



Na encruzilhada do comunicacional batuqueiro: cruzos sobre os sentidos de diversidades e diferenças no Batuque Gaúcho

Sérgio Gabriel Fajardo

Doutorando em Comunicação – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS),
Porto Alegre, Rio Grande do Sul
Bolsista – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)
 <https://orcid.org/0000-0002-9430-9863>
E-mail: sfajardopoa@hotmail.com

Rudimar Baldissera

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul
Bolsista Produtividade em Pesquisa – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e
Tecnológico (CNPq)
 <https://orcid.org/0000-0002-8295-9543>
E-mail: rudimar.badiserra@ufrgs.br

Resumo: Neste estudo, objetivamos refletir sobre os sentidos de diversidades e diferenças que circulam via processos do comunicacional batuqueiro nas/pelas organizações/terreiros do Batuque Gaúcho. Para isso, em perspectiva de interfaces, realizamos revisão de literatura cruzando conceitos sobre o Batuque Gaúcho, as organizações/terreiros, o comunicacional batuqueiro, as diversidades e as diferenças do ser batuqueiro. A partir dos cruzos que realizamos, inferimos que são nas/pelas materializações dos processos do comunicacional batuqueiro que os sujeitos batuqueiros transacionam, constroem e disputam os sentidos de diversidades, e que, na comunidade batuqueira, as diferenças impostas/imbricadas são da qualidade das organizações/terreiros, assentando e fortalecendo suas relações com as alteridades.

Palavras-chave: Comunicação; Batuque Gaúcho; Comunicacional Batuqueiro; Diversidades; Diferenças.

At the crossroads of batuqueiro communication: crosses on the meanings of diversities and differences in Batuque Gaúcho

Abstract: In this study, we aim to reflect on the meanings of diversities and differences that circulate through the communication processes of the drummers in and through the organizations/terreiros of Batuque Gaúcho. To do so, in a perspective of interfaces, we carried out a literature review crossing concepts about Batuque Gaúcho, the organizations/terreiros, the batuqueiro communication, the diversities and the differences of being a batuqueiro. Based on our crossings, we infer that it is in/through the materializations of the batuqueiro communicational processes that the individuals who make up the batuque transact, construct and dispute the meanings of diversities, and that in the batuque community, the imposed/implicated differences are of the quality of the organizations/terreiros, settling and strengthening their relations with otherness.

Keywords: Communication; Gaucho Batuque; Batuqueiro Communication; Diversities; Differences.

Texto recebido em: 15/04/2023

Texto aprovado em: 10/05/2023

Abre-caminhos: apontamentos introdutórios

Na perspectiva batuqueira, a encruzilhada é morada e local sagrado de culto de Bará/Exu, Orixás que orientam os processos comunicacionais/interacionais em qualquer tempo/espaço, possibilitando todo movimento. Ter movimento na vida, para os sujeitos batuqueiros, é sinônimo de dotação de axé – energia vital/encantamento/poder realizador. A encruzilhada, os mercados e as ruas (locais de circulação de axé) são propriedades de *Legba* (*Èṣù-Èlégbára*), e, como esclarece Simas (2021, p. 16), “*Legba* não é o anulador tirânico das diferenças; é o comunicador que possibilita o convívio fecundo entre elas. Gosta dos fluxos, é inimigo do conforto, e vez por outra desarticula tudo para estabelecer a necessidade de fundar a experiência em bases diferentes”. Atentos a isso, para que possamos cruzar teorias nas encruzilhadas do comunicacional batuqueiro, e para que abram caminhos e nos possibilitem movimentos pelas palavras que, aqui escritas e articuladas, tecem sabenças e experiências, cumprimentamos e saudamos Eles: *Alupô Bará, Laroyê Exu!*

Desde aqui, esclarecemos que a noção de encruzilhada que adotamos neste texto¹ teórico-exploratório é descrita por Rufino (2019, p. 13) como “disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressora à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo”. A encruza, segundo Rufino (2019), nos possibilita estripulias que apontam práticas de descolonização². No jogo dos cruzos e giros que aqui tecemos, objetivamos refletir sobre os sentidos de diversidades e diferenças que circulam via processos do comunicacional batuqueiro nas/pelas organizações/terreiros do Batuque Gaúcho, ofertando e arriando “um balaio de conceitos – virações de mundo/amarrações de encanto/invocações de outros tempos” (RUFINO, 2019, p. 20).

Nosso interesse em mirar esses sentidos advém do fato de que mediante comunicação/interação (especialmente a comunicação oral e a cinésica, caracterizantes da cultura batuqueira), materializarem-se processos para instituir as relações de poder na hierarquia organizacional, para a prática em presença, para a manutenção da comunidade batuqueira, para o ensinamento da pedagogia própria dos terreiros, para a memória oral do grupo (visto que são escassos os documentos e registros), dentre outras coisas, conforme já evidenciamos em nossos estudos (FAJARDO; BALDISSERA, 2022a; SILVA NETO, 2022). Considerando que

esses processos impactam diretamente as concepções de mundo desses sujeitos (a identidade do ser batuqueiro), que são inoculados, ou melhor, como se diz nos terreiros, “incorporados” pelas premissas da cultura batuqueira, acreditamos que é via processos do comunicacional batuqueiro que se constituem, se mantêm e/ou se transformam sentidos de diversidades e diferenças, tanto na cultura organizacional dos terreiros, como na experiência subjetiva dos sujeitos batuqueiros.

Instigados sobre isso, realizamos revisão de literatura em perspectiva interdisciplinar, a partir do campo da Comunicação, no qual nos assentamos, cotejando e cruzando teorias diversas que sejam frutíferas para refletir sobre os processos comunicacionais/interacionais do Batuque Gaúcho, especialmente os que se materializam para significar as relações com as alteridades. Nesse movimento, riscamos alguns sentidos de diversidades e diferenças que circulam nas/pelas organizações/terreiros batuqueiros, mirando caminhos nos quais percorrem (e se perpassam) os processos comunicacionais na constituição da identidade do ser batuqueiro. Atentar para esses sentidos, em seus cruzamentos e entrelaços, é possibilidade interpretativa para entender as relações que se dão entre os batuqueiros↔batuqueiros, batuqueiros↔terreiros, batuqueiros↔Orixás, Orixás↔natureza↔batuqueiros, batuqueiros↔não-batuqueiros etc.

Vale destacar, ademais, que as reflexões aqui propostas se assentam na lógica ímpar e própria da cultura batuqueira e das interações dos terreiros; ou seja, considerando os aspectos particulares da ótica de mundo dos sujeitos batuqueiros na interpretação dos processos comunicacionais e dos sentidos que neles transitam. O Batuque Gaúcho é compreendido, levando em conta suas especificidades, como uma comum-unidade que se constitui mediante relação/interação das diferenças impostas/imbricadas, conforme veremos a seguir.

