exu é o signo explicativo de mundo acerca do movimento, do dinamismo, da linguagem e de toda e qualquer atividade criativa, como é também o princípio que fundamenta a condição humana, seja na sua materialidade e caráter individualizado, seja na instância das potências cognitivas e nas interações sociais (RUFINO, 2019, 122).

Conforme esclarecemos, comunicação e oralidade foram acionadas por diferentes pessoas entrevistadas como sinônimos em suas falas, o que parece estar relacionado com o fato de a fala (comunicação direta) ser sagrada para o povo batuqueiro, pois se fundamenta em princípios sagrados. Mais especificamente:

Na tradição de matriz africana **a palavra ela é evocadora de coisas boas ou ruins**, ela tem poder de realização. Não só no Batuque, mas em outras tradições. A palavra é o grande veículo de comunicação, porque **ela é evocadora inclusive da divindade, do sagrado. A gente canta até que Exu se materialize e se faça presente.** (E04)

Especialmente sobre o encantamento da fala nas organizações batuqueiras, essa ST corrobora o que Sodré (2017) afirmou sobre a palavra ter “potência de realização” no experienciar dos terreiros. E cabe ressaltarmos que esse papel sagrado da comunicação e da oralidade (conforme excertos que seguem) manifesta-se a partir das premissas dos Orixás Exu e Bará, que são senhores da comunicação, das interações.

Bem, primeiro que para falar de comunicação no Batuque, falar de comunicação nos terreiros africanos, a gente precisa pontuar que para nós **a comunicação também é sagrada, porque a comunicação representa Exu, representa Bará, que são senhores da comunicação.** Então nos entendemos que **temos várias maneiras de nos comunicar**, seja entre nós, seja com o nosso próprio sagrado. Então quando falamos de Exu como senhor da comunicação, estamos falando que **cremos em uma divindade que faz essa ligação de comunicar nós enquanto seres humanos com o nosso sagrado**, entendendo que **Exu é o único ser criado por Olodumare, por Olorun, que tem liberdade de se comunicar com tudo e todos a todo momento e em qualquer tempo, seja no passado, no futuro ou no presente, Exu transcende essa relação.** [...] ele leva a mensagem, não importa com quem se queira falar. (E03)

A academia vive louvando, endeusando, Hermes e a hermenêutica, **mas no espaço de terreiro quem é senhor do tempo é Exu, é Exunêutica para nós.** Ele é senhor do movimento, a gente só pode estar vivo graças a ele. **Os nossos órgãos interagem, os nossos olhos se movimentam, a nossa língua tem articulação para poder falar graças a propriedade de Exu. Todos os sentimentos aliás são propriedades de Exu.** (E04)

Diante desses dados, que apresentam outra perspectiva para a comunicação ao partirem de concepções sagradas, compreendemos que a transcendia temporal de Exu que é expressa no relato E01 e a ideia de “Exunêutica” que é apresentada no relato E04 costumam-se, uma vez que Exu coordena o tempo na cosmovisão batuqueira (CORRÊA, 2016), tempo esse que não é linear. Assim, a comunicação sagrada de Exu leva mensagens em todos os tempos e em qualquer lugar, extrapolando as fronteiras do passado, presente e futuro, entendimento esse que se manifesta também no provérbio Iorubá que o cantor Emicida versa no seu álbum AmarElo (2019), quando diz que “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só atirou hoje”. São os princípios de Exu e Bará que elevam a comunicação e a oralidade para o campo do sagrado nas organizações/terreiros de Batuque Gaúcho, pois a palavra, o sopro vital (*emí*), é encantada, realizadora e tem potências para o bem e para o mal. Além disso, sabemos que não há possibilidade de movimento, de comunicação se não a partir desses Orixás, pois que são senhores das encruzilhadas que possibilitam todo caminho.

Outra importante questão que precisa ser destacada é o fato de nas organizações/terreiros a oralidade articular diferentes linguagens (a verbal, a do vestuário, a das músicas, a gestual e a dos objetos, dentre outras), estruturando-se em linguagem complexa e, com frequência – de maneira particular quando das cerimônias – materializando-se de modo muito performático, seja como referência às tradições, como espetáculo às divindades e/ou como manifestação de poder (a performance de cada sujeito deve ser conforme o seu lugar na estrutura hierárquica), dentre outras. Nesses processos de comunicação, os tambores, os instrumentos, as vestimentas, as guias (cordões de contas mono ou bicromáticos), entre outros, são meios acionados para a produção de sentidos específicos, conforme as intenções, a tradição e o ritual. No terreiro,

Temos várias maneiras de nos comunicar, que não só pela parte escrita ou oral, a nossa parte auditiva e visual também comunicam. Nosso segundo meio de comunicação vai ser propriamente o tambor e os instrumentos. Isso vai gerar comunicação. Um iniciado, se ele está chegando no portão de uma casa de axé, e ele escuta um alujá [toque de tambor], ele sabe o que é um alujá. Se ele escuta a balança [outro toque], ele sabe o que ele pode e não pode fazer somente escutando o som desse instrumento. (E03)

O tambor é um meio de comunicação falante, berrante. O tambor fala, está

dentro de uma orquestra, onde se bate a percussão e se comunica. (E07)

Partindo das concepções do Interacionismo Simbólico (MEAD, 1972; BLUMER, 1980; FRANÇA, 2007), compreendemos que essas interações dos sujeitos batuqueiros, a partir do toque do tambor, por exemplo, são possíveis, pois há, nessas relações, um sistema de significações que constituem essa linguagem, que podemos chamar de “gestos significados batuqueiros”. Também, nessas interações, os símbolos comuns aos sujeitos batuqueiros despertam significações uns nos outros afetando todos os que estão na situação de interação, pois são estímulos para quem a mensagem é emitida (o outro) e também para quem emite, haja vista que os significados só podem ser interpretados a partir das compreensões que os sujeitos têm sobre os objetos. Essa perspectiva de interações simbólicas próprias se refletiu também no seguinte excerto:

Há **comunicação visual, através da roupa, do fio de conta, da comida**. E aí literalmente **não precisa nem de palavra nem de som**. Por exemplo, **se eu ver uma pessoa com uma *delogum*** [guia imperial], que tenha uma serie de contas de cores diferentes divididas por búzios, **eu sei que aquela pessoa é Babalorixá**. Muitas vezes a gente brinca com essa relação da **comunicação visual quando estamos no meio do grande público**. Ah, fomos para praia e tu **olhou para o pé de uma pessoa e tu vê uma serie de cordõezinhos amarrados, opa, aquele lá é batuqueiro**. (E03)

A linguagem visual possibilita que os/as batuqueiros/as possam se reconhecer mesmo quando estão em lugares externos à organização/terreiro, comunicando, inclusive, o nível iniciático através do modelo de *delogum* que usam; na organização, dentre outras coisas, esses objetos (artefatos da cultura organizacional, sob o prisma de Schein, 2009) informam sobre o comportamento desse sujeito, o que pode e deve fazer, de quais ritos pode participar etc.

Complementarmente, a oralidade também cumpre papel de mantenedora do comum, a partir da amálgama dos saberes das diferentes nações/lados, o que caracteriza as particularidades da tradição batuqueira e a preserva através dos séculos. De acordo com o relato de E01, “**a oralidade evidencia o nosso caráter de ser coletivo, tu está no mundo para as relações**”, entendimento que parece forjar o sentimento de “comum-idade” que sustenta a tradição. Isso foi reafirmado por outros entrevistados, conforme segue:

A oralidade, para mim, une as visões para chegar em um elo que é feito dentro do terreiro. (E06)

Essa comunicação é muito rica, mais rica ainda era antigamente. Porque eles **tinham que ter a união entre eles para fazer a festa, para fazer uma roda**. [...] Hoje que bacana estar numa roda com Oyó, Cabinda, Jêje, Ijexá e Nagô. (E07)

A questão da tradição ... **Povo, comunidade e tradição. É 100% a oralidade que nos faz essa tradição**. O dia que a gente parar com a oralidade o Orixá não vem mais falar conosco, porque ele vem pela oralidade [evocamento]. (E07)

Ao proporcionar “conversações” entre as diferenças impostas, a oralidade caracteriza e preserva o Batuque Gaúcho. Nos dados que obtivemos, sublinhamos que foi afirmado que **“a oralidade é o próprio culto, é a continuidade da nossa tradição”** (E04), em razão de que, segundo E02, **“as nossas raízes, da nossa bacia, é na oralidade”**. O relato E03 enfatiza que **“a oralidade para nós é tudo. Nem tudo que eu sei eu posso escrever**, com o perigo de onde esse conhecimento pode chegar, e de como ele será utilizado por alguns atores. **A oralidade ainda hoje nos salvaguarda”**. Além disso, conforme E05, **“é extremamente difícil para nossa tradição que a gente consiga se desprender da oralidade”**, e, mais, **“a maior importância da oralidade é não sair da tradição**. Se a tradição lá inicia sem escrever livro, é sinal de que a melhor maneira é ficarmos na oralidade. **A oralidade nos manteve até aqui”** (E07). Essas STs ratificam o papel da oralidade em preservar a existência dessa tradição/cultura, até porque:

No livro, como já aconteceu com muitos livros, **tu bota fogo. Na oralidade tu não bota fogo**. O livro cai no esquecimento em uma prateleira, a oralidade não cabe na prateleira, ela vem do cérebro, tu vai passando. **A oralidade vem com a nossa tradicionalidade**, é muito importante sim a oralidade. [...] **Eu te falo algo e tu vai passando adiante** através da oralidade. Não precisa estar com livro atrás do braço para o fulano ter de ler. **A oralidade está na mente e na boca**. (E07)

Então, podemos depreender que a oralidade é compreendida como algo superior, que se sobressai aos possíveis ataques que tentaram/tentam erradicar/atingir a cultura batuqueira. Portanto, ser uma cultura ágrafa é, conjuntamente, um mecanismo de manutenção e de prevenção cultural, pois estabelece métodos de transmissão de conhecimentos que o não-batuqueiro não pode controlar. Transmitir oralmente o conhecimento foi/é garantia de preservação memorial que não se esvai com o extermínio dos registros (observamos que, dentre outras coisas, manteve-se a tradição, apesar de todos os esforços de extermínio massivo dos/as negros/as e das suas culturas). O povo que não pôde falar, que foi silenciado, manteve-se no mundo, resiste, (re)inscreve e cultua o Orixá porque se manteve na oralidade. As palavras dos/as batuqueiro/as mantiveram e mantêm o culto, os seus corpos preservaram e preservam os encantamentos do Batuque Gaúcho.

4.3.1.3 Oralidade no processo da prática em presença

Como se aprende? As respostas: “Aprendi no pé da fulana”. “Aprendi na barra da saia”. “Aprendi de ouvir”. “Aprendi fazendo”. “Aprendi de esperar”. “Aprendi vendo os mais velhos fazer”. Todas essas respostas nos dão o tom da complexidade dos saberes e dos horizontes pluriépistêmicos que compõem as diferentes formas de vida e educação (RUFINO, 2019, p. 145).

Estar em presença nas organizações/terreiros, experienciando os ritos, é fundamental para o aprendizado na/da tradição do Batuque, interações sociais essas que costuram os (re)tecimentos da cultura organizacional (BALDISSERA, 2011). De antemão, destacamos que entendemos que o conhecimento oral, construído e posto a circular presencialmente, institui uma linha de quem deve (e o que deve) e de quem não deve conhecer sobre o Batuque Gaúcho. Assim, para ter acesso e participar dos ritos, a iniciação se faz primordial:

Batuque é uma religião iniciática, que depende da iniciação para tu poder ter acesso aos conhecimentos dela. Tem até uma expressão em Iorubá que diz: ‘que Omariô cubra seus olhos’. **Quem não é iniciado não pode saber dos segredos da religião.** (E01)

Vão ter **elementos que vão ser passados somente com o grau iniciático** de cada pessoa. (E03)

A iniciação e a participação, que oportunizam a integração e exigem o cumprimento das obrigações para progresso nos graus iniciáticos, são importantes para experienciar as interações do Batuque Gaúcho e ter acesso aos seus saberes. Assim, por mais que o não-batuqueiro participe das festividades, ele tem acesso limitado a maior parte das ritualísticas, pois nem sequer pode presenciar certos momentos e acontecimentos. Ademais, compreendemos, por meio das STs que destacamos a seguir, que a experiência é possibilitadora e modeladora do aprendizado qualificado, pois, por ser medulado principalmente por processos orais, o comunicacional batuqueiro se manifesta/materializa a partir de processos didático-pedagógicos empíricos.

A melhor forma de aprender é fazendo. Ao tu realizar aquilo, tu acaba gravando na memória de forma muito mais efetiva. (E01)

A qualificação vem a partir da experiência no terreiro. (E02)

Por conviver dentro da casa de santo, eu tinha acesso a conversa dos mais velhos. E nisso tu vai absorvendo, ‘opa, não pode isso, pode aquilo’, ‘isso pode numa situação X, isso pode numa situação Y’. **E isso tudo acaba possibilitando que haja um aprendizado melhor.** (E03)

Tu tinha que **estar junto para aprender. O terreiro era a segunda casa da gente.** (E06)

Pelo que é dito por diferentes entrevistados/as, nas organizações/terreiros a oralidade também cumpre papel de ensinar os sujeitos batuqueiros por meio do fazer prático. Não somente ensina, como também qualifica o aprendizado de quem experiência, inclusive como prática, a tradição por longo tempo. O relato de E06, que enfatiza a organização/terreiro como segunda casa dos sujeitos batuqueiros, evidencia a presencialidade que é esperada dos/as

batuqueiros/as, bem como o quanto suas participações são acionadas. Outros entrevistados também destacaram o praticar frequente, diário, da tradição:

É a prática, é o dia a dia. Porque todo dia tu reproduz, todo dia **na vivência do terreiro a gente reproduz o que aprende**. (E01)

Ele [filho de santo] vai ter que sentar do meu lado e vai montar a obrigação comigo, sob minha supervisão. **Tudo aquilo que eu deveria fazer, quem vai fazer é ele comigo ao lado dele**. (E05)

A prática é a maravilhosa. Porque daí tu pega a pessoa, leva ali, ensina, **é um processo difícil, mas é gostoso**. (E06)

Nesses processos didático-pedagógicos de aprendizado empírico, a partir dessas STs, identificamos que há uma prática de quem está aprendendo ao reproduzir, como também há uma prática a partir da demonstração dos Babalorixás e Ialorixás, que ensinam e também aprendem, aperfeiçoando esses processos a partir do fazer (a complexidade dos saberes pluriépistêmicos e as diferentes formas de educação). Segundo E07, **“aí está a força da oralidade na questão da prática**, não da teoria, mas na prática. **Na oralidade não se entra teoria, ela é a prática**, se vivencia ela. **Isso é importante para quem quer ser bom Babalorixá”**. Portanto, empiricamente, o papel da oralidade na prática é elementar no aprendizado e na experiência da tradição batuqueira, pois, nesses processos, qualifica, a um só tempo, o conhecimento de quem está aprendendo, bem como o saber de quem está ensinando. Além disso, compreendemos que estar presente na organização/terreiro para efetivação do aprendizado se revela tão importante, a ponto de desvalorizar quem não tem essa experiência. Logo, um dos fatores para que um/uma líder seja reconhecido/a e respeitado/a como tal, é ter ampla experiência no terreiro, visto que isso legitima seus conhecimentos e habilidades. As pequenas peculiaridades que forjam essa tradição, ao que tudo indica, só se aprendem sendo iniciado, experienciando e praticando o Batuque Gaúcho.

