



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE ADMINISTRAÇÃO**

JOSÉ WAGNER DA SILVA

**A ORGANIZAÇÃO PARA A RESISTÊNCIA: UMA ANÁLISE DA ESTRUTURA
ORGANIZACIONAL NUMA CASA DE CANDOMBLÉ SERGIPANO**

SÃO CRISTOVÃO, SE

2025

JOSÉ WAGNER DA SILVA

**A ORGANIZAÇÃO PARA A RESISTÊNCIA: UMA ANÁLISE DA ESTRUTURA
ORGANIZACIONAL NUMA CASA DE CANDOMBLÉ SERGIPANO**

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado ao Departamento de Administração do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Sergipe (UFS), como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Administração, em cumprimento às Normas Regulamentadas pela Resolução nº 70/2023/CONEPE.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Karen Batista

SÃO CRISTOVÃO, SE

2025

JOSÉ WAGNER DA SILVA

A ORGANIZAÇÃO PARA A RESISTÊNCIA: UMA ANÁLISE DA ESTRUTURA ORGANIZACIONAL NUMA CASA DE CANDOMBLÉ SERGIPANO

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado ao Departamento de Administração do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Sergipe (UFS), como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Administração, em cumprimento às Normas Regulamentadas pela Resolução nº 70/2023/CONEPE.

Trabalho defendido e aprovado em 09 de setembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Karen Batista (Orientadora)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Prof^a. Dr^a. Ingrid de Matos Martins
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Prof. Me. Rivaldo José Rodrigues de Lima
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Dedico este trabalho a minha família, a todos que me apoiaram e aos professores do Departamento de Administração da Universidade Federal de Sergipe, em forma de gratidão pelos momentos de aprendizado dedicados por eles.

“A hierarquia é tudo, princípio, meio e fim. Sem ela seria o caos, com a mesma objetividade realça a importância do princípio da senioridade, o ensinamento dos mais velhos e também a necessária atenção das crianças”.

Maria Stella A. Santos

AGRADECIMENTOS

Primeiro agradeço ao criador de tudo e todos, Deus, pois ele é sabedor de tudo. Obrigado senhor por me proporcionar saúde, força e sabedoria para enfrentar cada etapa deste sonho que tinha desde criança para poder ajudar minha família e aqueles que venham a precisar do que aprendi.

Agradeço a meus pais, pois sem eles eu não estaria aqui. Uma base forte nos faz fortes e vitoriosos eles sabem mais do que ninguém o quanto a graduação é importante para mim em todos aspectos como homem, como ser humano como ser uma pessoa melhor.

Agradeço à minha esposa profundamente. Está sabe de cada dor, obstáculo e luta que passei para ter chegado nesse momento, estando do meu lado, segurando a minha mão suportando cada sentimento e reação com todo o amor, paciência e incentivo ao longo desta caminhada. Obrigado por estar ao meu lado, me motivando e acreditando em mim, mesmo nos momentos em que eu próprio duvidei. Sua presença foi essencial para que eu pudesse chegar até aqui.

Aos meus familiares e amigos meu muito obrigado de coração a todos que torceram e vibraram a cada passo dado e durante essa jornada. Cada sorriso, vibração e torcida me fortalecia mais e mais.

Não posso deixar de agradecer aos professores da UFS eles tiveram um papel fundamental, Rosângela, Conceição, Pedroso, Rodrigo, Daniel, Zambanini, Maria Elena e tantos outros, que viram algo de bom em mim, vocês são modelos de perseverança e resiliência para todos alunos sou muito agradecido de coração por tê-los conhecidos e como professores.

Agradeço à casa de axé (candomblé) Ilê Àsè Idamegê e a seu Babalorixá Laércio de Souza por me consentir as entrevistas e abraçar junto a mim uma pesquisa tão engrandecedora com tanto conhecimento assim ultrapassando as várias barreiras da atualidade, tanto da ignorância como do desconhecimento, pois a mística do candomblé é deslumbrante.

Não posso deixar de agradecer à minha orientadora, Karen Batista, que levarei na lembrança para sempre, já que ela mesma se dispôs como orientadora no corredor do DAD. Por todo seu apoio, flexibilidade, compreensão e discernimento didático e metodológico durante o processo de construção da monografia. Grato a todos do fundo do meu coração.

RESUMO

Essa pesquisa teve como objetivo analisar a estrutura organizacional de uma casa de Candomblé sergipana compreendendo-a como um sistema simbólico e funcional que sustenta a resistência cultural e característica do povo de santo. A investigação parte do pressuposto de que o terreiro, enquanto organização social e religiosa, constitui-se em um espaço de gestão coletiva do sagrado, no qual a hierarquia, os processos formativos e os papéis rituais são elementos estruturantes que garantem coesão, continuidade e legitimidade ao grupo. Ao articular conceitos da teoria organizacional com a perspectiva antropológica das religiões afro-brasileiras, busca-se demonstrar que a estrutura interna do Candomblé ultrapassa a dimensão meramente religiosa, configurando-se como uma forma de gestão comunitária que preserva e transmite saberes ancestrais, ao mesmo tempo em que resiste às lógicas coloniais e às dinâmicas de exclusão impostas pela sociedade dominante. A partir da análise da dinâmica relacional entre líderes (*Bàbálórìṣà* e *Ìyálórìṣà*), iniciados e *abiãs*, evidencia-se que a ordem ritual e a divisão hierárquica do terreiro não são instrumentos de dominação, mas de fortalecimento coletivo, coesão e salvaguarda cultural. Assim, a estrutura organizacional do Candomblé é interpretada como um dispositivo de resistência simbólica e prática, capaz de articular tradição e adaptabilidade frente às transformações contemporâneas e às tensões sociais que marcam o campo religioso afro-brasileiro em Sergipe.

Palavras-Chave: Hierarquia. Estrutura Organizacional. Religião. Candomblé.

ABSTRACT

This research aimed to analyze the organizational structure of a Candomblé house in Sergipe, understanding it as a symbolic and functional system that sustains the cultural and characteristic resistance of the people of the saint. The investigation is based on the premise that the terreiro, as a social and religious organization, constitutes a space for collective management of the sacred, in which hierarchy, formative processes, and ritual roles are structuring elements that ensure the group's cohesion, continuity, and legitimacy. By articulating concepts of organizational theory with the anthropological perspective of Afro-Brazilian religions, the study seeks to demonstrate that the internal structure of Candomblé goes beyond the merely religious dimension, configuring itself as a form of community management that preserves and transmits ancestral knowledge while resisting colonial logic and the dynamics of exclusion imposed by the dominant society. From the analysis of the relational dynamics between leaders (Babalorixá and Iyalorixá), initiates, and abiãs, it becomes clear that the ritual order and hierarchical division of the terreiro are not instruments of domination, but of collective strengthening, cohesion, and cultural safeguarding. Thus, the organizational structure of Candomblé is interpreted as a device of symbolic and practical resistance, capable of articulating tradition and adaptability in the face of contemporary transformations and the social tensions that mark the Afro-Brazilian religious field in Sergipe.