Notas sobre o Batuque Gaúcho e suas organizações/terreiros

O Batuque Gaúcho é uma tradição de matriz africana (SILVEIRA, 2020) que se originou nas práticas dos povos bantos e sudaneses, que foram traficados e escravizados para laborar no preparo do charque³ gaúcho ainda no século XVIII. Em recente análise histórica, Oliveira, Gomes e Scherer (2021, p. 30) afirmaram que “o Batuque foi formado a partir da cultura iorubá, nagô e jeje, ou seja, sob predominância da cultura da África Ocidental”. Para mais, sabemos que, além do

aspecto religioso, o Batuque é uma proposta civilizatória que remete aos costumes e modelos culturais dos povos africanos, sendo a principal expressão de tradição africana no Brasil Meridional (SILVEIRA, 2020).

Apesar da escassez de dados históricos e de registros sobre o povo batuqueiro, a literatura disponível, sobrevoando as suposições e indícios, sugere que as suas primeiras práticas rituais começaram nas senzalas das estâncias de charque, nas cidades de Rio Grande e de Pelotas, ainda no início do século XIX (contexto colonial de formação do estado, com um forte sistema escravagista, próximo ao período da Revolta Farroupilha, entre 1835-1845). Posteriormente, do final do século XIX e no decorrer do século XX, os terreiros se ramificaram e se concentraram em Porto Alegre e na sua região metropolitana. Depois de institucionalizadas em solo gaúcho, alguns pais e mães de santo transnacionalizaram as organizações/terreiros, principalmente, para o Uruguai e para a Argentina (DE BEM; 2007), estabelecendo relações com esses países fronteiriços pelo rio do Prata, na primeira metade do século XX. Além desses países, onde ainda se encontram diversas organizações/terreiros batuqueiros – principalmente como filiais de pais e mães de santos gaúchos, sabemos que, atualmente, o Batuque Gaúcho é cultuado/praticado em outros estados brasileiros e em outros países, mas em menor proporção, pois sua centralidade e densidade é no território do Rio Grande do Sul.

Sobre os dados disponíveis, destacamos que, perante os censos demográficos do IBGE (2000 e 2010), o Rio Grande do Sul despontou como o estado mais afro-religioso do Brasil (ORO, 2012), bem como sublinhamos o fato de Porto Alegre ter assumido o primeiro lugar no Novo mapa das religiões (NERI, 2011), realizado pela Fundação Getúlio Vargas (FGV), assumindo o posto de a capital brasileira das afro-religiões/tradições. Para Oro (2012, p. 563), esses indícios, dentre outros, podem ser explicados pelo fato de que no “Rio Grande do Sul (...) as religiões afro-brasileiras tornaram-se universais, multiétnicas, transclassistas e transnacionais”.

Partindo disso, e sabendo que não daríamos conta de versar, aqui, sobre os diversos aspectos dessa afro-religião/tradição, recorreremos, rapidamente, a Tadvald (2016) quando sistematiza seis principais características que ajudam a compreender a configuração do Batuque Gaúcho: a) a possessão mediúnic (pois o Orixá pode, se for o caso, se manifestar no cavalo de santo – alguns batuqueiros, mas não todos, são dotados dessa experiência e assim denominados); b) a necessidade de iniciação (rituais essenciais que proporcionam a integração e

progresso na comunidade batuqueira); c) o componente mágico (pois, a partir de uma lógica de encantamento de mundo, busca sanar e ajudar nas questões de saúde, financeiras etc., dos/as praticantes); d) as questões emocionais (envolvendo, na totalidade, o sujeito batuqueiro, com protagonismo especial da corporeidade, ou seja, a comunicação cinésica); e) a perspectiva universal (pois proporciona participação de sujeitos com diferentes etnias, de distintas camadas sociais, de idades diferentes, e com diversas orientações sexuais e identidades de gênero); e f) a transnacionalidade (a partir das interações com países platinos que fazem fronteiras com o estado).

Outra importante questão a se dizer é que o Batuque (e desde aqui atentamos para as diversidades presentes nesta cultura) se formulou pela amálgama de diferentes nações africanas, das quais destacamos as cinco principais (visto que se propagam ainda, em doses e proporções dispare): Jejê, Oyó, Cabinda, Nagô e Ijexá. Essas nações também são popularmente conhecidas como os “lados” que são praticados, e há algumas organizações que cultuam suas conjugações (terreiros de Jejê-Nagô, Jejê-Ijexá etc.). Cada nação/lado possui práticas, ritos e orientações litúrgicas próprias (frisando suas particularidades nessas relações), ao mesmo tempo em que compartilham significações comuns. O Batuque, no modo como atualmente é praticado, é coadunação desses diferentes conhecimentos, o que se mostra próximo ao que Lopes e Simas (2021) conceituam como “sabenças”, ou seja, conjuntos de saberes cruzados; em grande parte (mas não totalmente), o Batuque que conhecemos hoje é um “entre” sabenças dessas diferentes origens, que foram incorporando-se umas nas outras (com uma perspectiva que agrega, que soma, que adensa, pois não é intransigível e excludente). Atentamos, conforme Pernambuco (2019, p. 39-40) enfatiza, que, no presente, “os nomes das nações são apenas rótulos utilizados, talvez para marcar a origem dos fundamentos e não estes na sua pureza original”. Percebemos, como afirmou Laytano (1987, p. 50), que “foi fatal o contato e a mistura” dessas nações até culminar no que é praticado hoje em dia; também, foi um modo estratégico de manutenção da cultura batuqueira, considerando que algumas nações/lados estão quase extintas, enquanto outras são amplamente propagadas. O Batuque Gaúcho é, considerando as condições de escravizados de seus percussores e os horrores a que foram submetidos pelo projeto colonial, um reconstituir de cacos, um (re)tecimentos de fios que foram estendidos de lá para cá, mas que não arrebentaram. Assim como Exu, que foi destruído em várias partes e, em cada golpe, se multiplicou. Ele se faz presente “em tudo e,

mesmo despedaçado, se levanta, se reconstrói e se põe a caminhar” (RUFINO, 2019, p. 26).