4.3.1.4 Oralidade no processo de memória do grupo portando poucos registros outros

Tendo como pressuposto o fato que a oralidade também tem potência para gerar esquecimentos e transformações, e que isso pode se traduzir em transformações na cultura organizacional (por exemplo, mediante processos de ressignificação, não necessariamente fidedignos), os/as líderes, para o seu laborar na organização/terreiro, devem ter grande capacidade de armazenamento de informações (conteúdos sobre diferentes ritos) na memória. A memória das personalidades mais antigas, que em conjunto formam a memória do grupo, é fundamental para manutenção da cultura organizacional, preservando (inclusive pela

fiscalização) as práticas e os conhecimentos.

Então a **memória** é para o povo africano ela é muito importante, e é ela que **vai garantir que a transmissão oral seja fidedigna. A transmissão oral seguia muito o padrão de poesia**, e todos nós sabemos que **é bem mais fácil tu gravar um poema ou uma música**, do que uma pessoa falando simplesmente né? Essa memória, esses instrumentos da oralidade, eram utilizados de forma muito forte entre os africanos, para **garantir que a oralidade se perpetuasse, que os elementos que a oralidade tentava passar se perpetuassem**. (E01)

E01 também afirma que “existe uma grande diferença entre a tradição oral africana e a tradição oral euro-brasileiro” (E01), pois a oralidade africana é metódica (ao seguir o padrão de poesia/cânticos), acionando cores, cheiros e sensações que suportem melhor memorização de certas questões e/ou momentos. Esses “elementos da oralidade” do grupo exigem competência de memorização, habilidade essa que valoriza o sujeito, pois que, conforme define relato E05, **“se tu tens cabeça boa tu vai lembrar”**. A boa capacidade de memorização também foi enfatizada em outro relato: **“eu posso escrever, mas eu não vou mais lá ler”** (E07). Contudo, contradizendo essas percepções que sobrepõem a memorização a outras práticas de registro, diferentes líderes reconhecem as fragilidades da memória suportada apenas na oralidade, apesar dos esforços e emprego de variados métodos:

A gente gosta de dizer que o Batuque é uma tradição oral, mas a verdade é que as pessoas desde sempre guardaram algum registro, sempre escreveram alguma coisa, **já sabendo que a memória é falha**. (E01)

As pessoas não estão livres de ficarem velhas, então eu preciso registrar enquanto esse conhecimento ainda está vivo, fresco na minha memória, para que futuramente se eu falar alguma coisa contrário do que eu mesmo sei, eu possa inclusive **ter um lugar de beber na minha própria fonte, retroalimentar meu próprio conhecimento**. (E03)

O ônus da oralidade acaba sendo essa questão dos mais velhos não conseguirem, muitas vezes, passar tudo que aprenderam para sua prole, **deixar o seu legado registrado** nesse sentindo. (E03)

Considero ser bom ter um caderno para anotações, tem muitas pessoas que gostam, até porque **fica mais fácil de lembrar depois**. (E06)

Nesses relatos os/as líderes não apenas reconhecem as lacunas, esquecimentos e possíveis deturpações que a oralidade, em suas distintas tonalidades, pode causar na memória do grupo, como também, a partir dessa consciência, consideram relevante registrar certas questões em outros suportes. Referindo-se às perdas e deturpações, E05 diz que **“com a oralidade se perdeu muita coisa. Primeira que se perdeu, segundo que se modificou e terceiro que não se teve acesso”**, asserção que foi ao encontro ao afirmado por E07: **“parte da oralidade, eu tenho certeza de que perdeu algumas coisas**. Eu não acho, tenho certeza de que 99% disso se perdeu, na oralidade”. Identificando essas insuficiências da oralidade na

memória do grupo, a estratégia empregada por parte das lideranças foi/é a realizar registros em outros suportes (e por isso dizemos que a cultura/tradição é amplamente ágrafa, mas não totalmente), tais como: fotografias, gravações (desde fitas VHS até produções audiovisuais para diferentes redes sociais) e documentações escritas etc. Desses registros, o que se mostrou mais comum a maioria dos/as entrevistados/as foi o “livro da casa”, espécie de diário no qual eles/as escrevem sobre questões importantes, visando prevenir o esquecimento:

Eu **herdei da minha mãe**, o que eu acredito que quase todos antigos tinham, um livro. **Um livro da casa.** (E02)

Vamos ter uma serie de manuais que muitas vezes as pessoas constituem para deixar como legado para sua família. (E03)

O que eu faço é **registrar algo que eu acho importante**, algo que eu vá deixar, eu faço a anotação e grifo. (E05)

Nós temos uma **ata de todos os acontecimentos de obrigações**. Marco o dia, a hora, o Orixá. É um **livro de registros da casa.** (E06)

Essa contradição é tão latente que até mesmo o líder que reconheceu os benefícios dos registros ao afirmar que faz uso de um livro da casa, posicionou-se dubiamente: **“registro fica mais fácil, mas eu ainda prefiro o modo antigo”** (E06). Essas diferentes posições sobre registrar ou não demonstram não só a autonomia dos líderes perante as organizações/terreiros que lideram (CORRÊA, 2016), como falam das contradições e complexidades que fazem parte de uma tradição que se estrutura por meio das diversidades. Assim, a oralidade, apesar de medular grande parte dos processos comunicacionais/interacionais que fornecem informações importantes para a memória, em certas organizações/terreiros vai ser decodificada/revestida em registros outros, a fim de prevenir que ocorram esquecimentos, lacunas tão grandes que sejam capazes de impactar e transformar a da cultura organizacional.

4.3.1.5 Oralidade no processo de dizer sobre as organizações/terreiros

Nesta última subcategoria referente aos papéis da oralidade na cultura organizacional dos terreiros de Batuque Gaúcho, atentando especialmente para os processos informais da “organização comunicante” e os informais indiretos que se materializam na dimensão da “organização falada” (BALDISSERA, 2009b), analisamos relatos que colocam em circulação significados sobre as organizações/terreiros, escapando aos anseios dos líderes, conforme exemplos que destacamos a seguir:

Na casa de pai ciclano, por exemplo, ele dava até piti. Se chegasse um Orixá antes da balança ele já puxava para o quarto de santo, parava o tambor e tudo e fazia

um dramalhão lá, **pelo que eu ouvi falar, eu nunca estive lá.** (E01)

Mas **o que fiquei sabendo é que tem muitos excessos**, arrogância, tanto do Babalorixá como de filho de santo. (E07)

A gente ouve né, as ‘lendas urbanas’ do Batuque. Mas, como eu te disse, são ‘lendas urbanas’, **eu não participei, não sei se realmente é verdade.** (E05)

O dizer sobre as organizações/terreiros parece ser processo frequente nessa comunidade que se organiza, desorganiza e reorganiza amplamente por processos orais, como fica nítido no que é dito por diferentes sujeitos entrevistados. Essas circulações informais de sentidos, como parte dos processos de comunicação organizacional (BALDISSERA, 2009b), tendem a impactar, em algum nível, aspectos da cultura organizacional desses espaços, pois os sujeitos constroem e disputam sentidos (BALDISSERA, 2004) que, dentre outras coisas, afetam a imagem-conceito da organização/terreiro. Por se materializarem com frequência, essas redes informais são reconhecidas e, em alguns casos, aceitas, como demonstram as seguintes STs:

E isso **gera comentários porque**, como dizem, **a língua do batuqueiro é terrível.** (E06)

As intrigas que saem na cozinha através dos filhos de santo, porque tudo que é terreiro tem isso, **terreiro é espaço de falar da gente, mas é espaço para falar da vida do outro também. Como é bom uma lambança.** (E04)

Tem gente não quer o vínculo de pessoas todo dia **para não formar fofoca**, coisas assim, **mas não adianta**, o Ilê tem que ter o circular de pessoas. (E06)

Importa observarmos que por mais que algumas lideranças tendam a agir para evitar a fofoca e tentar manter determinada ordem, pelo fato de a oralidade necessitar da experiência em presença, combater a circulação informal de sentidos nessas organizações constitui-se em anseio difícil. Neste ponto, temos que as conversações entre os/as filiados/as constituem – âmbito da dimensão da “organização comunicante” (BALDISSERA, 2009b) – algo como um natural das interações humanas e se materializam com frequência. Assim, por mais que as organizações/terreiros do Batuque Gaúcho (seus/suas líderes) se esforcem no planejamento de seus processos comunicacionais, esses processos não podem ser completamente controlados. As fofocas emergem por meio de diferentes ordens, sendo que as vezes, ao se materializarem fora da organização, nunca chegam ao conhecimento do/a líder do terreiro.

Contudo, nos foi relatado também que, quando essas fofocas adquirem grandes proporções (e aqui frisamos novamente seus reflexos na cultura organizacional), ramificando-se por diferentes organizações, questão essa que é potencializada nos tempos digitais, geram-se amplos e temerários conflitos entre Babalorixás e Ialorixás, que culminam, até mesmo, em

trocas de feitiçarias. Para preservar os sujeitos envolvidos nesses relatos, optamos por não apresentar excertos, pois que podem acabar denunciando certas identidades. Mesmo assim, por revelar os impactos que essas “redes informais dos terreiros” (PRANDI, 2003) podem ter, esclarecemos que os relatos sobre esses conflitos no campo sagrado enfatizaram que os resultados dessas relações de inimizades, que acontecem a partir de fofocas e intrigas, promovem densa desordem nas organizações/terreiros, mencionando casos de extinção da unidade tradicional em decorrência do falecimento do/a líder após “fortes feitiçarias”. Nesse sentido, cabe lembrarmos que Exu, como senhor da comunicação, interage principalmente praticando/gingando estripulias, uma vez que ele “pratica a ordem fazendo desordem, é o caos criativo” (RUFINO, 2019, p. 71). Importa destacarmos, também, que essa “transação de sentidos” entre a cultura do entorno (o que é dito por/em outras organizações) e a cultura organizacional gera ordem/desordem, que obrigam a organização/terreiro a se (re)organizar, via “processo de autogeração” (BALDISSERA, 2009).

Após essa análise sobre a oralidade na cultura das organizações/terreiros de Batuque Gaúcho, em continuidade a nosso estudo, a seguir, apresentamos nossa análise em relação à significação do rito de “axé de fala” como processo comunicacional batuqueiro.

4.3.2 Significações do rito de “axé de fala” como processo comunicacional batuqueiro

Segundo as percepções dos/as líderes entrevistados/as, como processo comunicacional batuqueiro, o rito de “axé de fala” faz circular diferentes significações nas/pelas organizações/terreiros. O rito de “axé de fala” é estruturado/estruturante por/das várias engrenagens que sustentam princípios do segredo e do sagrado do culto. Tendo isso como pressuposto ético, respeitando e procurando preservar os fundamentos da tradição que não devem ser explicitados para quem não é iniciado (os não-batuqueiros), importa ressaltarmos que por mais que nos tenham sido relatadas questões que dizem sobre os acontecimentos do momento de realização secreta do rito de “axé de fala”, essas informações foram ocultadas deste documento do estudo, conforme também foi sugerido pelos/as Babalorixás e Ialorixás. Na mesma direção, não apresentaremos STs que possam relevar a identidade de sujeitos batuqueiros ou de seus Orixás (quando manifestados). Assim, mesmo que indivíduos mencionados já tenham falecido, suprimos qualquer característica com potência para gerar identificação.

Feitas essas ressalvas, a seguir apresentamos as análises sob o prisma da categoria 02 -

significações do rito de “axé de fala” como processo comunicacional batuqueiro, em quatro subcategorias: como: 1) Processo comunicacional gerador de mudança de estatuto simbólico e objetivo do Orixá; 2) Processo comunicacional instituidor e legitimador do “poder falar” do Orixá; 3) Processo comunicacional proporcionador de reconhecimento público e sacralizador da organização/terreiro; e 4) Processo comunicacional regulamentador de desvios e preservador da tradição/comunidade batuqueira.

4.3.2.1 Processo comunicacional gerador de mudança de estatuto simbólico e objetivo do Orixá

O rito de “axé de fala” como processo comunicacional gerador de mudança de estatuto está fundamentado em pressupostos simbólicos, conforme sublinhamos nas falas dos/as líderes, e faz circular significações não só na organização/terreiro que realiza a cerimônia, mas também, e quiçá principalmente, na comunidade batuqueira, ao gerar e comunicar mudança objetiva do Orixá.