Keywords: Hierarchy, Organizational Structure, Religion, Candomblé.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Modelo Organograma Tradicional.....	18
Figura 2 – Modelo funcional de Organograma Estrutura Linear.....	19
Figura 3 – Hierarquia no Candomblé do Ilê Asé Idamègé.....	41

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Categorias e Elementos de Análise.....	31
Quadro 2 – Descrição de Cargos no Ilê Axé.....	40

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
1.1	PROBLEMA DE PESQUISA.....	13
1.2	OBJETIVOS DA PESQUISA.....	13
1.2.1	Objetivo Geral.....	13
1.2.2	Objetivos Específicos.....	14
1.3	JUSTIFICATIVA.....	14
2	FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.....	16
2.1	ESTRUTURA ORGANIZACIONAL.....	16
2.1.1	Hierarquia.....	19
2.2	CANDOMBLÉ: HISTÓRIA E ORIGEM.....	21
2.3	RITUAIS E CERIMÔNIAS NO CANDOMBLÉ.....	24
3	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	26
3.1	CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA.....	26
3.2	MÉTODO DA PESQUISA.....	27
3.3	COLETA DE DADOS.....	28
3.4	ANÁLISE DOS DADOS.....	30
4	ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS.....	32
4.1	O PROCESSO DE INICIAÇÃO: FORMAÇÃO E PROGRESSÃO.....	32
4.2	TRAJETÓRIA DOS ENTREVISTADOS NO CANDOMBLÉ.....	34
4.3	O <i>ILÈ AXÉ</i> COMO ORGANIZAÇÃO.....	36
4.3.1	Liderança e Modelos de Autoridade no <i>Ilè Axé</i>.....	36
4.3.2	Entre a Hierarquia Formal e a Flexibilidade Prática.....	38
4.3.3	A Iniciação como Socialização Organizacional e Gestão do Conhecimento.....	41
4.4	DISCUSSÃO GERAL.....	44
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	47
	REFERÊNCIAS.....	49
	APÊNDICE A – Roteiro de Entrevista.....	54
	ANEXO A – Saída de Iyawô (Cerimônia de Feitura).....	55
	ANEXO B – Cerimônia de Obrigação de Três Anos (Òdu Kètà).....	56
	ANEXO C – Cerimônia de Obrigação de 7 Anos (Òdu Éje).....	57
	ANEXO D – Festa dos Erês (ibejís).....	58

1 INTRODUÇÃO

Sendo o reflexo da dispersão dos negros, africanos escravizados, no período colonial o Candomblé é uma religião brasileira com frutos de saberes ancestrais negros, que cultuam os orixás e outras divindades de origem africana, (Loss, 2020). Com a chegada desses negros escravizados ao Brasil, originados de diversas nações do continente africano, e suas crenças religiosas por eles, que cultuam suas entidades divinizadas, inicialmente introduzidas nas senzalas como formas de resistência negra as suas preces, tornando-se nomeadas nações que passaram por transformações originando o candomblé, onde criaram as casas de Candomblé com o conceito fiel da África no Brasil (Loss, 2016). Com sua formação na Bahia, no século XIX, em que os africanos de vários povos se uniram e ambientaram seus cultos para manter seus hábitos, originando nos dias de hoje o candomblé (Campos, 2023).

Conforme histórias contadas pelos mais velhos, o Candomblé teve início em Salvador (Bahia), determinadas princesas regredidas de Oyó e Ketu como escravas criaram um terreiro num engenho de canas, onde começaram a se reunir em um local chamado Barroquinha, e criaram a comunidade de jeje-Nagô, dizendo ser a construção e conservação da capela de confrarias de Nossa Senhora da Barroquinha, atual Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha (Gomes, 2017).

Diante uma concepção de resistência durante muito tempo das religiões afro-brasileiras (Campos, 2023), o Candomblé evoluiu como religião brasileira, de matriz africana, firmando-se na sabedoria dos mais velhos, na experiência e nos saberes ancestrais, superando os séculos com resistência, persistência e tradição. Por mais que as divindades tenham passado por releituras no solo brasileiro, desde os pequenos trabalhos com novos nuances aos Orixás, o Candomblé como uma religião organizada possui suas próprias tradições recriadas, com grupos genuínos e conservadores da memória africana feitas em seus espaços.

Como meio de resistência, os escravizados africanos acharam na linguagem um meio de organizar de forma básica os direitos do ser humano, o de tentar se expressar, e para entender o funcionamento no terreiro tem que haver um entendimento antes do que é linguagem. No entendimento de Marcos Bagno a linguagem é a capacidade mental e intelectual exclusiva dos seres humanos, para que eles possam expressar suas vivências e também adquirir, processar e compartilhar conhecimento (Bagno, 2014).

É importante citar no ponto de vista histórico, que na virada do século XX, antes de mais nada a perspectiva histórica. Onde a alta sociedade branca da Bahia caluniavam o candomblé e outras religiões de matriz africana, censurando-as de serem hostis à civilização brasileira e

ameaçarem a ordem pública. Houve uma mudança de conduta na década de 1930, quando os pensadores brasileiros iniciaram uma reformulação na visão da identidade nacional fundamentada na combinação entre europeus, africanos e indígenas (Stephen. 2021).

O método de conhecimento no Candomblé está conectado à hierarquia, ao poder e ao ser. Sendo uma das suas peculiaridades mais destacadas sobre a aprendizagem no Candomblé está relacionada ao tempo, no qual aparenta ser o maior mestre nesta caminhada religiosa (Castanha, 2018).

O candomblé é respeitado pela sua estrutura social com base em uma hierarquia etária, quando se refere as ordens e princípios, mesmo com as mudanças com o passar do tempo, conseguem manter a cultura religiosa diante o importante espaço de resistência e reconstrução da memória ancestral africana e da dispersão e desenvolvimento das culturas africanas fora de África. Assim, ao passar pelas experiências nos terreiros de candomblés, independente da nação, acreditasse que é possível verificar que o espírito de grupo, a razão hierárquica e os laços emocionais são imprescindíveis no processo da ancestralidade/religiosidade em questão. Isso porque, por meio dessas dinâmicas comunitárias e organizacionais os terreiros podem resistir ao cenário da escravidão podendo se (re)adaptar aos cultos africanos mediante as circunstâncias das manifestações culturais (Gaia; Vitoria; Roque 2020).

A Hierarquia e o poder, dos “mais velhos”, soa sem dúvida como a maior autoridade, já que é uma religião em que a ancestralidade e os princípios de senioridade, onde a idade é o fator principal para adquirir o conhecimento, são sinônimo de força e autoridade (Eugênio, 2017).

Como a Estrutura organizacional, significa construir organizadamente uma organização, onde a palavra “estrutura” é o meio de erguer uma base com a função de sustentar um todo e ao sentido “organizacional” onde significa organizar alguma coisa ou algo dando sentido as organizações (Pereira, 2021). Conforme Andreoli (2016) a estrutura organizacional deve ser entendida como um local que transcende as funções profissionais, sendo também um ambiente de socialização, aprendizado, desenvolvimento de competências e atendimento a diversas necessidades dos indivíduos, sejam elas físicas, materiais, sociais ou psicológicas.