À vista dessas características, em nossos estudos compreendemos os terreiros batuqueiros como organizações, porque se constituem, e se transformam, a partir das interações e intenções dos sujeitos batuqueiros, ao compartilharem objetivos e regramentos comuns, formulando uma ordenação social que necessita de gestão (URIBE, 2007); a hierarquia organizacional é algo basilar nos terreiros batuqueiros (FAJARDO; BALDISSERA, 2022a). Também, inspirados nas concepções de (BALDISSERA, 2009), tomamos os terreiros como “sistemas vivos”, porque, mediante comunicação, se medulam nas constantes interações que estabelecem com seu entorno eco-socio-cultural, com outros sistemas (o religioso, o político, o judiciário, o universitário, o socioambiental etc.) e nas relações tecidas/(re)tecidas entre os batuqueiros↔batuqueiros e os batuqueiros↔organização.

Enquanto locais sagrados de culto aos Orixás (sua principal especificidade), as organizações/terreiros são espaços coletivos de resistência (CORRÊA, 2016) e de reinvenção do mundo (SIMAS; RUFINO, 2018). Para Rufino (2019, p. 101), o terreiro não se delimita às suas dimensões físicas, pois é considerado como “todo o ‘campo inventivo’, seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento de tempo/espço”. Assim, são dimensões e extensões dos terreiros batuqueiros as cascatas, os rios, os lagos, as matas, as ruas, os cemitérios, as encruzilhadas, os cruzeiros, as praias, as pedreiras e os próprios corpos⁴ dos sujeitos batuqueiros (pois que é, também, lugar de culto ao sagrado), dentre outros lugares/espços sacralizados, demonstrando a diversidade das materializações e significações dessas organizações. Melhor dizendo: “o terreiro se inscreve como um *axis mundi*, um local que liga o mundo material ao mundo espiritual, e também um *imago mundi*” (SILVEIRA, 2020, p. 91). Pontuamos essa pluralidade para, principalmente, evidenciar a complexidade que se assenta sobre o entendimento de terreiro (e sobre as relações que neles/por eles se materializam) que, assim como uma encruzilhada, se ramifica para (e se relaciona com) outros lugares a partir de um ponto central: a organização/terreiro.

Ademais, segundo Silveira (2008, p. 131, grifos da autora), nas organizações/terreiros batuqueiros há “várias dimensões de um sistema extremamente complexo e múltiplo, que se mostra mais apoiado sobre *devires* e *multiplicidades* do que sobre ‘estados de ser’ concebidos como fundamentalmente unitários”. Essas organizações se revelam como “complexas” e “múltiplas”,

inclusive, porque não há hierarquia oficial entre o conjunto de terreiros da comunidade batuqueira. “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).

Corroborando essa ideia, Corrêa (2016) também destaca a autonomia dos terreiros, salvo os casos quando o/a líder possui o pai ou a mãe de santo vivo/a, pois, se assim for, lhe deve determinado grau de submissão e de obediência, mesmo tendo seu terreiro aberto. Contudo, apesar dessa certa independência e autonomia, sabemos que essas organizações, como sistemas estruturados/estruturantes, possuem certas relações de dependências, pois os/as líderes, fundamentalmente, necessitam da participação e aval de outros/as líderes para realização de determinados ritos, conforme já demonstramos em outros estudos (FAJARDO; BALDISSERA, 2021 e 2022; SILVA NETO, 2022).

No agrupamento das diferentes organizações/terreiros batuqueiros, localizadas no Rio Grande do Sul e em outros estados/países, formula-se um grande sistema vivo, simbólico e pulsante: a comunidade batuqueira. Por comunidade batuqueira, então, compreendemos o “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” (CORRÊA, 2016, p. 65). Os sujeitos pertencentes à comunidade batuqueira, segundo Corrêa (2016), devem ser portadores do “*ethos* batuqueiro”, incorporando e compreendendo um conjunto simbólico de crenças e valores próprios, e da “cosmovisão batuqueira”, que é a ótica peculiar de analisar e interpretar os objetos e os acontecimentos do mundo (CORRÊA, 2016).

Por tudo isso, a comunidade batuqueira se mostra próxima ao entendimento de Sodrê (2017, p. 190-191) sobre os sistemas simbólicos das comunidades-terreiros, pois que é 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*”. Considerando essa lógica relacional das organizações/terreiros, própria da natureza dos processos comunicacionais, a seguir, abordamos os processos do comunicacional batuqueiro.

Pressupostos e materializações dos processos do comunicacional batuqueiro

Começamos evidenciando que, nas nossas reflexões, compreendemos que a comunicação é “processo de construção e disputa de sentidos” (BALDISSERA, 2004, p. 128), atentando, sob essa concepção, especialmente para as interações batuqueiras. Ao interpretarmos os terreiros como organizações, conforme informamos, compreendemos que seus processos comunicacionais são da qualidade da comunicação organizacional, que comporta os “processos de construção e disputa de sentidos no âmbito das relações organizacionais” (BALDISSERA, 2008b, p. 169). Tomamos por base essa concepção, pois que enfatiza a complexidade dos processos de comunicação organizacional, considerando que eles não se limitam ao âmbito do que é formal e/ou oficial, ou seja, às falas autorizadas, voltando-se, também, aos processos informais e indiretos que se materializam externos aos ambientes organizacionais (inclusive os virtuais), mas que dizem sobre ela.

À essa luz, compreendemos o comunicacional batuqueiro como todos os processos comunicacionais/interacionais que se materializam nas/pelas organizações/terreiros (FAJARDO; BALDISSERA, 2021), orientados principalmente pelos princípios dinâmicos de Bará/Exu (SILVA NETO, 2022), sendo “responsáveis por conformar, manter e/ou transformar significações que não impactam somente essas organizações, mas também refletem, positiva e negativamente, na comunidade batuqueira como um todo” (FAJARDO; BALDISSERA, 2022, p. 141). Direta e indiretamente, ao fazer circular diferentes sentidos em seus processos, o comunicacional batuqueiro impacta no (re)tecimento da cultura organizacional dos terreiros, compreendida aqui, à luz das concepções de Geertz (1989) e de Morin (2001), “como teias de significação do subsistema organização, (re)tecida por sujeitos que, ao (re)tecê-la, prendem-se a ela (*complexus*⁵)” (BALDISSERA, 2011, p. 57).