Temos compreendido que **não é que o Orixá não saiba falar ou não possa falar antes do axé de fala**, mas, sim, que ele, por conta da sua própria humildade ele **se submete a esse tipo de controle**. (E01)

O rito de axé de fala para nós, para a nossa família, no nosso entendimento, ele é uma permissão para o Orixá falar. **Não é que o Orixá não saiba falar, o Orixá está sendo permitido a ele a comunicação**. (E05)

Os trechos destacados sinalizam, além de mais uma vez frisar as relações de poder (fala/escuta) que são estabelecidas nas organizações/terreiros, que o “não poder falar” é mais simbólico do que uma comunicação “impossível”, demonstrando que os Orixás, assim com os/as filiados/as, apesar de serem divindades que são tomadas em alta conta nessa tradição, se submetem a escutar e a observar por muito tempo, até que a sua fala (portadora de palavras sagradas) seja legitimada e instituída pelo rito de “axé de fala”. Além desses pressupostos, ao explicar o desfecho público da realização da cerimônia, nos foi relatada outra interação com forte carga simbólica (contudo, sublinhamos que esse pode ser um *habitus* específico das nações/lados cultuadas nessa organização/terreiro):

Daí tu coloca a capinha [pano de costas], a rosa branca na boca. **A rosa vermelha significa que não passou. A branca é que prosseguiu, que o Orixá passou**. (E02)

Compreendemos que o simbolismo que as rosas vermelha e branca portam nesse processo têm função de comunicar aos presentes a passagem de estatuto que aconteceu ou não - rito de passagem (BOURDIEU, 1996). Em razão de ser realizado em ambiente secreto, onde

acontecem os preceitos necessários para passagem, que são apenas de conhecimentos do líder e das testemunhas oculares, a realização do rito de “axé de fala” acaba instaurando um clima de tensão e expectativa nas organizações/terreiros, principalmente pela ocultação e segredo impostos. Evidenciando os motivos que levam à tensão e à expectativa, alguns sujeitos falaram que a realização do rito produz:

Uma pequena **tensão no ar, as pessoas que sabem que vai acontecer a fala ficam um pouco tensas**. Principalmente parentes da pessoa que o Orixá vai receber a fala. [...] Para parentes próximos, para amigos, pessoas que estão sabendo do que vai acontecer às vezes tem uma certa **tensão e aquela expectativa de sair tudo bem**. (E01)

O axé de fala é um momento sagrado, que ocorre dentro daquele recinto, daquela sala, aquilo ali **não pode ser reportado para fora, não pode ser comentado**, não pode ser falado, segundo eu aprendi. (E02)

E daí está rolando o batuque lá atrás e a **prova de fala está rolando aqui dentro de uma salinha, isolado**. (E05)

Lá dentro tem uma tensão sim, tu não queira saber, é uma tensão tão forte, **a gente fica tão tenso como o próprio Orixá**. (E07)

Enquanto não sair os Orixás da salinha onde está sendo feito o axé de fala, **o tambor não pode parar. Então ele segue tocando, se o axé de fala durar a noite toda, então é a noite toda tocando**. (E01)

Mesmo que os sujeitos batuqueiros não saibam o que ocorre no momento secreto, até mesmo os parentes do cavalo de santo (que podem ser inclusive não-batuqueiros) que, manifestado pelo Orixá, passará pelo rito, possuem receios sobre as provações que o Orixá em teste precisa cumprir. Nesse ponto, o rito de “axé de fala” como processo comunicacional se materializa a partir de um clima de tensão e, conforme E06, “não se pode **perder a essência, aquela coisa gostosa do medo**”. Essa tensão comunica que, apesar do respeito e credo que é destinado aos Orixás em nível hierárquico, é o desfecho pleno do rito de “axé de fala” que confirma a veracidade da manifestação do Orixá, gerando mudança objetiva dele ao instituir maior distinção dentro da comunidade batuqueira. Ao realizar a passagem (a mudança de estatuto), espera-se do Orixá determinados comportamentos - seu “dever de ser” (BOURDIEU, 2008) -, ao mesmo tempo em que lhe dá maior autonomia na organização/terreiro ao lhe permitir comunicação direta (a importância da oralidade na cultura organizacional), conforme destacamos:

Então quando o Orixá ganha o axé de fala é **como se ele subisse um degrau de estatuto, se tornando um Orixá com mais responsabilidade**. (E01)

Ali tem a presença do sagrado, o Orixá conquistou a fala, o **Orixá conquistou mais um patamar**. (E02)

Então, para nós, a importância é como se fosse **a libertação, a coroação**. O ponto alto nas obrigações de Orixá é o axé de fala, **isso é o ponto culminante na vida de um Orixá**. (E05)

Completa mais uma etapa da história dele. Então para nossa nação **é como um troféu tu dar fala para um Orixá**. (E06)

Daí o Orixá **passa ter outra condição**, outro encaminhamento, **uma outra conduta**. (E07)

Esses excertos de relatos permitem evidenciar a importância da efetiva passagem pelo rito de “axé de fala” na vida de um Orixá, sendo este o último patamar que ele chega a atingir nas organizações/terreiros. Ao usufruir desse novo estatuto, dele espera-se certas atitudes, como a certeza sobre o que vai dizer, pois sua fala não pode titubear, e a possibilidade de participar da realização do rito de “axé de fala” de outros Orixás, pois que agora, ao ser instituído como legítimo (mudança objetiva), está do lado da linha que legitima a veracidade das manifestações. Ratificando a importância dessa mudança, E07 enfatiza: “a partir do momento em que se dá fala para o Orixá, eu tenho certeza de que ele vai ser olhando de outra forma por nós, e até nisso nós somos ingratos. No meu ver, na minha observação, **ele vai ter muito mais valor depois que ganhar fala**”. A tensão que se instaura nos/pelos sujeitos no dia da realização do ritual e que conforma esse clima de expectativa na organização/terreiro pela mudança simbólica e objetiva do Orixá parece estar, de várias maneiras, imbricada ao fato de que esses sujeitos (que ainda não possuem grau iniciático para tanto) desconhecem, ou apenas supõem, os acontecimentos do momento secreto, além da espera de ver ser reconhecido/legitimado mais um Orixá como verdadeiro, experienciando a manifestação e a presença do sagrado no seu terreiro (momento esse de forte significação na cultura organizacional). Notamos também, que a tensão e a expectativa geradas parecem estar relacionadas ao imaginário (RUIZ, 2003) desses sujeitos sobre o rito de “axé de fala”.

4.3.2.2 *Processo comunicacional instituidor e legitimador do “poder falar” do Orixá*

Primordialmente, para que o rito de “axé de fala” seja realizado e o “poder falar” seja instituído, nos foi dito por diferentes líderes que é necessário realizar ampla observação sobre o comportamento do Orixá que passará pelo rito. Aqui, pontuamos que, conforme apresentamos nos pressupostos teóricos, entendemos o comportamento como sinônimo de comunicação (WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007) nos sistemas interacionais (situação de presença entre dois ou mais sujeitos), pois que, pela impossibilidade de não comunicar (já que o comportamento não tem avesso), notamos que mesmo em silêncio por

longos anos, os Orixás se comunicam com os seus líderes e com os sujeitos batuqueiros, dentre várias maneiras, pela forma como se comportam. A observação assume importância a ponto de anunciar quando a passagem deve acontecer:

Isso vem geralmente pela própria observação. O axé de fala mais é uma última avaliação, digamos assim ... porque o Orixá já foi avaliado desde quando ele nasce, **ele é avaliado pelo pai de santo ou mãe de santo, para ver como ele se comporta e principalmente quais mudanças ele faz na vida do filho.** (E01)

Eu preciso que **ela passe um tempo demonstrando**, com ações, quem realmente ela é, **para depois eu liberar essa entidade para poder falar** com as outras pessoas e realmente passar a verdade além das palavras'. **Então primeiro prove com atos e depois eu vou deixar que tu fale.** (E03)

Um dos critérios para nós é o tempo de chegada, o segundo critério, e sempre sendo nessa ordem do primeiro critério se sobrepondo aos demais, então o primeiro é o tempo de chegada, o segundo é o nível de obrigação e o terceiro é a própria vontade expressada pelo próprio Orixá. **Então, por exemplo, o Orixá expressou vontade, mas não tem tempo de chegada nem de obrigação, não adianta.** (E03)

Isso é **uma coisa que eu acho bem importante é o tempo, a observação das fases**, e nisso eu sou bem taxativa, **porque isso não é de hoje para amanhã.** (E06)

Essas STs, ao mesmo tempo em que ratificam a relevância da observação (habilidade essa que se espera – dever de ser – do/a líder), complexificam sua significação. A observação realizada não se limita às corporeidades dos Orixás manifestados (como dançam, como se portam, se permanecem de em silêncio etc.), mas (e talvez acima de tudo) o que interessa são os reflexos do comportamento do Orixá na vida do cavalo de santo. Os/as entrevistados/as mencionaram, nessa perspectiva, que consideram a boa saúde do filho, os progressos na vida acadêmica e profissional, as boas relações, o cumprimento das fases iniciáticas (as suas obrigações com o sagrado), a aquisição de aprendizados (ter boa cabeça/memória), dentre outras questões. A boa conduta do cavalo de santo comunica sobre o comportamento do Orixá e sobre as mudanças que essa divindade, ao se provar legítima, produz na vida dele. Contudo, mesmo pressupondo amplo tempo observacional para culminar na realização ritual, obtivemos respostas díspares sobre a temporalidade da observação. Segundo o que E01 afirmou, durante a sua trajetória como líder, já presenciou Orixás com pouco tempo de chegada receberam axé de fala (o que considerou como prejudicial, pois o Orixá acaba não recebendo a devida atenção), bem como conhece Orixás que se manifestam há mais de 20 anos e ainda não receberam esse axé:

Aqui **no nosso terreiro um Orixá demora 20 anos para receber o axé de fala**, porque ele tem que ouvir muito para quando for falar, saber bem o que está falando. (E04)

Não existe um tempo, assim, determinado. ‘Ah, faz 7 anos e um mês, então está na

hora de ganhar o axé de fala'. **Tudo vai primeiro de um amadurecimento desse Orixá** e a resposta do búzio. (E05)

Essas STs evidenciam, mais uma vez, que há descompasso na tradição do Batuque Gaúcho, principalmente depois de tanto tempo suportada, amplamente, na oralidade. Sobre os reflexos disso, os sujeitos entrevistados, que se mostraram críticos à curta observação, alegaram que antecipar demais a instituição do “poder falar” resulta nas falas duvidosas de alguns Orixás, que, como disseram, “deixam a desejar”. Conjuntamente, todos os/as líderes entrevistados enfatizaram que a boa e ampla observação sobre o comportamento do Orixá resulta no pleno desenrolar do rito, que legitima a veracidade da manifestação:

Então a gente convida pessoas de outras casas, principalmente de outros lados, para que **servam de testemunhas oculares do ocorrido e que possam dizer depois, servir de respaldo quando se disser por aí que o Orixá do fulano está falando**. O pai de santo depois que dá o axé de fala, depois que terminou, ele pergunta: **“estão todos satisfeitos?”** (E01)

Daí pergunta: **estão satisfeitos?** (E02)

Convidamos alguns que são cavalos de santo, para que haja testemunho de Orixás em manifestação, e outro que não são cavalos de santo, para a gente ter a testemunha humana, **para que possam ambos, Orixás e humanos, digam que passou e que o Orixá tem todo o direito de comunicar da maneira que desejar a partir de agora**. (E03)

Porque é justamente para que se em algum momento, se alguém questionar o porquê de o Orixá estar falando, **pessoas de fora possam certificados de que viram e aprovaram isso**. [...] Então é um **papel social de comprovação** que aquele rito foi feito e que o Orixá tem liberdade. [...] **É as testemunhas que fazem esse papel de, literalmente, repassar a informação**. (E03)

Como a gente sempre usou da oralidade e a manifestação é segredo, **tu não pode ter registros, que é para salvaguardar aquela pessoa. É o que te resta é testemunhas**. (E05)

O pai de santo é obrigado a perguntar para quem é padrinho se eles concordam. (E07)

Na atuação das testemunhas, percebemos que se espera delas que atuem, para além de fiscais, como comunicadores do ocorrido, o que demonstra que a própria organização/terreiro incentiva os processos da “organização comunicante” e da “organização falada” (BALDISSERA, 2009b). Também notamos que a necessitarem das “satisfações” de outros dirigentes (o que compreendem como correto na tradição) se constitui em condicionante, a partir das avalizas, na determinação da legitimidade do Orixá em teste (assumindo peso de importância maior do que as demais provações realizadas). Entretanto, cabe ressaltarmos que nessa relação entre os/as líderes há uma espécie de “camaradagem”, pois que, ao serem acionados para validarem a execução ritual nas organizações/terreiros uns dos outros, mantêm

harmoniosas relações na maioria dos casos (aspecto que, novamente, frisa a autonomia dos dirigentes em seus terreiros), percepção essa que confirmamos a partir do que foi dito por E01: **“de modo geral, não fazemos grandes inferências nas casas dos outros”** (atestando a existência de certos acordos).

Por sua vez, sobre a compreensão de legitimidade que é atribuída a partir da participação/manifestação de outros Orixás, que já tenham o “poder falar” instituído, E07 esclarece que o fato de **“os Orixás das testemunhas chegarem no rito é uma concordância, mostra que eles estão concordando com aquilo**. Se a pessoa [testemunha] é cavalo de santo, vai para a sala a pessoa e volta para a festa o Orixá dela”. Logo, a manifestação dos Orixás das testemunhas que são cavalos de santo durante a realização do rito de “axé de fala” comunica sobre a veracidade do Orixá que está realizando a passagem, validando e avalizando o seu “poder falar” (materialização da comunicação sagrada na permissão da fala/oralidade). Em contrapartida, obtivemos as seguintes informações sobre o que acontece quando o Orixá não passa pelo rito de “axé de fala”:

O próprio Orixá, e a pessoa em si, que não passou na fala, ela teria que abandonar a religião. Ela nunca mais ia ser entendida como legítima, ela ia perder complementemente isso. (E01)

Eu já vi não passar. Orixá não passou na prova, botaram a rosa que não passou na prova [rosa vermelha]. O pai de santo ficou com as mãos na cintura em um canto e deu o discurso que o Orixá não passou na prova e deixou a desejar. **A punição que tem é levar em público e dizer que não passou.** (E02)

É constrangedor, é triste. **Porque não passar é vergonhoso.** (E06)

Quando o Orixá não fica criticado, mal falada a casa. A pessoa também, o cavalo de santo. (E07)

Por meio desses relatos, inferimos que, para além de evidenciar e comunicar a legitimidade do Orixá em passar por provações julgadas como sobre-humanas, se por um lado, quando se efetiva plenamente, o rito de “axé de fala”, como processo comunicacional, avaliza o Orixá a ponto de colocá-lo acima dos demais (dos que não têm fala porque não realizaram passagem que ultrapassa essa linha), por outro lado, quando o desfecho ritual não acontece conforme o esperado, atua deslegitimando totalmente o Orixá e o próprio sujeito batuqueiro por ter violado inúmeros preceitos culturais e religiosos ao encenar a manifestação do Orixá perante aos demais batuqueiros, ludibriando, inclusive, o seu próprio líder (a disputa de poder que ocasiona desordem nas organizações/terreiros). Ao ser reconhecido dessa maneira, a partir da punição que torna isso público (comunica e faz reconhecer a falta de legitimidade), o sujeito batuqueiro é rechaçado na comunidade batuqueira, processo esse que

impacta negativamente a rede de significações da organização/terreiro (sua cultura organizacional), sua imagem-conceito e, em alguma medida, sua legitimidade.