Segundo Rossini (2016) a uma relação entre organização vertical a hierarquização da organização, são encarregados de normalizar os seus níveis de autoridade e responsabilidade, ou seja, organiza cada cargo e a sua função, determina as relações de poder e direciona a atuação a cada profissional dentro da organização.

A estrutura organizacional de uma casa de candomblé é estruturada sobre uma hierarquia religiosa, onde os mais velhos formam a hierarquia de um terreiro, pois são os detentores do conhecimento, apresentados como a estrutura organizacional de um Ilê,

possuindo a posse da estrutura tradicional da família ioruba, evidenciando a importância da experiência e do conhecimento reunido estabelecendo o poder diante os grupos que gera a produção dos comportamentos, tendo como propósito da autoridade regular as condutas, não expulsar pessoas e sim disciplina-las (Loss, 2020).

Diante dessa problemática, o estudo propõe analisar os princípios da hierarquia organizacional no contexto da administração, comparando-os com a estrutura hierárquica de uma casa de Candomblé em Sergipe, a partir de experiências de praticantes, utilizando estudo de caso e utilizando como coleta de dados as entrevistas semiestruturadas. O problema de pesquisa foi construído para investigar como se dão as experiências religiosas, desde a iniciação, formação, evolução e todos os aspectos administrativos de uma casa de Candomblé, incluindo o planejamento, execução e avaliação das ações, além das diferenças entre os cargos.

1.1 PROBLEMA DE PESQUISA

Impulsionado pelas situações atuais e pelas experiências vivenciadas por praticantes de religiões de matriz africana, este trabalho propõe utilizar os princípios, sob a ótica da administração, a hierarquia organizacional com a estrutura hierárquica de uma casa de Candomblé em Sergipe. A pesquisa busca analisar os mecanismos utilizados para controlar processos e solucionar problemas, fundamentando-se em perspectivas teóricas e nas entrevistas realizadas com participantes selecionados. Diante disso, o problema de pesquisa deste estudo é:

Como se estruturam e se manifestam os princípios de hierarquia organizacional em uma casa de Candomblé?

1.2. OBJETIVOS DA PESQUISA

1.2.1 Objetivo Geral

Compreender como se estruturam e se manifestam os princípios de hierarquia organizacional em uma casa de Candomblé.

1.2.2 Objetivos Específicos

A partir do objetivo geral anteriormente apresentados, propõem-se os seguintes objetivos específicos:

- Mapear a estrutura hierárquica e as funções dos cargos de uma casa de Candomblé.
- Analisar a relação entre a hierarquia formal e a flexibilidade das práticas de gestão no cotidiano uma casa de Candomblé.
- Compreender como o processo de iniciação funciona para a socialização e transmissão de conhecimento na comunidade.

1.3 JUSTIFICATIVA

A hierarquia em uma casa de Candomblé começa desde o momento em que a pessoa é iniciada no culto religioso, tornando-se abiã. Nesse estágio inicial, realiza-se o ritual do Bori, uma obrigação destinada a fortalecer o orí (a cabeça), preparando o indivíduo para enfrentar tanto a vida religiosa quanto a pessoal. Recomenda-se a realização do Bori especialmente em momentos de dificuldade, e o praticante permanece como abiã até passar pela “feitura de santo” (batismo), quando então assume o cargo de iyawô.

Para Barbosa (2024) a pessoa que ao Candomblé se filiar deverá passar pelas etapas iniciáticas, que são os graus na escala de hierarquia da religião: antes de possuir vínculo iniciático com o Candomblé se é abiã.

No decorrer, na iniciação, o recolhido passar por fundamentos processuais, raspa a cabeça; aprendi danças e movimentos corporais; cantos e rezas; só pode descansar na esteira; movimentos limitados; limitações alimentares; passa por banho de ervas; além do íntimo contato com o orixá, divindade cultivada no corpo do recolhido pela possessão, porém com todo esse processo no recolhimento do iniciado há o momento onde há intensa aprendizagem, acerca dos movimentos corporais, salientam que aprender o Candomblé não é limitado a iniciação, já que mesmo depois de iniciado a muita aprendizado a se obter para ser um filho-de-santo mais compreendido da religião, possuindo assim experiência e envolvimento nas atividades da sua casa de candomblé (Castanha, 2024), além de que o iniciado recebe os cuidados e orientações de sua Ojúbonã, mãe criadeira (Crusoé; Soares, 2016).

Conforme Mauricio (2014) ao se tornar iyawô, o iniciado passa a ter responsabilidades em sua vida e na sua casa de axé vindo a conhecer como funciona a hierarquia religiosa, pois o

candomblé é um dos poucos cultos religiosos onde é enraizado e consolidado pela obediência à temporalidade dos seus adeptos.

Após a iniciação, o iyawô cumpre obrigações ritualísticas específicas de um, três, sete, quatorze e vinte e um anos após a sua feitura (Rabelo, 2020). Sendo essas as obrigações de Òdú Kíní (após um ano) onde é passado a etapa inicial de Iyawô, Òdú Kétà (após três anos) etapa em que o Iyawô sobe mais um degrau na hierarquia e o Òdú Èjé (após sete anos) esta etapa o Iyawô atinge a maioria se tornando Ebômí, irmão mais velho (Santos, 2021).

Nas cerimônias conhecidas como Roda de Xiré, que são círculos de dança dedicados aos Orixás, a hierarquia é visível: o pai ou mãe de santo lidera o cortejo, seguido pelos demais cargos e simpatizantes, sempre respeitando a ordem de antiguidade na iniciação. O mais antigo assume o papel de responsável, orientando e transmitindo ensinamentos aos mais novos. No xirê, é distinto de forma nítida a posição dos cargos, com posto ou mais velhos onde a estrutura hierárquica é como todos sabem seu posicionamento e respeitam os princípios éticos e morais na organização e disciplina na Roda do Xiré (Júnior, 2018).

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o consenso Demográfico de 2022 mostra o aumento nas proporções das religiões afro-brasileiras, Umbanda e Candomblé, que eram de 0,3 % em 2010 subindo para 1,0%, em 2022, um aumento de 0,7 p.p., o que corresponde com a uma Distribuição percentual da população residente por cor ou raça (%) onde os maiores percentuais eram de brancos (42,9%) e pardos (33,2%) entre os umbandistas e candomblecistas. Os dados também pontuam as taxas de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade, segundo os grandes grupos de religião onde foi observado que os umbandistas/candomblecistas 2,4% dessa taxa. Diante a Distribuição da população de 25 anos ou mais de idade com nível superior completo, segundo os grandes grupos de religião perante amostras 2022 os adeptos da umbanda e do candomblé foi o segundo grupo religioso com o maior percentual de pessoas com nível superior com 25,5% (Dados IBGE censo, 2022).