Sob essa perspectiva, o comunicacional batuqueiro é matiz de fios com os mais diversos tons, espessuras, formas, tamanhos e cores, acionando a oralidade, o silêncio, a comunicação cinésica, dentre outros processos, e impactando não apenas sobre a cultura do terreiro, mas também, e quem sabe principalmente, sobre a cultura dos sujeitos batuqueiros (na sua subjetividade e na sua identidade). À face disso, buscando problematizar e interpretar esses processos pela ótica da cosmovisão batuqueira (em um movimento de atentar para a “visão de dentro”, ou

seja, como os sujeitos batuqueiros significam a sua comunicação), destacamos que toda comunicação/interação, nas organização/terreiros batuqueiros, é princípio de Bará/Exu. Estes Orixás possuem primazia em todos os ritos e cultos, pois cabe a Eles, quando plenamente agradados, permitir o movimento e estabelecer a comunicação em todo lugar e a qualquer tempo, seja entre humanos↔humanos, seja entre humanos↔Orixás. Por essas razões, é com muito zelo e prestígio que os sujeitos lidam com esses Orixás, pois, segundo a tradição batuqueira, quando desagradados causam furor e temerosas punições (como a inércia; ou seja, a perda de axé e movimento), gerando desordens das mais diversas ordens. Em síntese, assinalamos que a metamorfose, a exuberância, a realização, a contrariedade, o conflito, a dualidade, a particularidade, o inusitado, o inédito, a transmutação, as traquinagens, o avesso, o acerto do erro e o erro do acerto, dentre outras infinitudes de qualidades, são princípios desses Orixás, aspectos esses que, no imaginário batuqueiro, caracterizam o lugar e o papel da comunicação no Batuque Gaúcho. Por tudo isso, compreendemos que Exu é agente dinâmico (LOPES, 2021) e é guardião da casa do futuro (SILVA, 2015), pois que é Ele o senhor do tempo (mas não do tempo linear), proporcionando a “exunêutica”: “a forma filosófica africana de interpretação” (SILVEIRA, 2020, p. 178), proporcionada pela experiência.

Outro ponto importante a ser sublinhado é o fato de que a tradição batuqueira é, amplamente, uma cultura ágrafa, visto que a transmissão do conteúdo simbólico e cultural se dá, principalmente, via oralidade, pois não se registram/documentam determinadas práticas litúrgicas e ritos (inclusive porque são envoltas a mistérios e segredos). Mas, apesar de ser uma afro-religião/tradição que privilegia a oralidade, o silêncio, a escuta atenta e a submissão hierárquica por longos anos são comportamentos esperados por parte dos sujeitos batuqueiros (FAJARDO; BALDISSERA, 2022a). Isso porque, em perspectiva da comunicação oral (com o reconhecimento autorizado ao poder falar das lideranças), atrelada ao fato de que nas organizações/terreiros a comunicação se assenta em um patamar sagrado, “a transmissão oral do conhecimento é o veículo do poder e da força das palavras (...)”, considerando que, no pensamento africano, “o Verbo é a palavra enquanto sopro animado e que anima aquilo que expressa” (LOPES; SIMAS, 2021, p. 42-44). Assim, a palavra falada é verbo atuante (LOPES; SIMAS, 2021) e tem potência de realização (SODRÉ, 2017) nos terreiros, sendo verbalizada, nos

momentos rituais e litúrgicos (principais momento de circulação da carga cultural simbólica), por quem é reconhecido/a como tendo esse direito.

Além dos processos orais, o comunicacional batuqueiro, com protagonização especial da corporeidade e das performances dos corpos batuqueiros (vale dizer que o corpo é propriedade de Bará), inclui as danças, os gestos simbólicos, as comidas, as oferendas, os objetos, as vestimentas, os instrumentos sagrados, os símbolos e os diversos modos de comportamento próprios das interações batuqueiras (que necessitam da iniciação e da vivência no terreiro para serem interpretadas e adquiridas corretamente). Neste ponto, recorreremos às concepções da pragmática da comunicação humana propostas por Watzlavick, Beavin e Jackson (2007), quando apresentam a impossibilidade de não-comunicar, pois consideram que toda forma de comportamento, em interações entre dois ou mais sujeitos, é sinônimo de comunicação. Isso porque, como refletem os autores (2007), não existe um não-comportamento; a inércia, o silêncio (que no caso do Batuque notifica sobre a submissão, o grau de iniciação, o bom comportamento esperado etc.) e a falta de expressividade são lidas como mensagens nos sistemas comunicacionais. Assim, todo comportamento produz sentidos, tornando os processos comunicacionais/interacionais um “complexo fluido e multifacetado de comportamentos” (WATZLAVICK; BEAVIN; JACKSON, 2007, p. 45).

203

Especialmente sobre o lugar e condição da corporeidade como algo intrínseco ao sensível nas comunidades-terreiros, Sodrê (2017, p. 129) esclarece 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”. Além disso, e sabendo que alguns sujeitos batuqueiros são cavalos de santo (experenciam a manifestação do/a seu/sua Orixá), nas organizações/terreiros batuqueiro o corpo é ora humano, ora objeto e ora deuses/as, conforme já escreveu Silveira (2008).

No campo dos objetos/elementos, os sujeitos batuqueiros codificam e agenciam um sistema de significações com meios próprios de comunicação, uma vez que o uso de colares de contas notifica o grau hierárquico (considerando quantos fios e divisões possuem) e possibilita interpretação de qual é o/a Orixá da pessoa (a depender das cores e combinações das contas), dentre outras coisas. Também evidenciamos a importância dos instrumentos de percussão nas cerimônias, como o tambor, os *agês* (porongos envoltos a contas trançadas), as

sinetas, objetos esses que, em sintonia, e somando, ao canto evocador, canalizam e proporcionam a manifestação do sagrado.

Dada a evidência de que o sistema simbólico do Batuque Gaúcho é atravessado por distintos processos, comportamentos e materializações, bem como é orientando pelos princípios de Bará/Exu (e com Eles as coisas estão sempre para o devir, resultando de constantes ordens/desordens), recorremos, ainda, a Braga (2017) quando diz que a comunicação não pode ser compreendida apenas como os processos exitosos e de alta qualidade. Isso porque, na maioria das vezes, a comunicação se materializa por/em processos canhestros, com interações desajustadas e, até mesmo, conflituosas (BRAGA, 2017). Expostos esses pressupostos que nos ajudam a compreender o comunicacional batuqueiro, a seguir, esclarecemos as conceituações de diversidades e diferenças que adotamos, mirando nosso olhar especialmente para os aspectos da identidade batuqueira.