4.3.2.3 Processo comunicacional gerador de reconhecimento público e sacralização da organização/terreiro

Nesta subcategoria, o rito de “axé de fala”, como processo comunicacional, faz com que o Orixá, ao realizar a passagem, assuma destaque a ponto de influenciar positivamente (qualificando) sua organização/terreiro, pois demonstra, e faz reconhecer publicamente, as qualidades do líder por bem conduzi-lo e observá-lo até o recebimento da sua autonomia. Como processo comunicacional, esse ritual tem potência para validar o Orixá, revelar indícios sobre as habilidades do dirigente, trazer reconhecimento para a organização/terreiro e, nos casos de confirmação de fraude, pode anular um sujeito na comunidade batuqueira e pôr em questão a legitimidade do dirigente e da organização/terreiro que lidera. A efetivação do rito, ao colocar em circulação significações que impactam a cultura organizacional dos terreiros (parte) e a comunidade batuqueira (todo), faz reconhecer a autenticidade do Orixá instituído, como evidenciamos a seguir:

O Orixá passando **vai ser feito toda uma apresentação daquele Orixá que passou.** (E03)

Daí quando volta para festa o pai de santo ou mãe de santo comunica falando assim ‘a partir de agora quem ouvir o Orixá tal falando assim e assim, **pode ter certeza de que ele passou na fala**, temos testemunhas aqui da verdade’. (E07)

‘**A partir de hoje, esse Orixá tem permissão para falar**’. E aquilo vai como rastilho de pólvora, pois vai ter alguém para dizer ‘não, ele ganhou axé de fala, eu vi’. Porque, realmente, se espalha. (E05)

Perante a comunidade, é como se fazia os bailes das debutantes, que tu as apresentava para a sociedade. Eu vejo isso, **tu está apresentando um Orixá teu, que passou por uma prova, e ele está ali, está apto. Todo mundo vai reconhecer que a partir daquele momento aquilo que o Orixá falar ele está falando porque ele teve a permissão.** (E05)

Ele retorna para a festa pública e se **comunica a comunidade que aquele Orixá passou pelo preceito**, e que ele foi aprovado, respondeu as expectativas do Babalorixá e da comunidade. (E04)

Assim, cumprindo as provações e recebendo avaliza das testemunhas (o transpor da passagem), é realizada uma apresentação pública do Orixá na festa perante a comunidade batuqueira. Esse processo comunicacional que se materializa no desfecho ritual positivo, denota credibilidade ao líder e à própria organização/terreiro, regozijando sua imagem-conceito (BALDISSERA, 2004) na comunidade batuqueira, pois comunica para diferentes

sujeitos que naquela unidade tradicional há manifestação verdadeira do sagrado (reflexão que já realizamos nos pressupostos teóricos sobre a importância da presença dos Orixás para os sujeitos batuqueiros). Notamos isso nas seguintes STs:

É um fortalecimento para o Babalorixá. Viu que Orixá bom ele tem? Viu que ele tem muita força para ter Orixá em casa? **Fortalece o brilho do Babalorixá e Ialorixá, porque cada vez mais tem valor porque aquele lá sabe fazer santo.** (E07)

Saber que os Orixás que têm na tua casa é o verdadeiro sagrado, **é um elemento de deixar tua casa também em certa evidência.** (E01)

Alegria para todos que testemunharam aquele momento sublime em que o Orixá passou. **Tudo isso leva para emoção, para alegria. Ajuda a evoluir a casa.** (E02)

É a alegria da unidade tradicional de ter mais um santo pronto, **mais um santo apto, a partir daquela organização.** (E03)

E é também como se a casa recebesse esse troféu. Fala da seriedade do axé. (E06)

Essas falas nos possibilitam inferir que, no momento em que o rito age como processo comunicacional que gera reconhecimento público e sacraliza a organização/terreiro fortalecendo positivamente a sua imagem-conceito (BALDISSERA, 2004) na comunidade batuqueira, acionam-se também aspectos psicológicos nos sujeitos presentes a partir da festividade que é realizada ao anunciar a transposição da passagem de estatuto do Orixá. Esse contexto de desfecho, que faz uso inclusive de interações simbólicas (como a colocação das rosas na boca), revela-se como influente para boa efetivação desse processo (para o reconhecimento do conteúdo que se coloca em circulação). Complementarmente, reconhecemos que na manutenção da cultura organizacional, bem como na possibilidade de melhor imagem-conceito, as percepções dos sujeitos sobre a organização/terreiro são importantíssimas, uma vez que sabemos, segundo Uribe (2007), que as interações/intenções dos públicos são medulares das organizações.

4.3.2.4 Processo comunicacional regulamentador de desvios e preservador da tradição/comunidade batuqueira

Nesta última subcategoria que apresentamos sobre as significações do rito de “axé de fala”, tensionamos e analisamos excertos que nos esclarecem que, a fim de preservar a tradição batuqueira (atuação essa que vem desde o surgimento e manutenção do rito como mecanismo de vigilância), esse processo comunicacional batuqueiro materializa-se também regulando possíveis desvios que possam vir a desestabilizar (e até mesmo anular) a cultura

organizacional e a comunidade batuqueira. Essa regulamentação para evitar excessos se estrutura em relatos informais (que dizem sobre as organizações/terreiros) sobre punições que o sagrado emprega sobre quem comente desvios (líderes que ultrapassam o que é esperado nas provações):

Ele realmente terminou a vida muito mal, muito doente e na merda. Então a gente acaba considerando isso, essa história, seja ela verdadeira ou não, ela de certa forma **ajuda a regular esses exageros.** (E01)

A gente **acredita em uma punição metafísica**, a gente sempre acha que quando o pai de santo exagera, por exemplo, e acontece alguma coisa com ele, a gente já imagina que foi uma punição, uma resposta do Orixá. (E01)

Tem pais de santo que ficaram na história pelos excessos. Mas daí te digo, olha a forma como eles morreram, olha a forma como a vida deles terminou. Passar dos limites para manter uma soberba perante as pessoas. **Mas certamente daqui amanhã algo vai acontecer.** (E02)

As pessoas [líderes] muitas vezes acabam passando dos limites. Os excessos precisam ser cuidado, entendo que ali há um corpo humano. (E03)

Acreditamos na punição a partir do próprio sagrado, não dos humanos. E daí o sagrado pune de formas diferentes, [...] seja do iniciado que o Orixá não passou, ou seja para o próprio sacerdote que aplicou o rito errado. (E03)

Na minha vivência, até hoje, eu **já vi as punições simbólicas**, eu achei que fosse o sagrado que tivesse feito. E esse Baba aí pegou fogo na casa dele, de um jeito que só ficou o quarto de santo. Mas não teve como recuperar a casa. (E06)

As punições são de várias formas, até morte, doença, sequência de vida, negatividade. (E07)

Esses relatos dão conta de que, por meio da possível punição do sagrado (campo simbólico esse que parece vigiar/penalizar os excessos cometidos por líderes e pelos sujeitos batuqueiros), nessas organizações/terreiros, instaura-se certo receio (temer) que equilibra e regula o que deve ser feito. Nesse sentido, as testemunhas também auxiliam nos processos de regulamentação, não só comunicando em “redes informais” os desvios, como também podendo se pronunciar barrando os excessos: **“Então existe essa possibilidade de quem está participando ali**, ao ver uma coisa assim que passa muito do esperado, pedir para parar. **Dizer não, isso já é o suficiente”** (E05). Logo, o rito de “axé de fala” ao ser processo comunicacional que regula excessos, encontra suporte nas punições realizadas pelo sagrado (autoria atribuída) e na autonomia e poder hierárquico dos líderes/testemunhas. As preocupações, bem como os esforços de manutenção dos líderes, atuam a fim de manter a ordem nas organizações/terreiros, a partir das crenças/valores e das suposições básicas (SCHEIN, 2009) dessa comunidade, para preservar a cultura organizacional de fortes transformações, desvios e/ou deturpações e a tradição do Batuque Gaúcho como um todo. De

diferentes formatos, em distintas ordens e qualidades, o rito de “axé de fala” como processo comunicacional batuqueiro materializa-se como condição de preservação e continuidade dessa tradição, pois atua sustentando, ao fazer circular significações seguras, os princípios de segredo e de sagrado dessa cultura, ao certificar da presença dos Orixás. Atestando as semelhanças rituais que possibilitam integração e convívio, e por dizerem sobre a condição de continuidade, apresentamos os seguintes excertos:

Eu já assisti fala em várias outras casas, em outras nações, e eu **acho que é tudo muito semelhante. É um rito do Batuque, não é um rito dessa ou daquela nação.** (E01)

Eu acho que é um preceito necessário, assim como segredo da ocupação é extremamente necessário, **para preservação da nossa tradição**, da essência da nossa tradição de matriz africana. São **extremamente necessários, oralidade, segredo e sagrado.** (E04)

A importância é que o rito de axé de fala é que **ele faz parte do processo.** (E05)

Então tu leva a teu tributo, dentro daquilo que tu aprendeu dentro da tua família, **outro já leva os conhecimentos dele. E eu acho que é isso que agrega as nossas nações** e fazem delas bonitas do jeito que são. (E06)

Essas STs certificam nossa concepção de que rito atua (e se origina para) manter o comum da tradição, sendo considerado um rito semelhante em todas as nações/lados, o que demonstra sua regulamentação. Além disso, como enfatizamos nas reflexões teóricas, um dos pilares da tradição batuqueira é o segredo sobre a manifestação dos Orixás, pois mesmo que um sujeito seja iniciado e seja cavalo de santo (que experiencia a manifestação do seu Orixá), manifestando seu Orixá há muitos anos, dele é sempre ocultado esse fato, sendo esses sujeitos inclusive enérgicos/taxativos ao enfatizarem que não recebem o Orixá. O segredo sobre a manifestação é, dentre várias coisas, mecanismo de preservação do culto e da integridade do sujeito cavalo de santo, pois surge desde os tempos em que havia perseguição aos negros, pelo forte racismo religioso (que ainda parece estar presente na sociedade brasileira, fruto do racismo estrutural) que associava as práticas batuqueiras com cultos satânicos (o não encontra razão em uma tradição na qual não se deposita credo nessa criatura). O rito de “axé de fala” surge, e se mantém até os dias atuais, não só como processo que verifica a manifestação, mas, acima de tudo, como processo comunicacional que preserva a tradicionalidade do todo, possibilitando sua existência, até porque, segundo E07, **“não posso eu querer mudar o que a minha ancestralidade deixou de legado para mim. Eu não posso mudar a tradição, e a fala também está dentro da tradição, mantém a tradição”**. Esses relatos enfatizam, assim como as concepções de Corrêa (2016), a importância desse rito na cultura organizacional das organizações/terreiros, bem como na cultura do Batuque Gaúcho como um todo.

Após realizarmos as análises das categorias do nosso estudo, a seguir apresentamos outras articulações e inferências.

4.3.3 Cruzos, encruzilhadas e implicações: discussão das inferências

A partir dos cruzos de saberes realizados, destacamos aqui algumas articulações para dar mais relevo a questões basilares do comunicacional batuqueiro. De início, afirmamos que as entrevistas realizadas confirmaram nossos pressupostos teóricos (bem como os pressupostos que mobilizaram o autor), sobre a oralidade assumir centralidade na cultura organizacional das organizações/terreiros de Batuque Gaúcho. Ao ser basilar para essas organizações e para a tradição batuqueira como um todo, a oralidade reafirma, por meio de interações simbólicas (MEAD, 1972; BLUMER, 1980; FRANÇA, 2007) próprias dessa comunidade, as estruturas de poder (BOURDIEU, 1989). Apesar de estabelecer, dessa forma, os lugares de quem pode falar para os sujeitos com poder hierárquico e poder simbólico e os de escuta, atenção e observação para os sujeitos que se submetem a esse poder, principalmente porque querem aprender sobre esse poder-mágico (adquiri-lo), nos relatos também são evidentes as disputas nessas organizações/terreiros (desordens).

Nesse sentido, ratificamos que nas redes informais das organizações/terreiros, assim como já indicava Prandi (2003), a fofoca assume grande protagonismo nos processos de comunicação organizacional que se materializam dentro e fora desses espaços. Sabemos que, em perspectiva das dimensões da “organização comunicante” e da “organização falada” (BALDISSERA, 2009b), as informações que circulam por meio dessas “redes informais de comunicação” estão, de alguma forma e em algum nível, articuladas à comunicação organizacional dos terreiros, construindo e disputando sentidos na rede de significação e na percepção subjetiva dos sujeitos batuqueiros.

Nas organizações em estudo, além dos processos comunicacionais entre humanos, a comunicação também adentra o campo do sagrado através dos Orixás Exu e Bará. A sacralidade da comunicação sustenta-se no fato de que, na cosmovisão batuqueira (CORRÊA, 2016), a palavra tem poder de encantamento e potência de realização (SODRÉ, 2017). Estruturado principalmente a partir dos princípios de Exu/Bará, o comunicacional batuqueiro se revela ser sempre processo inacabado, pois está para o devir. Compreendemos isso porque, na significação desses Orixás como senhores de toda e qualquer comunicação/interação social, conforme destaca Rufino (2019, p. 109, grifos nossos), eles atuam/materializam-se a

partir de estripulias/polifonias, em “caráter *dinâmico, criativo e inacabado* do signo”.

Quanto aos aspectos positivos dos seus papéis, a oralidade, ao pressupor a presença para ouvir e falar, preserva a existência das organizações/terreiros e culmina na manutenção dessa comunidade como um todo, apesar das particularidades das nações/lados. Isso porque, se os processos do comunicacional batuqueiro deixassem de ser, principalmente, orais, e passassem a se estruturar mais através de livros, redes sociais e/ou por meio de outros mecanismos de registro, é provável que o presencial perderia força de modo que os/as batuqueiros/as poderiam reduzir suas idas até as organizações/terreiros (ou até deixassem de estar nelas), pois poderiam acessar esses saberes, e praticar, em outros lugares, inclusive de forma solitária. Isso certamente afetaria os pilares que mantêm essas organizações/terreiros como um espaço coletivo de resistência (CORRÊA, 2016) e reinvenção de mundo (RUFINO, 2019), até porque, para reinventar o mundo a partir de significações, os sujeitos batuqueiros necessitam interagir uns com os outros, pois os significados que temos do mundo, ou que refazemos sobre ele, principiam na interação com o outro para, posteriormente, afetar a relação entre o “eu” e o “mim”. Assim, se fosse possível conhecer e praticar a tradição isoladamente, sem a necessidade da presença e da participação de demais sujeitos batuqueiros, aos poucos as organizações/terreiros poderiam perder vigor e, mesmo, ser extintas com o passar do tempo, considerando que enfraqueceriam e até perderiam suas finalidades, e não precisariam mais de gestão (URIBE, 2009).