O autor é adepto da religião, e filho do Ílè Àsè Idamegê, o que justifica a importância do presente trabalho em identificar, explicar e demonstrar as funções, deveres e obrigações de cada cargo dentro da hierarquia de uma casa de Candomblé de forma fundamental para contribuir com a organização e disseminação do conhecimento sobre essa tradição religiosa, valorizando todos os aspectos que compõem sua estrutura.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Este capítulo tem como objetivo apresentar as principais perspectivas teóricas que embasaram este estudo. Para facilitar a compreensão do tema, a seção foi organizada em quatro partes: Estrutura Organizacional, Administração no Ilê Axé, Candomblé: História e Origem, e Rituais e Cerimônias no Candomblé.

2.1 ESTRUTURA ORGANIZACIONAL

Segundo Oliveira (2013) a estrutura organizacional pode ser assimilada como um meio de subdividir e agregar autoridades, decisões, responsabilidades e fluxos de comunicação entre executivos e demais profissionais, levando em conta as atribuições e o vínculo entre as unidades e o todo organizacional. Para Sobral e Peci (2013) a estrutura organizacional resulta do processo da organização da empresa sendo obviamente associada tal qual as atividades da instituição estarem organizadas, propiciando a obtenção dos objetivos da mesma.

A ordem de uma organização compreende a junção de atividades e recursos voltados a alcançar resultados positivos. Onde planejar, controlar e dirigir não se é fácil quando não se tem uma estrutura organizacional. A estrutura organizacional é importante para qualquer organização seja ela pequena, média e principalmente grande porte, pois faz a distribuição de funções (Nunes, 2013).

O candomblé é reconhecido como uma estrutura formal, apesar de ter qualidades distintas de flexibilidade e tradição oral. De acordo com Soares (2013), a estrutura formal de uma instituição provém de uma preparação programada, formalmente exposta aos membros e assegurada por autoridade legal, repetidamente retratada por um organograma. Desse modo, Sobral e Peci (2013) evidenciam que, em organizações formais, que o poder e a capacidade de influenciar resultam da posição hierárquica ocupada.

Para Gaia, Vitória e Roque (2020) o candomblé estrutura-se mediante uma organização social hierárquica de base etária, que, mesmo passando por alterações ao longo do tempo, conserva a cultura religiosa como ato de oposição e de reconstrução da herança cultural africana e dispersão do povo africano. Pontuados que nos terreiros, a lógica hierárquica, o senso comunitário e os vínculos afetivos são essenciais para a vivência da religiosidade, por meio dessas variáveis que os cultos africanos resistiram à escravidão e adaptaram-se ao contexto da dispersão do povo africano e afro-brasileiro.

Sendo a estrutura organizacional baseada na hierarquia do *candomblé*, Damasceno (2019) diz que a *yalorixá* ou o *babalorixá* estão no topo da hierarquia da casa de *candomblé*, sendo eles os responsáveis pela condução de toda organização e possuidores da maior autoridade numa casa de *candomblé*.

A estrutura organizacional de uma casa de *candomblé* é baseada na hierarquia religiosa, onde os mais velhos formam a hierarquia de um terreiro, pois são os os do conhecimento, apresentados como a estrutura organizacional de um Ilê, possuindo a posse da estrutura tradicional da família ioruba, evidenciando a importância da experiência e do conhecimento reunido estabelecendo o poder diante os grupos que gera a produção dos comportamentos, tendo como propósito da autoridade regular as condutas, não expulsar pessoas e sim discipliná-las (Loss, 2020).

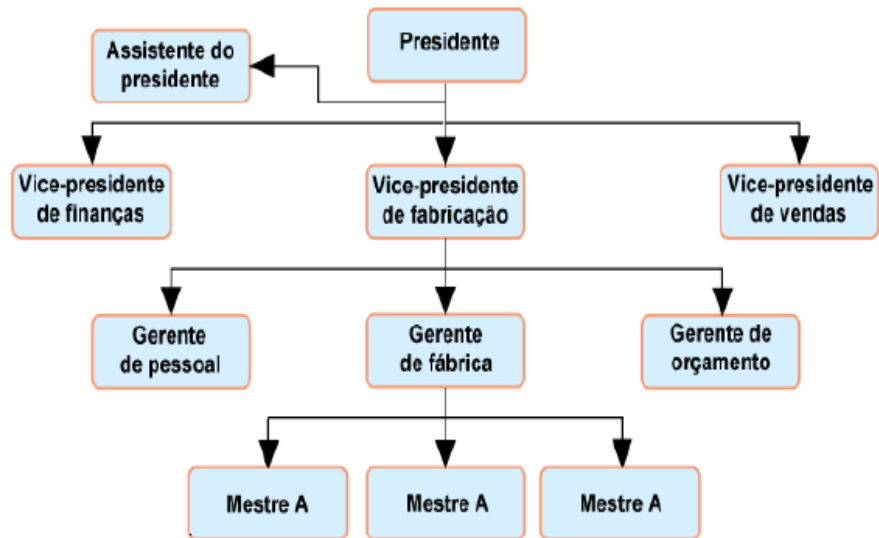
Segundo Andreoli (2016), a estrutura organizacional entendida como domínio de atividade na área profissional, de convivência e de desenvolvimento, ajudando tanto os requisitos internos da organização quanto às de seus colaboradores e do seu público alvo, sendo fundamental ser estruturada estrategicamente para assim garantir a sustentabilidade e competitividade. Para Andreoli (2016) a estrutura organizacional pode ser entendida como a construção organizada de uma organização, onde tem a função de orientar e sustentar o todo da instituição.

Conforme Nunes (2013) a estrutura organizacional tem que ser projetada em conformidade com os objetivos e estratégias estabelecidos pela instituição, sendo este um instrumento básico para alcançar os propósitos pretendidos pela instituição, ou seja, o dispositivo básico para concretizar o processo organizacional (Nunes, 2013).

Como uma estrutura formal, o *candomblé* é estruturado intencionalmente baseada em objetivos claros e estratégias antecipadamente definidas, e em algumas perspectivas representado por organograma (Nunes, 2013). Para Nunes (2013) um desenho gráfico, o organograma simples, resume o que cada integrante de uma instituição designado a sua área específica onde o organograma simples identifica cada uma dessas funções e suas posições.

A Figura 1 mostra um organograma tradicional, simples, onde está representação gráfica mostra em forma hierárquica os níveis de autoridade, responsabilidades e relações entre os setores e cargos de uma organização. Sendo um modelo que exhibe, de forma clara e hierárquica, pronto para exibir de cima para baixo, a relação de poder entre as funções da instituição que a direção se encontra no topo e os demais cargos subordinados abaixo.