O encruzar das diversidades e diferenças nas matizes do ser batuqueiro/a

Em nossos movimentos e cruzos, abordamos as diversidades como um conceito interdisciplinar demasiadamente complexo, com ampla carga semântica e, inclusive, plurívoco e polissêmico, refletindo a partir ângulo de entrada da produção social da identidade e da diferença. Para isso, recorremos a Silva (2014, p. 76) quando afirma que, em relação de coabitação e dependência recíproca, “identidade e diferença são vistas como mutuamente determinadas”. Em perspectiva similar, e interpretando a identidade como ponto de sutura entre “os discursos e as práticas que tentam nos interpretar”, Hall (2014, p. 110-111), afirma que “as identidades são construídas por meio da diferença e não fora delas”. Ambas são, segundo Silva (2014), “atos da linguagem”, se constituindo mediante comunicação, visto que:

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, no que é dito pelo autor, percebemos que o processo de conformação de sentidos da identidade e da diferença é tão instável como a estrutura linguística a qual pertencem. Ainda segundo Hall (2014), discursivamente, a identificação e diferenciação são sempre processos inacabados, construção que nunca é plenamente completa ou harmoniosa. Enquanto sistemas de representações, elas se conectam/influenciam sob distintas relações/intenções, entendendo que a representação é uma “maneira de se atribuir sentidos”, contexto em que “a representação se liga à identidade e à diferença” (SILVA, 2014, p. 91). Neste ponto, como produção social, a identidade pressupõe o reconhecimento das diferenças, 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).

Considerando a permanente relação identidade↔diferença, riscamos alguns sentidos de diversidades e diferenças que circulam nas/pelas organizações/terreiros, constituindo-as como um espaço de relações de alteridades. Nesse sentido, vale frisarmos que o reconhecimento das alteridades, no Batuque Gaúcho, começa pela sua constituição em amálgama de diferentes nações africanas, como já pontuamos. Sendo essa uma característica de sua origem, concordamos com Simas e Rufino (2018, p. 54) quando afirmam que “a identidade, assim como o terreiro, não pode estar compreendida nos limites de determinada reivindicação identitária que a torne absoluta em termos étnicos”. Retomamos, mais uma vez, as concepções de Sodré (2017, p. 19), quando diz que a diversidade das comunidades-terreiros “implica um conhecimento da diferença, que supõe sua pluralidade numérica e espacial, assim como a atribuição de uma identidade a ser sensivelmente reconhecida”. O autor enfatiza que nesses sistemas simbólicos a individualidade se esvai, pois, pouco a pouco, se apreende modos de partilhar um “lugar-comum”, constituindo uma “identidade coletiva” do povo de terreiro que, comunicacional e culturalmente, afetiva e ideologicamente, acimentam a unidade do grupo (SODRÉ, 2017). Nas palavras de Sodré (2017, p. 177), a “acepção comunicacional refere-se a uma simbolização (...), que estrutura o organismo social” das comunidades-terreiros, uma vez que “em qualquer acepção – inclusive naquela atinente à verbalização ou à fala – a comunicação implicada refere-se primordialmente a um comportamento ou à ação simbólica de vincular ou pôr em comum partes diferentes no interior de um sistema”. São as diferenças que assentam essa comunicação do comum, proporcionadora da identidade batuqueira.

Versando sobre a ambiência dos terreiros, e das relações que ali se realizam, com outras lógicas de mundo, Dos 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 em minorias”. Analisando as diversidades presentes nos terreiros, Dos Anjos (2008, p. 80) afirma que “a religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças que é rizomático: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades”. Nessa perspectiva de encruzilhada, em vez de diluir, separar ou anular as diferenças, nas religiões afro-brasileiras é proporcionada uma experiência em que os diferentes sujeitos se conectam a outros diferentes sujeitos, “deixando as diferenças subsistirem enquanto tal” (DOS ANJOS, 2008, p. 82). Outro aspecto que o autor (2008, p. 82) ratifica é que as singularidades das diversas nações nas religiosidades africanas não são essencialidades identitária dos sujeitos, mas, sim, “territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos”.

Somando às percepções que adotamos como ponto de partida para pensar as diversidades e diferenças nas organizações/terreiros de Batuque gaúcho, compreendendo a constituição da identidade pelo viés da diferença, e vice e versa, Dos Anjos (2008, p. 81) apresenta a “a encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade, deve ser elevada a sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças.” Principalmente porque ele considera que, na cosmovisão de mundo afro-centrada, “o eu torna-se residual e múltiplo, desterritorializando todas as identidades precariamente constituídas numa multiplicidade de passagens. É nesse sentido que o ritual afro-brasileiro não é apenas uma prática, mas também uma filosofia da identidade” (DOS ANJOS, 2008, p. 85). Aqui, acrescentamos as noções de Rufino (2019, p. 18), quando diz que:

A encruzilhada-mundo emerge como horizontes para credibilizarmos as ambivalências, as imprevisibilidades, as contaminações, as dobras, atravessamentos, os não ditos, as múltiplas presenças, sabedorias e linguagem, ou seja, as possibilidades. Afinal, a encruza é o umbigo e também a boca do mundo, é morada daquele que tudo come e nos devolve de maneira transformada.

Em frente, considerando essas possibilidades, acionamos Silveira (2008, p. 140), quando esclarece que na cultura batuqueira “a construção da pessoa é, portanto, um desenvolvimento dinâmico e plural, apreendido no cotidiano dos terreiros e mantido unido através das práticas rituais que permitem sua integração”. Portanto, levando em conta esse dinamismo e pluralidade, as fronteiras das diferenças nas concepções dos sujeitos batuqueiros podem ser/tendem a ser flexíveis e porosas, acrescidas e metamorfoseadas. Isso se explica, inclusive, porque os sujeitos batuqueiros são compostos por/de diferentes Orixás, que gerem seu *ori* (cabeça) e as diversas passagens do seu *ara* (corpo), influenciando, sob distintas relações, nos seus modos de ser, estar e experienciar no mundo. Em essência, cada Orixá, *per se*, é uma infinidade de forças, qualidades, princípios e possibilidades.

Compreendidos como forças que representam tudo que há na natureza, de modo bastante similar, são cultuados 12 Orixás nas organizações/terreiros de Batuque Gaúcho: Bará/Exu, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Otim, Obá, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Pontuamos isso esclarecendo que cada Orixá, em suas diversas faces, possui certos princípios e características, e que as relações entre os/as deuses/as são ora harmoniosas, ora conflitantes, conforme as narrativas de seus mitos. Isso é aspecto-chave que ratifica que há diversidades na constituição da individualidade do sujeito batuqueiro, pois que, nesse processo de identificação, há influência da sua orixalidade (componente sagrado que lhe é estruturante). Por orixalidade, Silveira (2020, p. 168) compreende que a constituição biológica do ser humano recebe contribuição dos Orixás, “(...) ou seja, quando o ser humano é criado um *Òrisà* contribui para completar o código do DNA dessa pessoa, que assim passa a estar diretamente relacionado à Ele”. Corrêa (2016), a este ponto, afirmou que cada sujeito herda características psicológicas dos seus Orixás, e, por isso, se for um homem e tenha Iansã ou Oxum, por exemplo, regendo seu *ori*, deusas essas que carregam alta carga de feminilidade e que se relacionam com vários dos deuses, é interpretado como natural que ele possa vir a gostar de homens (mas isso não é determinante), considerando que é válido ser homossexual na cultura batuqueira. Além dos homens gays, são várias as mulheres lésbicas, pessoas bissexuais, não-binárias, travestis, transsexuais, e outros sujeitos LGBTI+ que integram a comunidade batuqueira, atuando como lideranças respeitadas.