Além disso, conforme evidenciamos nas análises, os registros da oralidade em escrituras colocariam essa tradição em maior instabilidade, pois, além de sabermos que o povo de terreiro sofreu/sofre constantes ataques a partir de tentativas de extermínio cultural, o registro escrito, ao exigir domínio e competência de leitura, atuaria excluindo diversos sujeitos de praticarem a tradição (e de terem acesso aos seus saberes). Por tudo isso, afirmamos que os processos orais do comunicacional batuqueiro se mostram ser um pilar fundamental para manter, conformar e/ou transformar as organizações/terreiros e a comunidade batuqueira como um todo. Conjuntamente, destacamos que os aspectos negativos da oralidade são reconhecidos pelos sujeitos entrevistados, principalmente, nas fragilidades da memória do grupo (lacunas/deturpações de significações). Para evitar grandes perdas (fortes impactos na cultura organizacional), alguns dos sujeitos entrevistados, mesmo dando relevo à memória oral, relataram registrar informações que consideram importantes (como no “livro da casa”); entretanto, vale observar que se tratam de registros privados, sem circulação pública.

Especialmente sobre as significações do rito de “axé de fala” como processo

comunicacional batuqueiro, inferimos que é o rito de passagem (RIVIÈRE, 1996) e de instituição (BOURDIEU, 2008) mais importante do Batuque Gaúcho (CORRÊA, 2016), que possibilita/institui o mais relevante canal de comunicação organizacional direta entre humanos e Orixás. Afirmamos que esse ritual, ao mesmo tempo em que determina a legitimidade do sagrado, faz circular diferentes significações por meio de diversos processos, comunicando tanto sobre a veracidade da manifestação do Orixá, como também revelando indícios sobre os conhecimentos, habilidades e capacidade de observação do dirigente religioso e regozijando, assim, a imagem-conceito (BALDISSERA, 2004) da sua organização/terreiro na comunidade batuqueira. Como processo comunicacional, o rito de “axé de fala” parece ser acionado para manutenção e vigilância da cultura organizacional, instituindo distinções nos terreiros após a transposição de estatuto simbólico e objetivo do Orixá que foi submetido ao rito. Ratificamos, também, que o rito de “axé de fala”, ao fazer circular importantes significações na cultura organizacional, cumpre importante papel para modelação do *habitus* (BOURDIEU, 1996) do “ser batuqueiro” (seu estado incorporado), vigiando relevantes fatores sobre o segredo e o sagrado que são centrais para a tradição.

Riscando os cruzos, “girando” e “percorrendo” as encruzilhadas que nos trazem até aqui, afirmamos, ampliando os pressupostos teóricos existentes sobre essa temática, que o rito de “axé de fala”, além de comunicar sobre a existência de um novo Orixá – e fazer reconhecer publicamente -, acima de tudo, mantém uma ideia de “comum-idade” na tradição do Batuque Gaúcho. Essa inferência, possível a partir dos relatos dos/as líderes entrevistados/as, deve-se ao fato de que também compete ao rito de “axé de fala” preservar a existência dessa comunidade, vigiando desvios, a partir de fundamentos comuns, para que não se percam características fundamentais.

Por fim, compreendemos que os dados empíricos indicam que a comunicação organizacional e a cultura organizacional dos terreiros de Batuque Gaúcho são conformadas por meio de processos formais, como o rito de “axé de fala”, e por redes informais de comunicação, como as fofocas, processos que dizem sobre a organização. Por tudo isso, afirmamos que o comunicacional batuqueiro que se materializa no rito de “axé de fala” é uma espécie de complexo fluído e multifacetado de comportamentos (WATZLAVICK; BEAVIN; JACKSON, 2007), que é atravessado por processos comunicacionais canhestros (BRAGA, 2017) e que, ao fazer circular diferentes sentidos nas/pelas organizações/terreiros e na/pela comunidade batuqueira, constrói e transaciona sentidos (BALDISSERA, 2004) do ser e existir batuqueiro, seja humano, seja humano-divino, seja divino.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde os nossos pressupostos teóricos, compreendemos que a comunicação é conformadora das organizações. Porém, a comunicação oral, além de constituir as organizações/terreiros de Batuque Gaúcho, é complexificada uma vez que se fundamenta no campo do sagrado. Conforme os dados das nossas análises, a oralidade é sagrada porque, na cosmovisão batuqueira, a palavra é encantada e tem poder de realização. Isso demonstra que, quando compreendemos a comunicação oral como sendo da natureza das organizações estudadas, é fundamental sublinharmos a maneira como ela se materializa nos terreiros batuqueiros (a sua importância).

Ao refletirmos sobre os seus papéis na cultura das organizações/terreiros, compreendemos que a oralidade se materializa com suas nuances para cumprir distintas funções. Ao usarem da oralidade (falas autorizadas), os/as líderes, revestidos de amplo poder simbólico (BOURDIEU, 1989), além de serem importantes comunicadores de significações que conformam as redes de significados das organizações/terreiros de Batuque Gaúcho, são pilares nessa comunidade, pois que, sendo cultura amplamente ágrafa, guardam em suas memórias importantes informações/saberes.

Observamos, também, que as organizações batuqueiras, para além de preceitos religiosos, cumprem diversas outras funções, atuações essas que se relevaram nos relatos sobre as relações dos terreiros com a comunidade do entorno sociocultural (outros sistemas). Enquanto manancial de educação, de cultura, de saúde e de tantas outras coisas, o terreiro se estrutura por meio de interações que se dão entre os sujeitos batuqueiros, caracterizando-se como um espaço de experiência coletiva, no qual entrelaçam-se diferenças que formulam uma unidade: a comunidade batuqueira. Essas relações organizacionais, de diferentes maneiras, são meduladas, e impactadas, pela oralidade do comunicacional batuqueiro.

Nessa perspectiva, a fim de responder nossas questões de pesquisa - Como a oralidade é empregada no (re)tecer da cultura do Batuque Gaúcho? Como processo comunicacional batuqueiro, quais significações são postas em circulação pelo rito de “axé de fala” para instituir distinção na cultura organizacional do Batuque Gaúcho? -, esta pesquisa buscou “compreender como a oralidade se materializa para a conformação, manutenção e/ou transformação da cultura organizacional de terreiros do Batuque Gaúcho”. Afirmamos, neste ponto, que o comunicacional batuqueiro, além de assumir centralidade nos terreiros, é

responsável por conformar, manter e/ou transformar significações que impactam, positiva ou negativamente, não apenas a cultura organizacional dos terreiros, mas toda a comunidade batuqueira. Ao realizar a análise de algumas de suas nuances nos terreiros, identificamos que em certos processos (principalmente os formais/autorizados, como o rito estudado) a oralidade atua a fim de conformar e manter significações importantes; por outro lado, a oralidade, como nas redes informais, tem também potências para gerar transformações na cultura organizacional.

A partir do que evidenciamos na categoria de análise 01 (a oralidade na cultura das organizações/terreiros), especialmente suportados dos dados das subcategorias sobre instituição de poder, sacralização do terreiro, manutenção da tradição e da prática em presença, notamos que, em diferentes processos, a oralidade se materializa para conformação e manutenção da cultura organizacional. Nesse sentido, os relatos dos/as líderes demonstram que oralidade é importante para a cultura batuqueira uma vez que, dentre outras coisas, estrutura lugares de poder (estabelece e reconhece hierarquia organizacional), transmite conhecimentos na prática em presença (processo fundamental para existência dos terreiros), articula processos que portam diferentes linguagens (interações simbólicas próprias) e, por facilitar a circulação de saberes entre diferentes sujeitos, resulta na manutenção desta tradição até os dias atuais. Além disso, ora ocasionando manutenção, ora gerando transformações, os dados da subcategoria sobre o processo de memória do grupo demonstram que os sujeitos entrevistados reconhecem certas fragilidades e deturpações geradas pela oralidade na cultura dessas organizações (perda de significações), e, por essa razão, buscam preservar conhecimentos em suportes outros (estratégias de preservação). Por sua vez, os tensionamentos realizados na subcategoria referente aos processos de dizer sobre as organizações, sublinham, em especial, a potência da oralidade em gerar fortes transformações/impactos na cultura organizacional, podendo, até mesmo, extinguir os terreiros, em certos casos.

Sobre o objetivo específico de “averiguar como a oralidade na cultura organizacional do Batuque Gaúcho é percebida por dirigentes dos terreiros batuqueiros”, as percepções dos/as líderes demonstram que a oralidade apresenta aspectos positivos nas interações batuqueiras, conformando/estruturando as organizações/terreiros e preservando a cultura batuqueira por meio da experiência em presença. Em contrapartida, nas suas materializações, também ocasiona fragilidades e esquecimentos, que culminam em transformações e/ou perdas de significados. Mesmo assim, os achados empíricos demonstram que, apesar de

reconhecerem seus aspectos negativos, todos os sujeitos entrevistados foram enfáticos ao afirmarem que a oralidade é de demasiada importância para essa cultura, e que o Batuque Gaúcho só pode se caracterizar como tradição, porque é uma cultura ágrafa. Além disso, a linguagem verbal sublinha a noção da comunicação como sagrada para os batuqueiros, pois, de mais a mais, a oralidade, mesmo escapando os anseios dos/as líderes, é preservada e sacralizada nas organizações que estudamos.

Em relação ao objetivo de “evidenciar os papéis que oralidade cumpre na experiência cultural dos batuqueiros e suas implicações organizacionais”, entendemos que esses papéis se materializam em diferentes processos da comunicação organizacional, especialmente nas dimensões articuladas da “organização comunicada”, da “organização comunicante” e da “organização falada” propostas por Baldissera (2009a). A partir das suas vivências na tradição, os Babalorixás e as Ialorixás entrevistados/as nos revelaram alguns papéis e implicações da oralidade nas organizações batuqueiras. Assim, compreendemos que ela atua para: instituir os lugares de quem pode falar e de quem deve escutar e observar; sacralizar o terreiro como espaço sagrado, preservando a tradição; transmitir os saberes na prática (aprendizado empírico que necessita de iniciação para acesso); articular métodos de memorização do grupo sobre conteúdos basilares; e gerar circulação informal de sentidos (dizer sobre a organização). Diante do que nos revelam esses dados de campo, compreendemos que os papéis e as implicações da oralidade, nos processos de comunicação organizacional, ocasionam, amiúde, ordem e desordem nas organizações/terreiros.

Por seu turno, a partir do objetivo de “verificar as significações do rito de ‘axé de fala’ como processo comunicacional, considerando sua centralidade para a oralidade batuqueira”, compreendemos, na descrição da categoria 02 (referente às significações do rito), que diferentes sentidos são postos em circulação nos processos que compõe, e atravessam, a realização dessa importante ritualística. Verificando suas significações, nas subcategorias que descrevemos, identificamos que, enquanto processo comunicacional, o rito de “axé de fala” se materializa a fim de: gerar mudança de estatuto do Orixá; instituir e legitimar o poder falar do Orixá após realizar a passagem; proporcionar reconhecimento público do/a líder e da organização terreiro, influenciando na sua imagem-conceito; e regulamentar possíveis desvios, preservando a tradição batuqueira. Das significações encontradas, para além do que já pontuamos, enfatizamos a centralidade que esse rito, como processo de comunicação, assume para toda comunidade batuqueira. Ao ser exclusivo do Batuque Gaúcho, o rito de “axé de fala”, desde sua origem, estrutura e preserva essa tradição, ramificando-se nas/pelas

diferentes nações/lados até os dias atuais. Por essa razão, essa cerimônia se mostra como possibilidade de existência dessa cultura, estruturando, reafirmando e solidificando suas “suposições básicas” (SCHEIN, 2009).

Além disso, à vista do objetivo de “compreender como o rito de ‘axé de fala’ é empregado para instituir e legitimar distinção nas organizações do Batuque Gaúcho”, afirmamos que, conforme evidenciam nossas análises, além de instituir e legitimar novo estatuto nessas organizações, o rito de “axé de fala” coloca em circulação outras significações para além das quais validam, e fazem reconhecer, a manifestação dos Orixás. Essas outras significações culminam no reconhecimento dos líderes, pela boa habilidade de conduzir e modelar os comportamentos os Orixás, e no prestígio e visibilidade que se atribui à/ao organização/terreiro. Também, compreendemos que nos processos de instituir e legitimar novo estatuto, para além das provações rituais realizadas em ambiente de segredo, o que principalmente atesta a manifestação do Orixá são as avalizas das testemunhas (o que entendem por correto). Sobre essas avalizas, os relatos obtidos demonstram que há uma espécie de relação, como pontuamos, de camaradagem entre os/as líderes batuqueiros/as, uma vez que dificilmente atuam para deslegitimar a realização ritual e frequentemente são acionados uns nas organizações/terreiros dos outros. Assim, essa “boa relação” se mostra necessária para a validação da manifestação do Orixá, e, talvez acima de tudo, para o satisfatório reconhecimento sobre a sacralidade dos seus terreiros (seus lugares de poder).

Isto posto, por meio da articulação dos nossos objetivos com os resultados da pesquisa, consideramos que cumprimos o percurso que nos propusemos percorrer pelas encruzilhadas dos conhecimentos sobre o tema do nosso estudo (a oralidade do comunicacional batuqueiro e, especialmente, aquela que se materializa no rito de “axé de fala”), respondendo, dessa maneira, as questões que propomos. Concisamente sobre as significações do rito de “axé de fala”, os relatos que obtivemos ratificam, de diferentes maneiras, a centralidade desse processo comunicacional batuqueiro para a preservação da tradição batuqueira.

Ao fecharmos esta pesquisa de mestrado, julgamos relevante também ressaltarmos, rapidamente, certas questões que atravessam as significações que temos sobre o Batuque Gaúcho. Suas organizações/terreiros, que estão demasiadamente presentes por todo território do Rio Grande de Sul (e por outras localidades, extrapolando suas fronteiras), sofrem constantes ataques, que ainda se ramificam por meio das estruturas e enraizamentos do racismo estrutural. Os terreiros, muitas vezes, são desapropriados, não recebem estímulos

financeiros de políticas públicas e muito menos têm direitos a deduções/isenções fiscais de impostos. O povo de axé, para além de não ser corretamente representado nas políticas públicas, mais de uma vez enfrentou projetos de leis, de autoria de políticos/as cristãos/ãs, que visavam proibir suas práticas litúrgicas, atividades essas que, se fossem banidas, culminariam no extermínio das organizações/terreiros, pois que são centrais para as práticas dessa cultura. As vitórias do povo de terreiro nesses entraves políticos aconteceram a partir da articulação e da mobilização da comunidade batuqueira, que muitas vezes tomou as ruas da capital gaúcha, retumbando tambores e entoando encantamentos, reivindicando por um estado laico que respeite o culto tradicionalista de matriz africana. Por essas razões, compreendemos que não é à toa que alguns estudiosos das temáticas das afro-religiões brasileiras compreendam os terreiros como espaços de resistência, porque, ainda hoje, essas tradições são marginalizadas, são malditas e são menosprezadas, sendo relegadas, em grande maioria, às regiões periféricas das cidades.