Figura 1 – Organograma Tradicional



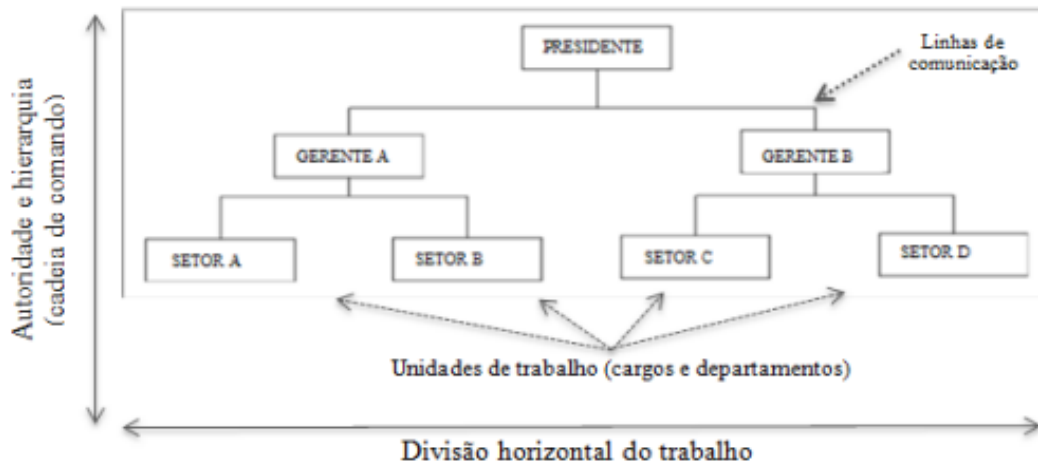
Fonte: Ávila (2016).

Para Ávila (2016), a figura exibir o organograma tradicional onde graficamente apresenta a estrutura hierárquica de uma organização bem definida, mostrando os níveis gerenciais verticalmente e organizando os setores por funções que mostram o poder centralizado em seus superiores, de modo a apresentar de forma clara quem comanda.

Segundo Gaia, Vitória e Roque (2020) o candomblé é sólido pela sua organização que se baseia na sua hierarquia etária no que se refere aos princípios e ordens, que independente de passar por modificações no decorrer do tempo, conseguiu manter a cultura religiosa diante a importância do espaço de resistência e da reconstrução de uma memória ancestral africana perante a dispersão de um povo do continente africano.

A Figura 2 representa um organograma linear, em que a uma estrutura organizacional onde o poder é executado de forma linear em ordens, de forma que cada colaborador tem um chefe direto e as definições finais são tomadas pelos presidentes.

Figura 2 – Modelo funcional de Organograma Estrutura Linear



Fonte: Ávila (2016).

Como pode-se observar na Figura 2, o organograma de estrutura linear organiza os cargos de forma hierárquica e direta, com cada nível subordinado recebendo ordens de apenas um superior. Nas casas de Candomblé, é pouco utilizador este molde, já que a instituição segue mais relações rituais e de saberes coletivos do que uma hierarquia formal rígida.

No contexto do presente estudo, a utilização de semelhanças com as organizações em geral pode servir para nortear os diretores e estudiosos na que tencionem averiguar organizacionalmente uma casa de candomblé.

2.1.1 Hierarquia

Para Prazeres (2018) a hierarquia tem uma ordem crescente progressiva onde o *Abiã* é o adepto que está começando, é aquela pessoa que entrar na casa de candomblé conhecendo a religião e ganha confiança na família de axé para então passar a ser *yao*; este passou pelo processo de iniciação, foi *abiã* e agora *yao*, sendo o irmão mais novo, e agora faz parte da família de axé, tendo que seguir regras da casa de candomblé a qual agora faz parte e passado os sete anos como *yao*, tendo cumprido com suas obrigações, incluído a de sete anos, *odu ejé* ou *adeká*, encontrando-se em dia com sua casa de axé e seu orixá, este filho se torna *egbomi*, o irmão mais velho, em condições de poder abrir seu sua própria casa.

Conforme Barbosa (2024) o Candomblé é uma religião de estrutura hierárquica que transmite seus saberes de forma oral e que tem como um de seus pilares estruturais e legitimadores para o acesso aos segredos e fundamentos religiosos o tempo de cada membro na religião. Inevitavelmente, qualquer pessoa que ao Candomblé se filiar deverá passar pelas

etapas iniciáticas, que são os graus na escala de hierarquia da religião: antes de possuir vínculo iniciático com o Candomblé se é *abiãñ*, após a iniciação, torna-se iaô, após os sete primeiros anos de iniciação tornar-se-á ebômi, irmão mais velho. Hofmann (2015) descreve o *Egbomi* como os irmãos ou irmãs mais velhas preparadas com axé de obé e ifá, sendo estes sacerdotes plenos.

Conforme Trotta (2023), o *Egbomi* têm a dever de passar os ensinamentos e educar os novos iaôs tornando-se os guardiões da tradição e assumindo o papel de mentores, sendo fundamentais nos papéis de transmitirem os ensinamentos e práticas da religião Trotta (2023). Deste modo, a senioridade no Candomblé segue levando em consideração o tempo de iniciação, e não os anos de vida ou simplesmente idade.

Para Damasceno (2019) o Candomblé tem uma hierarquia claramente estruturada e consolidada, em que organização contribui para uma distribuição mais clara dos cargos, favorecendo o funcionamento harmonioso do terreiro. A hierarquia possibilita que os zeladores foquem suas ações principalmente nas entidades e nas atividades dos dirigentes do axé do terreiro.

A interpretação como o adepto assimila a hierarquia é um ponto de suma importância, já que a hierarquia não dispensa ninguém de suas atividades mais concede a locação onde todos que tem sua posição devem atuar servindo como base organizacional havendo assim uma ordem. Assim a hierarquia organiza e permite direcionar as tarefas e obrigações dentro da casa, então assim pode-se afirmar que a hierarquia é essencial entre seus adeptos para manter a organização e também é um dos alicerces que direcionam todos para a sua evolução dentro da religião (Damasceno, 2019).

Segundo Damasceno (2019), a hierarquia no Candomblé é fundamentada nos ensinamentos aprendidos durante o período dentro da casa, sendo concebida aos adeptos que adquiriram experiência e bagagem ancestral com capacidade para orientar os mais novos.

Tendo como base a senioridade, a hierarquia, na organização da família de santo é um dos pilares seja no cotidiano quanto nas festividades públicas sendo observado visivelmente a distância que separa os novos dos mais velhos de idade de santo (Rabelo, 2020).

Conforme Rabelo (2020) fala que o adepto só se torna filho de santo após a iniciação ou feitura, onde seguirá um percurso de crescimento e amadurecimento lhe permitindo subir na hierarquia da casa. A obrigação é exatamente o meio a ser feito nesse percurso de crescimento dos filhos de santo no candomblé, sendo etapas desse caminho possibilitam mostrar como cada adepto tem a fazer essas fases. O filho de santo tem que cumprir com suas obrigações, sendo estas as de um, três, sete, quatorze e vinte e um anos após a sua feitura servindo para dar

manutenção à feitura. A obrigação consolida sua conexão com os orixás e lhe concede subir na hierarquia do terreiro. Mediante o cumprimento da obrigação esta não lhe dar apenas considerações referente a benefícios próprios, esta é meio de proteção e crescimento na hierarquia do terreiro, como também, mas também na utilização prática do um conhecimento prático, ou seja, do saber-fazer, solicitado para comandar ou orientar os muitos processos envolvidos e de acordo com a situação a de momento e da necessidade, fazer adaptações com base nesse conhecimento).