Vale destacar que, desde seu surgimento no Rio Grande do Sul, a cultura batuqueira é, também, uma cultura fortemente matriarcal, pois as mulheres,

principalmente as mulheres negras, são maioria nos postos de lideranças. Laytano (1987), na segunda metade do século passado, realizando pesquisas em mais de setenta organizações/terreiros batuqueiros, já revelava a alta porcentagem de mães de santo, sendo que Corrêa (2016) chega a estimar que elas assumam, nos últimos tempos, proporção de 2/1 perante os pais de santo. Ainda sobre o papel das mulheres, diferentemente do Candomblé, tradição em que somente homens atuam como *ogãs* (tocadores dos instrumentos de percussão), na cultura batuqueira, conforme evidência Silveira (2008), há formação de batuqueiras como tamboreiras. As mulheres protagonizam, assim, na cultura batuqueira em todos os postos da hierarquia dos terreiros, influenciando, diretamente, nos tecimentos/(re)tecimentos da cultura organizacional. Contudo, vale dizer que há ritos e práticas litúrgicas que apenas homens participam (como é o caso do culto a Bará/Exu Lodê, em que mulheres, em certos momentos, só podem participar depois de determinado tempo, se for necessário).

Também, conforme apontamos, sabemos que o corpo (em suas múltiplas possibilidades) tem atuação e representação importante na cultura batuqueira. Apontamos isso porque, diferente da estética eurocentrada, a cultura batuqueira é uma filosofia que valoriza, e até sacraliza, o corpo gordo, exuberante, considerando as estéticas dos/as Orixás. Iemanjá, por exemplo, é, no imaginário batuqueiro (diferentemente da imagem sincrética e colonizada de mulher branca e magra), uma mulher negra, de muitas curvas e volumes, com seios grandes e fartos, pois é mãe que pare e alimenta todo o mundo. Exu, por sua vez, é todas as possibilidades do ser (é, também, o Orixá mais próximo do ser humano – e isso tem algo a nos dizer sobre as nossas possibilidades), transitando e desordenando qualquer ideia de dualidade imposta pelo projeto colonial, pois é a pluralidade do uno, é o masculino e o feminino. O seu corpo pode ser, dependendo do caso e da ocasião, tanto de homem, como de mulher, já que Exu veste a carapuça que melhor lhe convier. Também vale dizer que Xangô é o fanfarrão e o comilão do panteão africano, representado nos atos de bem comer, das festividades com mesas fartas e da abundância nos banquetes. Exu é a boca que tudo come, deglutindo e regurgitando ao mundo de forma transformada; Xangô, o glutão, come todas as variedades e iguarias que a boca come (um dos pratos típicos da culinária batuqueira é o *amalá*, comida especialmente ofertada a Xangô). Enquanto um dos seus aspectos, o Batuque Gaúcho é uma afro-religião/tradição em que a circulação de axé (potência

vital) se dá, principalmente, pelo ato de comer e de partilhar diferentes alimentos sacralizados.

Para mais, ainda enfatizamos que nesta cultura há ritos especiais de sacralização e valorização das crianças, já que são a possibilidade do futuro, do devir da tradição. Como exemplo disso, mencionamos a mesa de *Ibejis*, ritual para Xangô Ibeji, Orixá que é representado por duas crianças gêmeas, em que participam apenas crianças e mulheres grávidas. Sabemos, também, que nas organizações/terreiros batuqueiros é devotado forte respeito pelos anciões/ãs (algo que é de suma importância, sendo basilar e estruturante desta cultura), visto que são as principais pessoas transmissoras do conteúdo simbólico batuqueiro. Segundo Corrêa (2016, p. 83), os/as batuqueiros/as mais velhos/as são denominados como cabeças grandes, “em razão das suas amplas aquisições e armazenamento de conhecimentos”, em posição de “muito respeito, pois numa cultura oral, eles atuam como guardiões da memória ancestral”. Acreditamos que considerá-los como cabeças grandes é aspecto que pode ser interpretado, também, pelo viés das estéticas africanas. Lopes (2021), à luz das contribuições do senegalês Alioune Sène (1969), aponta que a assimetria (predizendo que nada no mundo é fixo/estático) e a desproporção (pois forma e objeto variam constantemente) são elementos das artes negro-africanas tradicionais. Nessas expressões artísticas, os detalhes são mais reveladores do que o conjunto da obra: “por exemplo, a estátua de uma pessoa, a cabeça é sempre grande, desproporcional em relação ao resto. Porque a cabeça é a parte mais importante do corpo” (LOPES, 2021, p. 152). Para o autor (2021, p. 152), é, também, pela leitura estética das estátuas dos ancestrais que podemos compreender “a importância da pessoa idosa” nas filosofias africanas, o que muito provavelmente se relaciona com o conceito dos/as mais velhos/as serem cabeça grande no Batuque Gaúcho (pois armazenam valiosos saberes em seus *oris*). É valoroso (possibilidade de manutenção) que nos terreiros haja presença de crianças e de batuqueiros/as mais velhos/as, fomentando, instruindo sobre, compartilhando e incorporando a cultura batuqueira. Vale registrar, demonstrando a significação que possuem, que é comum que as lideranças batuqueiras, antes de realizarem falas públicas, peçam licença (*agô*) aos mais velhos e aos mais novos.

Em suma, como “sistemas vivos” (BALDISSERA, 2009) que estabeleceram diversas relações com seu contexto eco-socio-cultural, as organizações/terreiros foram, gradativamente, incluindo pessoas brancas e não-negras na comunidade

batuqueira (conjugando e assimilando elementos da cultura dessas pessoas). Sobre isso, Oro (1988) demonstrou que não é incomum ver descendentes diretos de italianos ou de alemães nos postos de pais/mães de santo. Corrêa (2016) acrescenta, ainda, que se para os negros/as a afinidade com o Batuque Gaúcho é também genética, para os sujeitos brancos e não-negros ela é demandada pela cultura. Para o autor (2016), não são os brancos e os não-negros que estão tomando conta desta afro-religião/tradição, mas, bem ao contrário, é o Batuque Gaúcho que (irresistível e inegavelmente) está tomando conta deles. Apesar de não aprofundarmos aqui discussões mais amplas, e necessárias, sobre o conceito de raça (dado o espaço e o que nos propomos neste estudo), vale ressaltar, por fim, que “o que se desprende dos jogos das diferenças na religiosidade afro-brasileira é uma modalidade de não essencialização das raças, que nem por isso deixa de se fazer como espaço de racialização” (DOS ANJOS, 2008, p. 83). Analisando os cruzos teóricos que tecemos aqui, por fim, riscamos e projetamos algumas considerações possíveis.