Resgatando as redes informais do comunicacional batuqueiro, especialmente sobre o que dizem acerca do Batuque Gaúcho, sabemos que é comum ouvirmos expressões como “chuta que é macumba”, “ciclano está com Exu no corpo”, dentre outras, sobre as práticas dessa tradição. É importante sabermos que, toda vez que reproduzimos essas falas, estamos contribuindo com uma lógica racista, intolerante e injusta para falar de organizações nas quais se forjaram saberes, técnicas, conhecimentos etc., que foram necessários para a estruturação do Rio Grande do Sul. Enfatizamos isso porque, de diversas formas, a cultura batuqueira se releva, hibridizando-se, na cultura do estado, e vice e versa, o que demonstra o relevo dessas organizações para com o seu entorno sociocultural.

Dito isso, por meio dos conhecimentos que cruzamos aqui, estimamos inspirar pesquisadores/as a problematizarem a comunicação organizacional por perspectivas outras para além das empresas e corporações, adentrando as porosidades que nos levam a caminhos também propícios (como se mostram ser as organizações/terreiros batuqueiros). Expectamos contribuir com o campo da comunicação organizacional a partir da proposição de um estudo que se “assenta” na encruzilhada, no cruzo e na inversão das epistemologias eurocentradas. Os relatos do nosso campo, que são afrocentrados, revelam indícios sobre a comunicação organizacional e a cultura organizacional a partir das percepções que os/as batuqueiros/as formulam sobre os processos comunicacionais/interacionais que se materializam em organizações que se originaram nas senzalas do Rio Grande do Sul. Apesar das inúmeras tentativas de extermínios das culturas dos povos negros e não-brancos, e de todas as mazelas

oriundas do racismo estrutural brasileiro, o povo de terreiro se mantém, como demonstramos nesta pesquisa, ensinando e produzindo saberes.

Nessa perspectiva, vislumbramos que este estudo pode influenciar e contribuir para reflexões e problematizações da comunicação e da cultura em outras organizações, talvez, e principalmente, nas que são estruturadas por ordens sociais comunitárias, que laboram/interagem via princípios de colaboração e coletividade. Como estudos futuros, destacamos que há oportunidades para que se pesquise sobre: os sentidos atribuídos às organizações/terreiros de Batuque Gaúcho e as formulações das suas imagem-conceitos na comunidade batuqueira; a concepção de comunicação sagrada a partir dos princípios de Exu e Bará, oportuna no oferecimento de perspectivas outras sobre a comunicação que se fundam em noções afrocentradas; e sobre outros processos do comunicacional batuqueiro, rituais ou não, e suas significações na cultura organizacional dos terreiros e na cultura da comunidade batuqueira.

Por fim, sublinhando os atravessamentos dos tempos atuais, pandêmicos, sobre o povo de terreiro, no fechamento deste estudo deixamos o seguinte relato para que, futuramente, pessoas interessadas nessa temática possam saber sobre as consequências da má gestão política brasileira no combate à pandemia mundial de Covid-19 e seus impactos/reflexos sobre o povo de terreiro. Diferentes fontes de notícias⁵⁵ frisam que os índices de negros/as que morrem por Covid-19 são maiores do que os das pessoas brancas, principalmente por questões econômicas que culminam na ampla desigualdade social do Brasil. Em relação a essa questão, ao versar sobre a perda de sua mãe de santo, E04 relatou: **Ela faleceu em janeiro desse ano acometida por Covid, aos 89 anos de idade. A minha grande revolta é essa, a pessoa viver quase 90 anos e morrer justamente em uma pandemia que foi resultado de uma negligência governamental, uma serie de violações de direitos aí do nosso povo.** Registramos, e relembramos, essa perda e a sua dor, estimando que nunca mais essa tacanha conjuntura se repita na nossa história. Esse relato é crítica que urra a dor de todo um povo que vive as mazelas da falta de políticas efetivas e da invisibilidade das vítimas que somam a triste (e evitável) marca de mais de 619 mil mortes oficialmente registradas no Brasil (no início do mês de janeiro de 2022) causadas pelo Coronavírus e suas variantes.

⁵⁵ Para saber mais, indicamos a leitura das seguintes fontes: <https://www.medicina.ufmg.br/negros-morrem-mais-pela-covid-19/> e <https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-negras-tem-maior-mortalidade-por-covid-19-do-que-restante-da-populacao/>. Acesso em: dezembro de 2021.

REFERÊNCIAS

ABIYOU, Sena Annick Laetitia. **A fluidez do coração: para uma antropologia do amor e da religião no Batuque do RS**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2011.

_____. **Religião além da vida: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do Litoral Sudeste do Benim, na África subsahariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2015.

ALMEIDA JUNIOR, Francisco de Assis de. **Aprontando filhos-de-santo: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de ‘casas de batuque’ de Porto Alegre/RS**. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2002.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Tambores de todas as cores: práticas de mediação religiosa afro-gaúchas**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021. 264 p. (Feminismos Plurais/ coordenação de Djamila Ribeiro).

ALVES, Míriam Cristiane. **Desde dentro: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2012.

ANJOS, José Carlos dos. **Brasil: uma nação contra as suas minorias**. In: Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre, v. 26, n. 3, p. 507-522, 2019. Disponível em: <http://revista.sppa.org.br/index.php/RPdaSPPA/article/view/469>. Acesso em: março de 2021.

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

_____. **Tensões dialógico-recursivas entre a comunicação e a identidade organizacional**. In: Revista Brasileira de Comunicação Organizacional e Relações Públicas, v. 4, p. 228, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/organicom/article/view/138954/134302>. Acesso em: fevereiro de 2021.

_____. Comunicação Organizacional: uma reflexão possível a partir do Paradigma da Complexidade. In: OLIVEIRA, Ivone de Lourdes; SOARES, Ana Thereza Nogueira (org.). **Interfaces e tendências da comunicação no contexto das organizações**. São Caetano do Sul - SP: Difusão, 2008b, p. 149-177.

_____. 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: <https://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. **Anais Abrapcorp 2009**. São Paulo: Abrapcorp, 2009. Disponível em: https://www.abrapcorp2.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: <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/82/80>. Acesso em: agosto de 2020.

BALDISSERA, Rudimar; VINHOLA, Bruno. **Mediatização e Comunicação Organizacional: aproximações tentativas**. *In: Revista Animus (Santa Maria, Online)*, v. 19, p. 22-39, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/animus/article/view/39595>. Acesso em: maio de 2021.

BARBOSA, Américo Rodrigues. **Os campos mântricos: espaço-tempo da comunicação da oralidade sagrada**. 2001. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo/SP, 2001.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo** / Laurence Bardin; tradução Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro. – São Paulo: Edições 70, 2016. Edição revista e ampliada.

BEZERRA, Manuell Victor Pessoa. **A escrita de quem não sabe ler – transmissão de conhecimento no Santo Daime**. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2016.

BLUMER, Herbert. A natureza do interacionismo simbólico. *In: MORTENSEN, C.D (org.). Teoria da comunicação*. São Paulo, Mosaico. 1980, p. 119 – 137.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro/RJ: Bertrand Brasil. 1989.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação** / Pierre Bourdieu; Tradução: Mariza Corrêa – Campinas, SP: Papirus, 1996.

_____. **A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer**. Pierre Bourdieu; prefácio de Sérgio Miceli. – 2ª ed., 1ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BRAGA, José Luiz. **Constituição do campo da Comunicação**. São Leopoldo – RS, Unisinos. *In: 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.

_____. **Interação como contexto da Comunicação**. *In: Revista Matrizes (USP. Impresso)*, v. 1, p. 25-41, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/48048>. Acesso em: julho 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.

CORRÊA, Norton. **Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o Batuque do Rio Grande do Sul**. 1988. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 1988.

_____. O Batuque do Rio Grande do Sul – uma visão panorâmica. *In: TRIUMPHO, Vera (org). Rio Grande do Sul, aspectos da negritude*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1991, p. 145-168.

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

DE BEM, Daniel Francisco. **Caminhos do axé: a transnacionalização afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola do Ogum, de Santana do Livramento-RS**. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2007.

_____. **Apontamentos sobre formas alternativas de reafrikanização em terreiros de Batuque no Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai**. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 10, n. 16, p. 201-224, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/12208>. Acesso em: dezembro de 2020.

_____. **Uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2012.

DENDASCK, Carla Viana; LOPES, Gileade Ferreira. **O conceito de habitus em Pierre Bourdieu e Norbert Elias**. In: Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Vol. 03, Ed. 05, Ano 01. Maio de 2016, pp- 01-10. Disponível em: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/ciencias-sociais/conceito-de-habitus-em-pierre-bourdieu-e-norbert-elias>. Acesso em: outubro de 2021.

EMIL, Luana Rosada. **Habitar entre dois mundos: etnografia de Ilè Àse Omi Olodô, em Porto Alegre/RS**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2013.

FAJARDO, Sérgio Gabriel; BALDISSERA, Rudimar. O comunicacional batuqueiro: interface entre conceitos da comunicação organizacional e da cultura. In: MARTINS, Ana Taís; FREITAS, Camila (org.). **Pesquisas comunicacionais em interface com arte, tecnologia, religião, meio ambiente**. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021, 304 p.

_____. Comunicação Organizacional e a Oralidade do Comunicacional Batuqueiro: o rito de “axé de fala” como rito de passagem legitimador de estatuto. In: 44º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 2021, Recife-PE. **Anais do 44º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, 4 a 9 de outubro de 2021 [recurso eletrônico]: Comunicação e resistência: práticas de liberdade para a cidadania / organizado por Giovandro Marcus Ferreira, Maria do Carmo Silva Barbosa e Ju, 2021. p. 01-15.

_____. Reflexões Conceituais sobre o Comunicacional de Organizações do Batuque Gaúcho. In: 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2020, Salvador/BA. **Anais do 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, 2020, p. 01-15.

FRANCISCO, Domingos Saveia Daniel. **Comunicação e oralidade: a tradição oral Kimbumbu – uma variante da cultura An-golana**. 1993. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 1993.

FRANÇA, Vera Regina Veiga. Contribuições de G.H. Mead para pensar a comunicação. In: XVI Encontro Anual da COMPOS, 2007, Curitiba. **Anais do 16º Encontro da COMPOS - GT Epistemologia da Comunicação**. Curitiba: COMPOS - UTP (Universidade Tuiuti do Paraná), 2007. v. 1. p. 1-16. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_219.pdf. Acesso em: março de 2021.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GARCIA, Estevan de Freitas. **Entre disposições práticas e militantes**: as trajetórias de jovens jornalistas gaúchos e suas relações com o campo jornalístico. 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pelotas, Pelotas/RS, 2020.

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

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa** /Antônio Carlos Gil. - 4. ed. - São Paulo: Atlas, 2002.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 12. ed. Rio de Janeiro/RJ: Record, 2011.

HAGUETE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2013. 14ª edição.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende [et al.]. – 2ª ed. – Belo Horizonte; Editora UFMG, 2013. 480 p.

_____. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 15. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 103-133.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 1980**: dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. – Rio de Janeiro; IBGE, 1982-1983.

_____. **Censo demográfico 1990**: resultados dos universos relativos as características da população e dos domicílios. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. – 1940. Rio de Janeiro; IBGE, 1991.

_____. **Sinopse preliminar do censo demográfico**: 2000. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro, v. 7, IBGE, 2001.

_____. **Censo demográfico 2010**: aglomerados subnormais e informações territoriais. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro; p. 1-251, IBGE, 2013.

IYAGUNÃ, Dalzira Maria Aparecida. **Templo religioso, natureza e os avanços tecnológicos**: os saberes do candomblé na contemporaneidade. 2013. Dissertação (Mestrado em Tecnologia). Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba/PR, 2013.

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

LEWGOY, Bernardo. **Os espíritas e as letras**: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2000.

LIRA, Lilian Conceição da Silva Pessoa de. **Elementos terapêuticos afrocentrados para superação da violência de gênero contra as mulheres negras**: diálogo com a comunidade-terreiro Ilê Ase Yemojá Omi Olodô e o acolhimento que alimenta a ancestralidade. 2014. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdades EST, São Leopoldo/RS, 2014.

LUNELLI, Diego Conto. **Performance e religiosidade**: ritmo, canto e poesia oral nos rituais de batuque e umbanda em Caxias do Sul/RS. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras, Cultura e Regionalidade). Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul/RS, 2017.

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.

MARTINS, Marta Terezinha Motta Campos. **Diálogo interações face a face na comunicação interna: um estudo da oralidade nas organizações.** 2012. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2012.

MEAD, George H. **Espiritu, persona y sociedade.** Buenos Aires, Paidós Studio, 1972.

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

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

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

MÚSCARI, Marcello Felipe de Jesus. **Ações sociais em uma casa de batuque e umbanda: um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela perspectiva dos sujeitos religiosos.** 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2014.

NEGRÃO, Cecília Cordeiro. **Processos de comunicação e cultura: oralidade condutora do Axé no terreiro Axé Ilê Obá.** 2018. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo/SP, 2018.

NERI, Marcelo Côrtes. **Novo mapa das religiões.** Coordenação Marcelo Côrtes Neri. – Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas (FGV), CPS, 2011, 70 p.

NETO, Armando Vallado. **Lei do Santo: poder e conflito no Candomblé.** 2003. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2003.

OLIVEIRA, Alan dos Santos de. **Sankofa: a circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagem e imaginário.** 2016. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2016.

ORO, Ari Pedro. **Negros e brancos nas religiões afro-brasileiros no Rio Grande do Sul.** In: Comunicações do ISER, ano 7, n. 28, 1988, p. 33-54. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/07/comunicacoes-28_compressed.pdf. Acesso em: março de 2020.

_____. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata.** Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente.** In: Revista Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.

_____. **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.

PERNAMBUCO, Adalberto Ojuobá. **As religiões africanas no Rio Grande do Sul (Batuque).** In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 39-47, jan./jul. 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/95692>. Acesso em: março de 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. Reginaldo Prandi; ilustrações de Pedro Rafael. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 591 p.

_____. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras**: Sincretismo, branqueamento, africanização. *In*: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 4, n.8, p. 151-167, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/g35m5TSrGjDp9HxYGjBqNGg/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: março de 2020.

_____. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. *In*: Civitas (Porto Alegre), Porto Alegre, v. 3, n.1, p. 15-34, 2003. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/108>. Acesso em: março de 2020.

RIBEIRO, Dilma Lopes da Silva. **A busca de si em uma religião hoasqueira**: oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal (UDV). 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém/PA, 2014.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** / Djamila Ribeiro. - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____. **Pequeno manual antirracista** / Djamila Ribeiro. - 1ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIVIÈRE, Claude. **Os Ritos Profanos**. Claude Rivière; Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas** / Luiz Rufino (1987). – Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SATT, Maria Henriqueta Creidy. **Circularidades e superfícies**: uma leitura videográfica das imagens batuqueiras. 1995. Dissertação (Mestrado em Multimeios). Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 1995.