De acordo com Prazeres (2018) as ligações entre os membros dos terreiros se parecem com às de uma grande família, que via na religião um espaço de resistência e preservação da memória africana. Nessa circunstância, o candomblé assume também uma função social, criando sistemas complexos herdados das tribos africanas, hierarquia, como relações de poder, modos de vida e práticas de produção, destacando sua dedicação, seu caráter de comprometimento e sustentabilidade financeira. Diante observação, levando em conta, a complexidade do candomblé no que diz respeito, a dedicação, o comprometimento e a sustentabilidade financeira.

De acordo com Pereira, Santos e Oletto (2023), a convivência nos terreiros revela uma hierarquia bem definida, responsável por organizar as relações internas, delimitando funções, responsabilidades e condutas entre os mais velhos, os *ebomis*, *ialorixás* e *ogãs*, e os demais membros, o que assegura o respeito, a antiguidade e a ordem espiritual dentro da comunidade religiosa.

2.2 CANDOMBLÉ: HISTÓRIA E ORIGEM

Durante a metade do século XIX o comércio ilegal de escravos foi grande, planejado e cruel, tendo como motivação o lucro do tráfico como sua principal força, tráfico esse que durou mais de 300 anos e criou transformações nas religiões da África mediante a história da escravidão no Brasil (Luz, 2016).

Para Gomes (2017) o Candomblé, segundo os mais velhos, foi iniciado na Bahia fundado em um terreiro num engenho de canas por princesas trazidas de Oyó e Ketu como escravas. Logo depois, em um momento futuro, passaram a se aglomerarem em um local chamado Barroquinha, onde criaram uma comunidade de jeje-Nagô, argumentando a criação e conservação da primitiva capela de confrarias de Nossa Senhora da Barroquinha, sendo esta a atual Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha que, para historiadores, de fato, possui cerca de três séculos de existência. Sendo que o Candomblé foi uma espécie de organização ou estrutura

que se opuseram as imposições culturais, e que defendiam e preservaram a cultura, tradições, valores e identidades, primeiro dos afros, e logo após, dos afrodescendentes, como resistência à escravidão e as estruturas de poder da sociedade branca e cristã que discriminava os mestiços e negros, mesmo após o período da abolição da escravatura, então, mediante a designação de fé de preservação do patrimônio étnico dos descendentes dos antigos escravos.

Segundo Araújo (2021) as tradições orais transmitidas entre os yorubás determina que o terreiro da Barroquinha, como o primeiro da sua descendência, já que sua criadora, Iyá Adetá, originária de Iwoyê, chegando em 1789 com os muitos yorubás, entre os demais negros escravizados, desembarcando nas terras brasileiras. Recém-chegados da Costa dos Escravos, comunicavam-se a língua do império de Oyó, renomada como ioruba.

Para Silva (2017) a chegada ao Brasil da religião dos orixás, juntos com os escravos yorubás e sua cultura, ganhava diversos nomes nas regiões do Brasil onde cresceu como processo cultural, Xangô em Pernambuco, Batuque no Rio Grande do Sul, Candomblé na Bahia entre outros, tendo como pilar o culto aos orixás, onde o relacionamento entre culturas e os diversos povos que conviviam no Brasil possibilitou a elaboração das religiões afro-brasileiras.

De acordo com Souza (2025), o Candomblé faz parte de uma religião de matriz africana que toma para si ponto de vista variado de acordo com a nação a qual está vinculada. Amplamente, refere-se a uma tradição que venera as forças da natureza através de divindades como Orixás, Nkisis e Voduns, sendo estes os fundamentos da nação Ketu, que cultua os Orixás.

Sendo o Candomblé entendido como uma religião de matriz africana, já que une divindades de diversos povos afros em um mesmo conjunto dos deuses afros preservando estruturas míticas idênticas às dos cultos africanos, sendo nessa situação difundido, por grupos yorubás, jêjes e bantos ajudando para a criação, no Brasil, desse conjunto de crenças, do qual o conjunto de mitos e lendas se opõe a à lógica racionalista e discriminatório do Ocidente (Oliveira, 2021).

Ainda Oliveira (2021), diz que o Candomblé pode ser compreendido como uma religião de matriz africana, pois reúne divindades de diferentes etnias em um mesmo panteão, preservando estruturas míticas semelhantes às dos cultos africanos. No contexto da diáspora, grupos yorubás, jêjes e bantos contribuíram para a formação, no Brasil, dessa tradição religiosa, cujo sistema mítico se contrapõe à lógica racionalista e excludente do Ocidente.

De acordo com Oliveira (2022) deduz que cada casa de Candomblé tem suas próprias características mais não deixam de ter vínculo com as casas matrizes da Bahia. Além disso ressaltar, que a estrutura intrincada que o Candomblé motivou, embora venha a ser

fundamentada nos cultos tradicionais africanos de suas origens, não havendo uma África do mesmo jeito, nem mesmo designado igual.

Segundo Verger (2018) os povos negros e africanos eram desmembrados por comunidades pela própria Igreja, onde os povos conhecidos iorubas desagregados em duas irmandades: a de Nossa Senhora da Boa Morte e do Nosso Senhor dos Martírios. Onde povos angola na Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, exerciam suas atividades na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho e os daomeanos, estes denominados os jeje, agrupavam-se na irmandade do Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa.

Com o termo Calundu desaparecendo dos processos e notícias jornalísticas, o termo Candomblé surgiu, onde há um independente conhecido por Antônio, qual foi aprisionado no início do século XIX como “presidente dos terreiros de candomblés”. Verger (2018) presume que das práticas de reza/cura dos calundus, costumes dos povos bantu, foram executados em espaços pequenos, em que os cultos se modificaram e juntaram novas roupagens.

De acordo com Gomes (2017), o candomblé, assim como as religiões de matriz africana organizaram-se baseada na memória e na oralidade. Não existindo uma referência diante religiões da mesma raiz, como a bíblia, estima-se que o Candomblé é uma religião que preserva a oralidade como base até os dias atuais.

Conforme Barbosa (2024) para se compreender o Candomblé tem que se enxergar a sua história, sua fundação e seus caminhos. Enxergar está religião deve-se ter uma visão receptiva e sublime, objetivando e com um perspectiva anti-imperialista, para que então se ache um reconhecimento do sistema religioso e cultural afro-brasileiro mediante princípio primordial de nossa cultura e sociedade.

De acordo com Pereira, Santos e Oletto (2023), os terreiros de Candomblé funcionam como uma família estendida, acolhendo, em grande parte, pessoas marginalizadas ou socialmente rebaixadas. Essa configuração evidencia a função social dos terreiros como espaços de resistência anticolonial e de fortalecimento de vínculos comunitários.

Para Pinto Filho (2023), os terreiros de Candomblé funcionam como centros organizacionais e sociais que articulam amplas redes de relações para além do espaço religioso. Nessas comunidades, a lógica do parentesco espiritual e da autoridade divina predomina, conectando a comunidade a diferentes esferas culturais e sociais, como escolas de samba, afoxés, maracatus, grupos de capoeira e mercados de artigos religiosos, e contribuindo para o entendimento do ethos nacional.

Conforme Pereira, Santos e Oletto (2023), o terreiro funciona como um espaço dinâmico em que se articulam práticas de resistência, evidenciando a capacidade da comunidade de enfrentar pressões sociais, discriminações e desafios externos, ao mesmo tempo em que preserva sua organização interna e tradições religiosas.