Algumas considerações e caminhos

Ao mirarmos e refletirmos sobre os sentidos de diversidades e diferenças no Batuque Gaúcho, buscamos, neste texto, tecer cruzos sobre “sabedorias ancestrais que ao longo de séculos foram produzidas como descredibilidade, desvio e esquecimento” (RUFINO, 2019, p. 9). Em perspectiva do objetivo que traçamos, e dos giros que realizamos na intenção de ofertar um balaio de conceitos que para descarregar a marafunda do carregamento colonial (RUFINO, 2019), podemos inferir que na/pela encruzilhada do comunicacional batuqueiro, com um infinito colorismo de fios em que percorrem seus processos, transitam sentidos de diversidades e diferenças que são matizes da identidade do ser batuqueiro. Ao incorporar as premissas dessa cultura, que é tecida/(re)tecida por sentidos que se materializam cambiantes e em nuances (pois que circulam, em grande parte, via oralidade), a identidade do ser batuqueiro, que é forjada há muito tempo pela ancestralidade, está sempre em processo inacabado, aberta para outras possibilidades, compreendendo, sensivelmente e em diferentes afetações dessa experiência afro-centrada, o devir como algo constituinte.

Esses sentidos são agenciados em regulações próprias dos sujeitos batuqueiros para pensar o outro, a alteridade imposta, e tem a encruzilhada como um ponto central para o encontro das diferenças nas organizações/terreiros, não diluindo-as em unidade, nem generalizando-as, mas as ramificando em multiplicidades de possibilidades de ser/estar. Por outro lado, portar a identidade do ser batuqueiro (adquirir e interpretar seu conteúdo simbólico) é, por sua vez, um modo de demarcar fronteiras e territórios entre quem está, ou não, interligado à comunidade batuqueira, sendo estes sujeitos portadores, em algum nível, do *ethos* batuqueiro e da cosmovisão batuqueira (CORRÊA, 2016).

Como pudemos demonstrar aqui, as organizações/terreiros batuqueiros apresentam, por outras lógicas e princípios (inclusive do campo sagrado), filosofias particulares para pensar as identidades e as diferenças (DOS ANJOS, 2008), concepções essas que (re)tecem, constantemente, os contornos da sua rede de significações - a cultura organizacional (BALDISSERA, 2011). Profusões, multiplicidades, pluralidades, atravessamentos, complexidades, possibilidades, conflitos, dobras, esquivas, flexibilidades, fluidez, mutações e amálgamas, dentre outras, são palavras que aparecem na literatura disponível quando buscam se referir aos sentidos de diversidades e diferenças nas afro-religiões/tradições. Esses sentidos, plurívocos e de alta carga semântica, transitam nos/pelos processos do comunicacional batuqueiro, conformando, mantendo e/ou transformando significações na cultura dos sujeitos batuqueiros, na cultura das organizações/terreiros e, em larga escala e em grande medida, refletem-se na comunidade batuqueira como um todo (FAJARDO; BALDISSERA, 2022).

Ao sabermos que os/as pais/mães de santo possuem alto grau de autonomia nas práticas das organizações/terreiros, e que seus discursos e atuações são práticas modelares/modelizantes, de forte impacto na cultura organizacional, podemos pressupor que essas lideranças (que em sua maioria são mulheres negras – cis, travestis e transsexuais – e homens gays) foram, historicamente, importantes para a incorporação dos diferentes sujeitos batuqueiros, agregando à comunidade batuqueira pessoas que são socialmente marginalizadas, como os imigrantes, os não-brancos, os pobres, as putas, as bichas, as travas, os bêbados, os favelados, dentre outros, possibilitando a eles/as um convívio comunitário e sagrado. Fundamentalmente, fomentando uma perspectiva de mundo que respeita a humanidade e a dignidade dos diferentes, dos sujeitos que sempre foram excluídos pelo projeto colonial (quando não foram exterminados).

A cultura batuqueira, assim, se impõe, como podemos notar, sobre os processos do comunicacional batuqueiro, mantendo uma comum-unidade com perspectivas, agenciamentos, regulamentações e princípios próprios sobre os sentidos de diversidades e diferenças do ser batuqueiro (a pluralidade no uno). Com base nos nossos pressupostos comunicacionais (BALDISSERA, 2004; WATZLAWICK; BEAVIN; JACKSON, 2007; BRAGA, 2017), compreendemos que as materializações do comunicacional batuqueiro se relevam como complexos fluídos e multifacetados de comportamentos, com processos incertos e instáveis em que se transacionam, constroem-se e disputam-se sentidos sobre diversidades e diferenças nas organizações/terreiros e na comunidade batuqueira. Desde a constituição do Batuque Gaúcho, como enfatizamos, *os sentidos de diversidades e diferenças são da qualidade das organizações/terreiros*, assentando e fortalecendo suas relações com as alteridades.

Sabendo que *Legba* funda experiências em diferentes bases (SIMAS, 2021), percebemos que há assentamentos outros (por outras lógicas) que constituem percepções e compreensões das identificações e diferenciações com as diversidades, em um contexto de forte convívio, imbricações e tensões que é experienciado pelos sujeitos na comunidade batuqueira (pois por ali, nas giras e nos cruzos dos terreiros, nada é somente harmonioso, como comunica Bará/Exu a todo tempo). Também, evidenciar a presença dos corpos diversos nas organizações/terreiros de Batuque Gaúcho (e os sentidos que produzem nas interações) nos parece central para valorização e produção de narrativas outras sobre as diferenças humanas.

Mirando alguns caminhos ainda necessários a serem percorridos, pedimos todo o movimento assertivo (e isso não quer dizer linear) aos Orixás da comunicação e das encruzilhadas, Bará/Exu e *Legba*, para que nos deem licença e nos deixem transitar, em muitas idas e vindas necessárias. Abrimos caminhos com este texto, estimamos que os cruzos aqui realizados reverberem em outros estudos, pois as organizações/terreiros têm muito a nos ensinar, como ressaltou Dos Anjos (2008), sobre como superar o racismo e as discriminações das alteridades no Brasil, para que, assim, possamos, cada vez mais, despachar as marafundas do carregamento colonial (RUFINO, 2019), atando e costurando a boca do saco para não mais desatar seus horrores.