SALOM, Julio Souto. **Quando chega o griô**: conversas sobre a linguagem e o tempo com mestres afro-brasileiros. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2019.

SCHEIN, Edgar H. **Cultura organizacional e liderança**. São Paulo: Atlas, 2009.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. **Teoria do habitus em Pierre Bourdieu**: uma leitura contemporânea. *In*: Revista Brasileira de Educação, n° 20, 2002, p. 60-70. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000200005>. Acesso em: outubro de 2021.

SILVA, Lurdes Ana Pereira. **História oral, história de família**: perspectivas teórico-metodológicas na pesquisa em comunicação. *In*: Em Questão – Revista da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da UFRGS, v. 19, n. 2 – Jul./Dez. 2013, p. 415-431. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EmQuestao/article/view/38232>. Acesso em: julho de 2021.

SILVA, Paulo Roberto S. da. **Batuque**: seus encantos e rituais. / Paulo Roberto S. da Silva. 2. ed. – Porto Alegre: BesouroBox, 2017, 136 p.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais / *In*: Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Ana Paula Lima. **Batuque de mulheres**: aprontando tamboreiras de nação nas terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2008.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. **Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul**. 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdades EST, São Leopoldo/RS, 2014.

_____. **Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana**. 2019. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdades EST, São Leopoldo/RS, 2019.

_____. **Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul** / Hendrix Silveira. – São Paulo, SP: Arole Cultural, 2020, 191 p.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SPERONI, Aline. **Religiões Afro-gaúchas no ensino de história: Batuque, Umbanda e Linha Cruzada**. 2018. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul/RS, 2018.

_____. **As religiões afro-gaúchas**. / Aline Speroni. 1ed. - Caxias do Sul: FoxDesign, 2019, 94 p. Disponível em: <https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/produto-as-religoes-afro-gauchas.pdf>. Acesso em: março de 2020.

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

TADVALD, Marcelo. **Notas históricas e antropológicas sobre o Batuque do Rio Grande do Sul**. In: Relegens Thréskeia estudos e pesquisas em religião, v. 5, n. 01, 2016, p. 46-59. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/45867>. Acesso em: março de 2020.

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

VARGAS, Jackson Santos de. **Uma abordagem etnomatemática sobre as implicações nos números no Batuque do Rio Grande do Sul**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências e Matemática). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2016.

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.

APÊNDICES

Apêndice A – Apuração da Pesquisa sobre o Tema

Com o intuito de conhecermos a produção científica/acadêmica brasileira acerca da temática da comunicação organizacional em organizações/terreiros do Batuque Gaúcho, realizamos consultas às principais bases de dados sobre teses e dissertações produzidas no Brasil. Iniciamos as buscas pelos estudos disponibilizados na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações e no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes. Posteriormente, a mesma análise considerou as bibliotecas digitais de alguns dos principais programas de pós-graduação em Comunicação que promovem estudos sobre a temática da comunicação organizacional. Essa pesquisa foi realizada nas bibliotecas das seguintes universidades: Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Universidade de Brasília; Universidade de São Paulo; Universidade Federal de Minas Gerais; e Pontifícia Universidade Católica de Minas. Entretanto, em consequência de a proposta de estudo pressupor muitas interfaces com outros campos, nessas bibliotecas não limitamos a pesquisa aos trabalhos produzidos em PPGs em Comunicação; também analisamos trabalhos produzidos em programas nas áreas da Antropologia, Sociologia, Educação, História e Teologia, campos de principal interface com nossa proposta de pesquisa.

As pesquisas que realizamos nessas bases de dados partiram das temáticas mais abrangentes e foram sendo delineadas com os temas mais específicos, sob diferentes combinações, formulando variações a partir dos temas centrais (comunicação, comunicação organizacional) e dos temas secundários (Batuque, afro-religião/afro-religiões, oralidade e religiosidade). Nas bibliotecas universitárias consultadas, foram mantidos os temas macro (comunicação e comunicação organizacional), incluindo nas buscas as demais temáticas (Batuque, afro-religião/afro-religiosidades, oralidade). Realizamos, conjuntamente, investigações sobre estudos que se referissem à oralidade em religiosidades. Destacamos que os levantamentos foram feitos mediante leitura dos resumos, das introduções e outras informações que foram disponibilizadas nas plataformas consultadas. Durante a realização das buscas, optamos por eliminar das análises os estudos que incluíam a palavra batuque – em títulos, resumos, palavras-chaves – com outro sentido para além do religioso, como, por exemplo, o batuque em ritmos musicais, danças e expressões artísticas.

Destacamos, desde aqui, que não foi encontrada tese ou dissertação, em nenhum dos bancos de dados consultados, que tenha realizado uma análise sobre a comunicação organizacional no Batuque Gaúcho e/ou em demais afro-religiosidades praticadas no Brasil. Localizamos apenas um estudo, disponível na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, que propôs uma pesquisa sobre comunicação e o Batuque Gaúcho. Intitulado “Circularidades e superfícies: uma leitura videográfica das imagens batuqueiras” (1995), a dissertação de mestrado apresenta uma abordagem videográfica de interface entre os campos da Comunicação e da Antropologia, com procedimentos que

analisam a estética batuqueira (convergindo simbolismo com ética), o *ethos* e a visão de mundo dessa comunidade religiosa, tendo sido defendida na Universidade Estadual de Campinas pela pesquisadora Maria Henriqueta Creidy Satt, no Programa de Pós-Graduação em Multimeios.

Ao realizarmos uma busca sobre comunicação organizacional e oralidade, nessa mesma base de dados, localizamos vinte estudos, sendo que apenas um deles é específico aos temas que pesquisamos. A tese de doutorado de Marta Terezinha Motta Campos Martins “Diálogo interações face a face na comunicação interna: um estudo da oralidade nas organizações” (2012), defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo, analisou processos de comunicação interna, entre gestores e funcionários, que empreguem a oralidade como estratégia para atingir determinados resultados organizacionais. Através da pesquisa, a oralidade se revela como prática de trabalho marcante na organização em estudo, penetrando todas as formas da comunicação interna e promovendo integração entre funcionários e seus superiores. Em síntese, o estudo afirma a presença da oralidade na cultura organizacional e sua potente possibilidade de contribuição para uma gestão estratégica.

Prosseguindo, ao pesquisarmos sobre oralidade e religião, inicialmente, localizamos mais de duzentos trabalhos, sendo que apenas alguns são dedicados a realizar análises sobre a oralidade em religiões, conforme segue. O primeiro estudo, “Performance e religiosidade: ritmo, canto e poesia oral nos rituais de batuque e umbanda em Caxias do Sul/RS” (2017), dissertação de Diego Conto Lunelli, versou sobre práticas poéticas e musicais em afro-religiosidades presentes na cidade de Caxias do Sul/RS, por meio de uma perspectiva sobre performance e vocalidade, e foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade da Universidade de Caxias do Sul. Outro estudo, a dissertação “Templo religioso, natureza e os avanços tecnológicos: os saberes do candomblé na contemporaneidade” (2013), de autoria de Dalzira Maria Aparecida Iyagunã, desenvolveu uma análise qualitativa para verificar a relação entre tecnologias e os saberes do Candomblé, a partir de terreiros localizados nos estados da Bahia e do Paraná, destacando a importância da preservação da linguagem e da oralidade nesses terreiros, tendo sido defendida no Programa de Pós-Graduação em Tecnologia da Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Por sua vez, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará foi defendida a tese “A busca de si em uma religião hoasqueira: oralidade, memória e conhecimento na União do Vegetal (UDV)” (2014), da pesquisadora Dilma Lopes da Silva Ribeiro, que estudou a religiosidade da União do Vegetal, uma das três principais linhas das religiões de Ayahuasca. Aplicando uma metodologia que relacionou a transmissão de ensinamentos, exclusivamente pela oralidade, com aspectos e configurações da memória do grupo, e investigando como essas categorias e suas relações contribuam para a formulação da cosmovisão, o estudo estimou contribuir com o quadro de pesquisas sobre religiões da Amazônia. Na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, temos a dissertação “A escrita de quem não sabe ler – transmissão de

conhecimento no Santo Daime” (2016), de autoria de Manuell Victor Pessoa Bezerra, trabalho que analisou questões da doutrina do Santo Daime a partir dos rituais realizados na instituição Céu de Arquinha, localizada em Natal/RN, para estudar as relações entre a transmissão de conhecimento (sistema doutrinário propagado pela oralidade), hierarquia, tempo de participação nos cultos e performance de suas práticas. Assim o estudo objetivou explicar como se estrutura essa irmandade daimista, com suas particularidades e idiosincrasias.

Na busca inicial sobre oralidade e religião no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, apareceram muitas pesquisas disponíveis, resultado que necessitou ser afinado especificamente aos estudos produzidos pelo campo da Comunicação. Aplicando esse filtro, identificamos 337 trabalhos. Desses, apenas quatro demonstraram articular oralidade e religião. Dessa forma, destacamos primeiro a dissertação “Processos de comunicação e cultura: oralidade condutora do Axé no terreiro Axé Ilê Obá” (2018), de autoria da Cecília Cordeiro Negrão, que objetivou compreender a importância da oralidade em cultos do Candomblé por meio do terreiro recortado, localizado em São Paulo/SP. Como principal resultado, a pesquisa apontou que o culto aos Orixás do Candomblé no Brasil se manteve através da palavra falada. A dissertação foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. A segunda pesquisa que destacamos é a dissertação “Sankofa: a circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagem e imaginário” (2016), de autoria de Alan Santos de Oliveira, que versou sobre a oralidade e a escrita (em formas orais, escritas, imagéticas e imaginárias) desde a matriz africana até a diáspora entre Brasil e Haiti, demonstrando que os provérbios africanos podem ser encontrados em objetos, cantigas, louvações, imagens e imaginários, e foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília. O terceiro e o quarto estudos não estão disponíveis para leitura digital, pois, de acordo com a informação do Catálogo Capes, foram produzidos anteriormente à criação da plataforma Sucupira: a tese “Os campos mânticos: espaço-tempo da comunicação da oralidade sagrada” (2001), produzida por Américo Rodrigues Barbosa e defendida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; e, a dissertação “Comunicação e oralidade: a tradição oral Kimbumbu – uma variante da cultura Angolana” (1993), de autoria de Domingos Saveia Daniel Francisco, que foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação Universidade de São Paulo.

Em razão de não termos encontrado resultados em algumas das bibliotecas universitárias consultadas (conforme apresentamos), a seguir apenas destacamos os estudos (e bancos de dados) localizados e que podem, de alguma forma, ser relacionados a esta pesquisa. Na biblioteca da Universidade Federal do Rio Grande do Sul identificamos uma tese que vincula oralidade e religião, produzida no campo da Sociologia, com o título “Quando chega o griô: conversas sobre a linguagem e o tempo com mestres afro-brasileiros” (2019), do autor Julio Souto Salom, que investigou a atual proliferação do termo *griot* (também escrito sob a forma griô) nos espaços culturais afro-brasileiros. A

pesquisa inferiu que o termo surgiu em antigas sociedades do Oeste da África, em referência a contadores de histórias (artistas das palavras), sendo que, recentemente, passou a ser utilizado no Brasil como titulação para mestres afro-brasileiros. Defendido no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, através da realização de um estudo etnográfico com griôs e mestres afro-brasileiros da região metropolitana de Porto Alegre/RS, o autor buscou entender como existe, atualmente, o termo griô no Brasil e quais são as filosofias e linguagens que ativam esse termo.

Na biblioteca da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul não localizamos trabalhos que versassem sobre comunicação e/ou comunicação organizacional com relação à afro-religião, mas identificamos duas pesquisas que analisaram aspectos do Batuque Gaúcho. A primeira é a dissertação “Uma abordagem etnomatemática sobre as implicações nos números no Batuque do Rio Grande do Sul” (2016), do pesquisador Jackson Luís Santos de Vargas, estudo que versou sobre os saberes místicos que atravessam as numerologias utilizadas no Batuque Gaúcho. Compuseram o corpus desta pesquisa quatro entrevistas de Babalorixás com mais de 20 anos de culto, residentes no Rio Grande do Sul, e que dirigiam terreiros em funcionamento na época. O estudo relevou que os números utilizados no Batuque Gaúcho são fundamentais para manutenção e continuidade do culto, pois é a partir deles que cada Orixá, e suas múltiplas (sub)divisões, é organizado nas ritualísticas, e foi defendido no Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática. O segundo estudo, defendido no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, é a tese “Desde dentro: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana” (2012), da pesquisadora Míriam Cristiane Alves, que buscou entender os processos de produção de saúde em um terreiro de Batuque de Jejê-Nagô da cidade de Porto Alegre/RS, problematizando a dialógica entre o paradigma civilizatório ocidental e o paradigma civilizatório negro-africano. A pesquisa apontou que a complexa dinâmica do terreiro não pode ser decifrada por norteadores de análise a partir do paradigma civilizatório ocidental, sendo necessário romper a hegemonia do pensamento eurocêntrico para melhor compreender os processos de produção de saúde em terreiros.

Por sua vez, na biblioteca da Universidade de São Paulo estão disponíveis dois estudos que articulam os temas oralidade e religião: a tese “Lei do Santo: poder e conflito no Candomblé” (2003), de autoria de Antonio Armando Vallado Neto, mapeou fatores que expliquem a lei do santo (normas dos terreiros de Candomblé e das afro-religiões), que se revelou fundamentada em uma complexa mitologia que se transmite fundamentalmente pela oralidade, e foi defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia; e a tese “Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista” (2000), de Bernardo Lewgoy, que é um trabalho de análise da literatura dessa religiosidade, e objetivou entender o modo como a cultura escrita, a oralidade e as narrativas se relacionam no espiritismo kardecista do Brasil e foi defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Social (Antropologia Social).