Segundo Ferretti e Assunção (2014) destacam que, embora as práticas religiosas estejam enraizadas em tradições ancestrais, há uma adaptação contínua às mudanças sociais e culturais, onde essa negociação permite que as religiões afro-brasileiras permaneçam relevantes e resilientes no contexto contemporâneo.

Campos (2013) destaca a modernização como um dos métodos, já que aumento do uso de recursos gráficos e audiovisuais para repassar os conhecimentos, como cartilhas e sites na internet, que se somam à tradicional transmissão oral, refletindo a dinâmica entre tradição e modernidade que permeia o Candomblé contemporâneo.

2.3 RITUAIS E CERIMÔNIAS NO CANDOMBLÉ

De acordo com Barbosa (2024) de maneira geral o Candomblé é caracterizado como uma religião iniciática, em que há um processo entrante tal qual inclui diversos segredos, tabus e fundamentos próprios sendo que na grande parte dos terreiros, a iniciação acontece naturalmente, de acordo com a participação dentro do terreiro do candomblé e em respostas as necessidades espirituais específicas.

Conforme a tradição do Candomblé, a entrada do noviço no processo iniciático é de acordo com tempo e a frequência com que ele participa das atividades do terreiro. Durante essa etapa, que varia de indivíduo para indivíduo, o não-iniciado tem que ajudar com as tarefas diárias do terreiro e participar diretamente nas práticas e celebrações religiosas (Barbosa, 2024).

O começo do procedimento para iniciação se dar com o recolhimento do abian no ronkó, este equivale a etapa de reclusão do abian que irá ser iaô. Dessa maneira, do mesmo modo que o recém-nascido necessita de precauções referente ao mundo a sua volta, não sendo permitido o contato com o ambiente externo. São proibidos os contatos com familiares, acesso a qualquer interação externa (acesso a leitura de livros, interação em redes sociais) no decorrer do tempo de recolhimento no ronkó. São essas as proibições a serem respeitadas durante o período de recolhimento. Cada terreiro possui suas diretrizes de iniciação para dessa forma se inicia o adepto que acabou de fazer os procedimentos iniciáticos que estão a maior parte dos segredos de axé. De acordo com a tradição iniciado agora permanecerá iaô por um período de sete anos

e, após cumprir todas as obrigações religiosas feitas, será elevada à posição ao posto de ebômi (Barbosa, 2024).

Para Rabelo (2014) as obrigações dos iniciados são: a de 1 ano sendo, esta obrigação feita após os 12 meses de feito, em que varia muito de casa para casa, podendo sacrificar um animal de penas ou podendo ser até um simples bori; a obrigação de 3 anos, ao ser efetuada o iyawô recebe um grau a mais, aumenta suas responsabilidades e em algumas casas a obrigação pressupõe o sacrifício de animais de quatro pés, para o orixá “de cabeça” e para seu junto; Já a obrigação de 7 anos, onde está o iyawô, chega a maioridade e passa a se tornar e ebômi, se tornando assim o irmão mais velho e aquele que só entra em transe quando o patrono da casa entra. Há mais duas obrigações, de quatorze e de vinte anos, que são mais como agrados diante visão do autor.

Conforme Alvarenga (2017) da feitura sucedem três fases que constitui o ciclo ritual. Fases essas denominadas pelos africanos, ocaran, que equivale a obrigação ritual de um ano, odu etá, equivale a obrigação de três anos e odu ijê, se refere a obrigação de sete anos. Estas obrigações são notadas pela participação de oferendas alimentares e sacrifícios. Sendo observado como a comida e a alimentação evidencia a conexão das pessoas do terreiro com suas divindades. Observando também que as obrigações dentro do Candomblé não podem ser adiantadas, sendo à passagem do tempo para que a iaô cumpra seu ciclo.

Santos (2021) reconhece cinco obrigações para se fechar o ciclo de iyawô: Odun Kíní, a obrigação feita após um ano de feitura; Odun Ketá, a obrigação feita após três anos de feitura; O Odun Márùn obrigação feita após cinco anos e Odun Ejé, obrigação feita após sete anos de feitura e chegada da maior idade para então se tornar ebômi, irmão mais velho. Completando quatorze anos realiza o Odun Ika, onde o egbomi ratificando o compromisso com seu orixá; e ao alcançar os vinte e um anos realiza o Odun Okanlelogun, o adepto concluirá sua derradeira obrigação.

3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Este capítulo apresenta os procedimentos metodológicos adotados para alcançar o objetivo geral deste estudo, que consiste em compreender como se estruturam e se manifestam os princípios de hierarquia organizacional em uma casa de Candomblé. Serão detalhados o tipo de pesquisa, a abordagem metodológica, os instrumentos de coleta de dados, bem como as estratégias de análise utilizadas.

3.1 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA

Esta pesquisa tem caráter exploratório, pois busca aprofundar o conhecimento em uma área ainda pouco estudada e com informações organizadas de forma limitada. Gil (2017) ressalta a flexibilidade das pesquisas exploratórias, permitindo ao pesquisador uma maior interação com o fenômeno em estudo. Conforme Diana (2017) a pesquisa exploratória busca investigar um problema com a finalidade de dar informações para se ter uma investigação mais exata. Essa pesquisa visa uma maior aproximação com o conteúdo, sendo este criado a partir de intuições ou baseado em hipóteses.

De acordo com Losch; Rambo e Ferreira (2023) pesquisa exploratória consente, neste procedimento, que o pesquisador analise os dados qualitativos de forma integrativa tendo um entendimento e interpretar detalhadamente o fenômeno averiguado.

Foi adotada uma abordagem qualitativa, pois o estudo visa compreender um grupo social específico a partir de dados verbais e da observação do cotidiano. No contexto afro-religioso, o conhecimento é construído principalmente pela vivência, pelo respeito à hierarquia e pela assimilação gradual dos costumes. Para Silva (2014), a pesquisa qualitativa não se foca em mensurações ou métodos estatísticos, mas procura entender os significados dos fenômenos, motivando os atores sociais a refletirem mediante suas ações e aos resultados dessas ações de acordo com o fato.

Para Guerra et al. (2024) esclarecem que o método qualitativo é apropriado para as manifestações dos fenômenos, sem a necessidade de mensuração numérica, busca investigar com complexidade a riqueza dos ambientes sociais, individuais e culturais, sendo assim, a pesquisa qualitativa, considerada uma estratégia essencial na investigação científica, pois procura compreender detalhadamente e fornecer significado aos fenômenos analisados.

De acordo com Guerra et al. (2024) os elementos essenciais dessa abordagem sempre procuram a compreensão contextualizada dos fenômenos, a valorização da subjetividade e da

diversidade de perspectivas, e a ênfase na flexibilidade e na adaptabilidade do processo de pesquisa.

Tendo a utilização de métodos e técnicas específicas para a coleta e a análise dos dados como um dos aspectos mais importantes na pesquisa qualitativa, usa as entrevistas em profundidade, a análise de documentos, a observação participante e a análise de conteúdo como os procedimentos mais usados. Essas técnicas possibilitam aos pesquisadores investigar as experiências, as significações dos participantes e as percepções, com o objetivo de criar um conhecimento mais profundo e contextualizado mediante os fenômenos estudados (Guerra et al., 2024).