Nas encruzilhadas do comunicacional batuqueiro, Exu (gargalha), que está em todo lugar a qualquer tempo, sabedor e conhecedor de muita coisa, é quem promove em seus giros descoloniais os contra-ataques e novos golpes que

reconstituem os cacos despedaçados (sob novas formas, densidades e volumes) e indica, para quem sabe entendê-lo, caminhos para as relações que preservem a dignidade, a complexidade, a pluralidade e a contrariedade do ser humano, com todas as suas possibilidades e multiplicidades de ser/estar. Gargalhamos!

NOTAS

1. As reflexões aqui encruzadas partem de uma pesquisa maior, a nível de doutorado e que está em andamento, sobre o comunicacional das organizações/terreiros batuqueiros.
2. Segundo Rufino (2019, p. 12) a colonização é “uma engenharia de destroçar gente”, projeto do “sistema de mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu” que é interpretado, pelo autor, como “marafunda” e “carrego colonial”. Já a descolonização é a “ação inventora de novos seres e de reencantamento do mundo”, portanto, é “uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário” (RUFINO, 2019, p. 11-12). Esta é a conceituação que adotamos aqui, pois a “descolonização ou decolonialidade emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte” (RUFINO, 2019, p. 13).
3. Com base em Silveira (2020, p. 87), consideramos que, “embora esteja clara a presença do negro no estado durante todo o período anterior a 1780, os historiadores são unânimes em apontar esta data como marco para a consolidação de sua presença como mão de obra escravizada no Rio Grande do Sul”. Sobre o termo “charque”, o autor (2020, p. 88-89) esclarece que “a palavra é de origem quíchua, mas também é chamado de carne de sol no Nordeste e sua fabricação tinha o destino específico de alimentação dos escravizados. Sua importância é tanta no Rio Grande do Sul que o descontentamento com as políticas econômicas imperiais com relação ao mercado charqueador foi um dos motivos do desencadeamento da Revolta Farroupilha (1835-1845)”.
4. Entendemos que “o corpo é o primeiro tambor, como também é o primeiro terreiro” (RUFINO, 2019, p. 157).
5. O termo “*complexus*” acionado pelo autor parte da definição de Morin (2001, p. 21): “o que é tecido em conjunto”.

REFERÊNCIAS

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

BALDISSERA, Rudimar. 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.

BALDISSERA, Rudimar. Comunicação, organizações e comunidade: disputas e interdependências no (re)tecer as culturas. In: CONGRESSO BRASILEIRO CIENTÍFICO DE COMUNICAÇÃO ORGANIZACIONAL E RELAÇÕES PÚBLICAS. 3., 2009, São Paulo. *Anais Abrapcorp 2009*. São Paulo: Abrapcorp, 2009. Disponível em: https://www.abrapcorp2.org.br/anais2009/pdf/GT2_Rudimar.pdf.

BALDISSERA, Rudimar. A comunicação no (re)tecer da cultura organizacional. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 10, p. 52-62, 2011. Disponível em: <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/16>.

BRAGA, José Luiz. Dispositivos interacionais. In: BRAGA, José Luiz; CALAZANS, Regina; RABELO, Leon *et al.* (org.). *Matrizes interacionais: a comunicação constrói a sociedade*. Campina Grande: EDUEPB, 2017, p. 17-42.

CORRÊA, Norton. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afroriograndense*. 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*. Porto Alegre, 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

DOS ANJOS, José Carlos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates Do NER*, v. 1, n. 13, p. 77-96. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/5248>.

DOS ANJOS, José Carlos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. *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>.

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.

FAJARDO, Sérgio Gabriel; BALDISSERA, Rudimar. Comunicação, cultura e oralidade no Batuque Gaúcho: reflexões teóricas sobre o rito de axé de fala como processo comunicacional batuqueiro. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, v. 20, n. 45, p. 127-144, 2022. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/21122>.

FAJARDO, Sérgio Gabriel.; BALDISSERA, Rudimar. Oralidade e poder hierárquico nas organizações/terreiros do Batuque Gaúcho: entre o direito sagrado de fala e o dever de escuta atenta. *Revista Logos*, v. 29, n. 1, p. 115-132, 2022a. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/69986>.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora SA, 1989.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 103-133.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2000*. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro, 2001. v. 7.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010: aglomerados subnormais e informações territoriais*. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro, 2013.

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

Sérgio Gabriel Fajardo, Rudimar Baldissera

LAYTANO, Dante de. A Igreja e os Orixás. In: *Folclore do Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: EDUCS, 1987.

LOPES, Nei. *Bantos, Malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas: uma introdução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

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

NERI, Marcelo Côrtes. *Novo mapa das religiões*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2011.

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de; GOMES, Denis Pereira; SCHERER, Jovani de Souza. *História de batuques e batuqueiros*: Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre. Pelotas: Ed. dos Autores, 2021.

ORO, Ari Pedro. Negros e brancos nas religiões afro-brasileiros no Rio Grande do Sul. *Comunicações do ISER*, ano 7, n. 28, 1988, p. 33-54. Disponível em: <https://www.iser.org.br>.

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

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

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

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SÈNE, Alioune. *Sur le Chemin de la négritude*. Beirute: Dar Al Kitab Al-Lubnani, 1969.

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVA NETO, Sérgio Gabriel Fajardo. *Comunicação organizacional e cultura no Batuque Gaúcho: a oralidade no comunicacional batuqueiro*. Porto Alegre, 2022. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/235387>.

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

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena. *Não somos filhos sem pais: história e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Arole Cultural, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

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

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: 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. 1, 2016, p. 46-59. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/45867>.

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

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

Sérgio Gabriel Fajardo é Doutorando e Mestre em Comunicação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisador membro do Grupo de Pesquisa em “Comunicação Organizacional, Cultura e Relações de Poder” (GCCOP/UFRGS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Rudimar Baldissera é Professor e pesquisador na Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação (FABICO) e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Mestre em Comunicação/Semiótica pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Líder do Grupo de Pesquisa em “Comunicação Organizacional, Cultura e Relações de Poder” (GCCOP/UFRGS). Bolsista Produtividade em Pesquisa – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Como citar:

FAJARDO, Sérgio Gabriel; BALDISSERA, Rudimar. Na encruzilhada do comunicacional batuqueiro: cruzos sobre os sentidos de diversidades e diferenças no Batuque Gaúcho. *Patrimônio e Memória*, Assis, SP, v. 19, n. 1, p. 194-216, jan./jun. 2023. Disponível em: pem.assis.unesp.br.