Complementarmente, também pesquisamos em bancos de dados dos campos da Sociologia, Antropologia, Educação, História e Teologia para identificarmos trabalhos sobre a temática do Batuque Gaúcho e que, de alguma forma, pudessem dialogar com nossa pesquisa. Na biblioteca digital das Faculdades EST – Programa de Pós-Graduação em Teologia – localizamos três pesquisas sobre o Batuque Gaúcho. Duas delas são produções do mesmo autor, o Babalorixá Hendrix Alessandro Anzorena Silveira: a dissertação “Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul” (2014), que objetivou entender a historiografia e os procedimentos teológicos dessa tradição de matriz africana, desde sua origem em África até a reestruturação local; e a tese “Afroteologia: construindo uma teologia das tradições de matriz africana” (2019), estudo que, dentre outros, teve por objetivo atribuir sentidos singulares aos rituais das tradições de matriz africana por meio de uma reflexão teológica baseada em uma epistemologia afrocentrada e no método da exunêutica, para servir, futuramente, de base tanto para pesquisadores do tema como para educadores do ensino religioso. A terceira pesquisa é a tese “Elementos terapêuticos afrocentrados para superação da violência de gênero contra as mulheres negras: diálogo com a comunidade-terreiro Ilê Àse Yemojá Omi Olodô e o acolhimento que alimenta a ancestralidade” (2014), da pesquisadora Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira, que objetivou identificar nas ações educacionais e pedagogias dessa comunidade-terreiro, elementos de empoderamento e autonomia de mulheres negras que possibilitem condições melhores para superação da violência de gênero. Partindo de uma análise afrocentrada, identificou “o acolhimento que alimenta a ancestralidade” como um processo civilizatório que (re)funda a humanidade, portando elementos teopedagógicos que podem contribuir na elaboração de ações para a superação das violências de gênero contra mulheres negras.

Na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, há um Núcleo de Estudo da Religião (NER), que foi fundado no ano de 1996 como parte do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, e que se configura como “um espaço aberto e democrático de investigação, formação, extensão e intercâmbio nacional e internacional na área de estudos da religião”⁵⁶. Sua equipe é composta por professores e pesquisadores de pós-graduação da UFRGS e de outras instituições de ensino e pesquisa. No NER, identificamos pesquisas que têm relação com a temática do Batuque Gaúcho e que, por essa razão, são mencionadas aqui. São cinco dissertações e três teses, conforme segue. As dissertações são: “Ações sociais em uma casa de batuque e umbanda: um estudo antropológico sobre tradição e modernidade pela perspectiva dos sujeitos religiosos” (2014), de autoria de Marcello Felipe de Jesus Múscari; “Habitar entre dois mundos: etnografia de Ilê Àse Omi Olodô, em Porto Alegre/RS” (2013), da autora Luana Rosada Emil; “A fluidez do coração: para uma antropologia do amor e da religião no Batuque do RS” (2011), produzida por Sena Annick Laetitia Abiou; “Caminhos do axé: a transnacionalização

⁵⁶ Essa informação está disponível na aba de apresentação do site do NER, e pode ser conferida através do link: <http://www.ufrgs.br/ner/index.php/apresentacao>. Acesso em: março de 2021.

afro-religiosa para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola do Ogum, de Santana do Livramento-RS” (2007), de Daniel Francisco de Bem; e “Aprontando filhos-de-santo: um estudo antropológico sobre a transmissão/reinvenção da tradição em uma rede de ‘casas de batuque’ de Porto Alegre/RS”, de autoria de Francisco de Assis de Almeida Junior. As teses de doutorado são: “Tambores de todas as cores: práticas de mediação religiosa afro-gaúchas” (2019), do autor Leonardo Oliveira de Almeida; “Religião além da vida: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do Litoral Sudeste do Benim, na África subsahariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil” (2015), estudo produzido por Sena Annick Laetitia Abiou; e “Uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul” (2012), de Daniel Francisco de Bem.

Por fim, para além dos estudos que apresentamos, por sua relevância para nossa pesquisa, também destacamos as dissertações: “Batuque de mulheres: aprontando tamboreiras de nação nas terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS” (2008), defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS por Ana Paula Lima Silveira; “Religiões Afro-gaúchas no ensino de história: Batuque, Umbanda e Linha Cruzada” (2018), produzida pela pesquisadora Aline Speroni, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Caxias do Sul; e “Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o Batuque do Rio Grande do Sul” (1988), de Norton Figueiredo Corrêa, que, posteriormente foi publicada em formato de livro (O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense), e é uma das bibliografias centrais desta pesquisa.

Apêndice B – Roteiro das entrevistas

Primeiro Núcleo Temático: Apresentação e identificação do/a entrevistado/a

1. Gostaria que você falasse sobre sua trajetória no Batuque Gaúcho suas experiências nas casas de religião que frequentou e os desafios de exercer a atividade de pai/mãe de santo.
2. Qual(is) nação(es) você cultua no seu terreiro? Há quanto tempo você é líder religioso desta organização?
3. Na sua percepção, de que maneira se aprende/conhece sobre as particularidades e encantos do Batuque Gaúcho?

Segundo Núcleo Temático: Processos de comunicação organizacional nos terreiros batuqueiros

- Você poderia falar sobre a comunicação nas organizações/terreiros do Batuque Gaúcho? Como acontece? De que forma? Que tipos de registros existem (vídeos, documentos escritos, manuais etc.)? Há mais registros escritos ou orais?
- Como os seus mestres religiosos transmitiam informações/conhecimentos?
- Como recebeu, percebeu e assimilou as informações sobre o Batuque Gaúcho que foram passadas a você? Adotou alguma estratégia para registro e armazenamento desse conteúdo?
- Quais as principais atividades e responsabilidades de um pai/mãe de santo? Quais conhecimentos são necessários para exercer esse cargo na comunidade batuqueira?
- Qual é a importância da oralidade para a comunidade batuqueira?
- Na sua opinião, em relação às atividades que você realiza no seu terreiro, quais as consequências positivas da oralidade na transmissão de saberes do Batuque? **(CASO A ORALIDADE SE CONFIRME COMO SENDO A PRINCIPAL FORMA DE COMUNICAÇÃO. CASO NÃO SEJA, CITAR A PRINCIPAL FORMA DE COMUNICAÇÃO).**
- A oralidade **(OU OUTRA FORMA)** apresenta aspectos problemáticos ou negativos para a comunidade batuqueira? **(CASO EXISTAM) Quais são? A que se deve sua percepção?**
- Nos processos de comunicação oral você emprega alguma estratégia na sua organização/terreiro para transmitir ensinamentos? **(SE SIM) Qual(is) e por quê?**
- Atualmente, além da oralidade, há adoção de outros meios de comunicação e/ou armazenamento de conhecimentos no seu terreiro? **(SE NECESSÁRIO, EXEMPLIFICAR: PÁGINAS NA WEB, PERFIL EM REDES SOCIAIS, MATERIAL IMPRESSO).**
- Que métodos você adota para que seus filhos de santo aprendam sobre a cultura do Batuque Gaúcho? Qual comportamento deve ter um filho de santo para melhor aprender sobre os conteúdos necessários para progresso na vida religiosa?

Terceiro Núcleo Temático: O rito de “axé de fala” como processo comunicacional batuqueiro

- O que é o rito de “axé de fala” e qual sua importância para a cultura batuqueira?
- Quem ou o que determina quando o rito de “axé de fala” deve ocorrer?
- Quais são os fatores necessários para que esse rito seja realizado? Há algum preceito/orientação particular da sua nação para realização do “axé de fala”?
- Quais as principais características da festa e cerimônia específica para dar o “axé de fala” aos Orixás?
- Em que momento da festa esse ritual é realizado e como ele acontece (ordem cronológica)?
- Por que são necessários padrinhos e/ou madrinhas, testemunhas que são dirigentes de outra casa de religião, na realização desse ritual? Que importância eles têm e que papéis ou funções eles cumprem?
- Sendo realizado em grande parte em ambiente secreto e isolado da festa, no qual participam apenas dirigentes religiosos e Orixás que já passaram pelo rito, como você conheceu/aprendeu os saberes necessários para realizar essa cerimônia?
- O rito de “axé de fala” é igual em todas as casas ou há diferenças? **(EM CASO DE HAVER DIFERENÇAS)** Se há diferenças, a que se devem? Já ocorreram diferenças tão amplas que anularam o rito ou que colocaram o rito e o orixá sob suspeita?
- Como vocês procuram garantir que o rito seja igual ou semelhante? Há punições para os desvios?
- O que esse ritual faz reconhecer perante a comunidade batuqueira? Na sua opinião, qual a principal relevância desse ritual?
- O que acontece quando a realização dessa cerimônia se efetiva positivamente e o que isso representa para a organização/terreiro que realiza o rito?
- O que acontece quando o Orixá não passa pela provação necessária? Há punições e/ou consequências?
- Quando você prepara um(a) filho(a) para se tornar pai/mãe de santo, como você transmite para ele(a) os saberes necessários para realização dessa cerimônia?

Quarto Núcleo Temático: Complementos e comentários finais

- Há mais alguma questão sobre o papel da oralidade e/ou da comunicação na cultura batuqueira que eu não questionei e que você gostaria de comentar?
- Sobre o rito de “axé de fala”, você quer acrescentar alguma coisa?
- Por fim, a partir da sua experiência religiosa, há alguma curiosidade sobre Batuque Gaúcho que você gostaria de dividir para registro nessa pesquisa? Fique à vontade para compartilhar o que você achar relevante.

Apêndice C - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

Aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Processo CEP/UFRGS 51804521.8.0000.5347

Eu,, estou sendo convidado/a a participar do estudo *Comunicação organizacional, cultura e oralidade: o comunicacional batuqueiro no rito de axé de fala*. Minha participação neste estudo será a de conceder um relato através de entrevista. Estou ciente de que poderei discorrer livremente sobre as questões propostas pelo pesquisador, sem qualquer constrangimento ou imposição, e que, se me sentir desconfortável, posso optar por não responder a alguma questão.

Fui informado/a de que o relato obtido a partir desta entrevista será utilizado somente para fins acadêmicos e de que a pesquisa contribuirá para a construção de conhecimento no campo teórico da comunicação organizacional e da religiosidade do Batuque Gaúcho. Nesse sentido, as informações desta entrevista poderão ser publicadas no relatório da pesquisa que será defendido como dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS), bem como em artigos, capítulos de livros e livros, mas que será mantido sigilo em relação à minha identificação. Fui informado/a ainda de que o áudio da entrevista será gravado para posteriores análises, bem como estou ciente de que posso me retirar da pesquisa a qualquer momento, sem necessidade de justificativas, e, por conta disso, não sofrerei nenhum tipo de contestação e/ou prejuízos.

Fui informado/a sobre os eventuais riscos de minha participação na pesquisa, a qual pode causar mitigação, algum tipo de constrangimento, ou, ainda, trazer à memória experiências e situações vividas que podem provocar algum desconforto psíquico. Estou ciente de que se me sentir de alguma forma cansado/a ou desconfortável, como nas situações citadas acima, posso solicitar, a qualquer momento, interrupção da pesquisa. Fui informado/a ainda de que, em razão dos protocolos sanitários no contexto atual de Covid-19, a entrevista acontecerá, preferencialmente, por meio de plataformas digitais gratuitas (Google Meet e/ou Teams) e/ou presencialmente, somente quando for solicitado por parte do/a entrevistado/a que não se sentir confortável para usar das plataformas digitais mencionadas, respeitando os protocolos de distanciamento/segurança e uso de máscara. Também fui informado/a de que nas entrevistas realizadas virtualmente poderão haver riscos característicos das instabilidades dos ambientes digitais, que podem ocasionar queda na chamada de vídeo ou ruídos no áudio do relato e, em função das limitações das tecnologias utilizadas, estou ciente de que os pesquisadores laborarão e se esforçarão para manter sigilo das informações do meu relato, mas que os mesmos possuem limitações para assegurar total confidencialidade, havendo, de alguma forma, algum risco de violação pelas incertezas dos ambientes virtuais e/ou das tecnologias utilizadas.

Também fui informado/a sobre os benefícios da minha participação, diretos ou indiretos, que dizem respeito à reflexão sobre os processos comunicacionais e culturais praticados nas/pelas organizações/terreiros batuqueiros, o que pode contribuir, inclusive, com as rotinas e relacionamentos da organização liderada por mim. Nessa perspectiva, e de modo mais direto, dado o tema delimitado para a pesquisa, me foi reiterado que a possibilidade de reflexão sobre os processos comunicacionais batuqueiros que se materializam especificamente no rito de “axé de fala” pode gerar um impacto social e acadêmico relevante para a comunidade batuqueira, visto que oportunidade de refletir sobre seus aspectos podem iluminar e estimular a proposição de novos estudos e a construção de diferentes saberes sobre o Batuque Gaúcho. Além disso, sei que é estimado tempo de 01:00h para minha participação na entrevista, tendo em vista a aplicação do questionário elaborado. Após dar o consentimento sobre a minha participação ao assinar este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), fui informado/a que posso, previamente a realização da entrevista, ter acesso aos tópicos que serão abordados, para ter ciência do teor dos seus conteúdos.

Sobre o arquivamento das gravações das entrevistas, estou ciente de que o tempo de guarda será de cinco anos (a contar da data da realização da entrevista), sob responsabilidade do Prof. Dr. Rudimar Baldissera, orientador da pesquisa. Também estou seguro/a de que tenho livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre este estudo, podendo solicitar aos pesquisadores a qualquer momento. Além disso, para minha segurança, fui informado/a de que, não podendo assinar presencial este documento (TCLE), após o pesquisador lê-lo e eu ter dado consentimento para realização da entrevista, devo receber e guardar uma cópia do registro de documento eletrônico da minha anuência.

Conjuntamente, fui informado/a de que o pesquisador responsável pelo estudo, o Prof. Dr. Rudimar Baldissera, é docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS), sendo ele o orientador do autor da pesquisa, Sérgio Gabriel Fajardo da Silva Neto, discente de mestrado em Comunicação no PPGCOM/UFRGS. Também estou ciente de que somente esses pesquisadores terão acesso às minhas informações. Caso seja necessário, também fui orientado/a a entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (CEP/UFRGS), que funciona das 08:00h às 12:00h e das 13:00h às 17:00h, através do fone: (51) 3308-3738 e e-mail etica@propesq.ufrgs.br, ou no endereço: Rua Av. Paulo Gama, 110 - Sala 317 - Prédio Anexo 1 da Reitoria - Campus Centro, em Porto Alegre/RS, CEP: 90040-060. Fui informado/a pelos pesquisadores de que, enquanto perdurar o período de excepcionalidade das atividades remotas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) decorrentes da pandemia de Covid-19, o contato com o CEP/UFRGS se dá somente através do e-mail acima mencionado.

Assim, tendo sido informado/a sobre o conteúdo de todo trabalho e compreendido a natureza e o objetivo deste estudo, manifesto meu livre consentimento em participar desta pesquisa, ciente de que

não há nenhum valor a ser pago e/ou recebido por minha participação. Este documento foi revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (CEP/UFRGS) e está em duas vias, uma ficará com o pesquisador, e a outra, com o/a entrevistado/a.

....., de de 2021

Assinatura do/a participante da pesquisa

Assinatura do pesquisador responsável