Por ter uma aproximação subjetiva, a pesquisa qualitativa exige do trabalho de campo em que o pesquisador se envolva incisivamente no lugar em que fenômeno social está acontecendo (Matos; Guerra; Araújo, 2023).

3.2 MÉTODO DA PESQUISA

O método de estudo de caso foi adotado nesta pesquisa para possibilitar uma análise aprofundada dos acontecimentos dentro da organização, permitindo a identificação detalhada dos cargos e suas funções, em consonância com os objetivos do estudo. Essa estratégia é amplamente utilizada em pesquisas de campo, especialmente em situações em que o fenômeno estudado não pode ser manipulado, favorecendo a observação direta do contexto real.

No caso da casa de Candomblé, o estudo de caso permitiu observar a aplicação de regras e normas, identificar os cargos e suas responsabilidades, além de acompanhar o desenvolvimento e as transformações da religião.

De acordo com Severino, (2017, p. 88), “ o estudo de caso é uma pesquisa que se concentra no estudo de um caso particular, considerado representativo de um conjunto de casos análogos, por ele significativamente representativo “, ou seja, investiga um fenômeno atual dentro do seu contexto da vida real (YIN, 2015).

Conforme Yin (2015), essa abordagem metodológica possibilita ao pesquisador compreender como decisões são tomadas e como práticas e costumes se consolidam ao longo do tempo, permitindo analisar processos, hábitos e condutas em uma realidade específica. O estudo de caso ainda se destaca por oferecer uma perspectiva abrangente sobre os acontecimentos, permitindo a investigação empírica de fenômenos contemporâneos e a análise de particularidades que seriam difíceis de captar por outros métodos.

Yin (2015) recomenda o uso do estudo de caso para abordar questões relacionadas a diferentes temas organizacionais, pois essa estratégia permite examinar em profundidade o objeto de estudo, preservando sua singularidade.

Para Guerra et al. (2024) o estudo de caso é um método da pesquisa qualitativa extensamente usada em várias áreas do conhecimento, como educação, saúde, ciências sociais entre outras. Este método possibilita análise minuciosa da ocorrência específica, objetivando entender as nuances e complexidades do mesmo.

O estudo de caso é formado pelo estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos, de tal modo que conceda seu imenso e aprofundado conhecimento, se tornando uma tarefa difícil diante outros planos de pesquisas já demarcados (Miranda; Ribeiro, 2024).

Para Yin (2015), o estudo de caso é formado por uma estratégia de pesquisa que procura entender, de uma forma detalhada, um fenômeno atual integrado em seu cenário atual, sobretudo quando não há um desmembramento claro entre o elemento analisado e o ambiente onde acontece.

3.3 COLETA DE DADOS

A coleta de dados basear-se no processamento de dados de forma estruturada transformando-os em informações importantes para se obter os objetivos da pesquisa e poder embasar a análise dos resultados. Segundo Gil (2017), essa etapa, abrange a seleção de técnicas e instrumentos adequados com o propósito de que os dados obtidos sejam confiáveis, úteis à investigação e válidos. Diz respeito a um instante central no desenvolvimento metodológico, onde por meio da coleta o pesquisador possa juntar os fatos comprovados por meio da observação e da experiência direta e prática comprovando seu ponto de vista com argumentos claros.

Por fim A coleta de dados tem como finalidade conseguir informações que possibilite entender significados, sustentar análises interpretativas, testar hipóteses e descrever fenômenos. Sendo que também exerce um papel importante para garantir a validade científica e a capacidade de obter resultados consistentes dos estudos. Conforme Nice (2024) ressalta que a utilização dos protocolos bem definidos e práticas éticas adequadas auxiliam para a confiabilidade e a transparência da pesquisa, acima de tudo em estudos qualitativos e com dados sensíveis.

Para Oliveira (2023) e Brito (2025) nos últimos anos, se observa os avanços metodológicos ligado à coleta de dados, como o uso dos formulários, de sistemas

automatizados, tecnologias digitais e eletrônicos para organização e tratamento das informações. Tais inovações tornam os processos mais ágeis, reduzem custos e crescem as possibilidades de acesso, ainda que, exijam atenção a aspectos éticos, como consentimento informado e privacidade.

De acordo com Minayo (2014), a coleta de dados é uma etapa estratégica da pesquisa, em que define os meios de reciprocidade dos sujeitos ou fenômenos pesquisados, qualitativa, quantitativa ou mista, os instrumentos escolhidos variam incisivamente da natureza da pesquisa, sendo ela qualitativa, quantitativa ou mista, e dos objetivos propostos. Entre os procedimentos mais habituais destacam-se entrevistas, questionários, observação direta, análise documental e, o atual, instrumentos digitais, como formulários online e aplicativos móveis que tem tido uma frequência em estudos contemporâneos (Ferreira et al., 2018; Silva; Santos, 2020).

A entrevista é um instrumento fundamental para a coleta de dados, especialmente quando realizada presencialmente com os entrevistados na casa de Candomblé, permitindo a obtenção de informações diretas e relevantes sobre o tema investigado. Segundo Gil (2017), possibilita examinar opiniões, comportamentos, experiências, atitudes e crenças onde raramente seriam compreendidas por questionários padronizados. Gil (2017), diz respeito a um instrumento que proporciona explorar atitudes, crenças e percepções que improvavelmente seriam entendidas por questionários padronizados.

Minayo (2014) evidencia que a entrevista faz parte de um momento privilegiado de interação entre pesquisador e participante, tornar possível o acesso a perspectivas subjetivas e representativas da realidade. Aliás a utilização das entrevistas semiestruturadas ou abertas torna possível a maior flexibilidade, consentindo que novos pontos apareçam durante o diálogo (Oliveira, 2023; Brito, 2025).

Segundo Severino (2016) diz que é um método de procedimento ou pesquisa operacional pelo qual media a prática para análises da investigação explicativa. De acordo com Severino (2016) a entrevista é uma técnica de coleta de dados que envolve o diálogo direto entre pesquisador e participantes, consentindo entender suas ações e argumentos, conhecimentos, representações e pensamentos, onde nas Ciências Humanas são usadas extensamente de forma ampla.

Conforme explica Severino (2016), que a entrevista é provável ser qualificada em não diretiva, quando o entrevistador adere um posicionamento mais receptivo e faz poucas interferências, já em estruturada, se usa perguntas antecipadamente objetivas e definidas para colher dados organizados de forma clara e decisiva.

A entrevista pode ser classificada em três modalidades: estruturada, que usa perguntas impessoais e previamente definidas para conseguir os dados organizados; não diretiva, tal qual o entrevistador ouve atentamente e intervém pouco e semiestruturada, esta que combina as informações das duas anteriores, guiando-se por um percurso de perguntas, mas não depende severamente de um questionário (Castro; Oliveira, 2022).

Severino (2016) evidencia que, além dos modelos de entrevista, o questionário também é um método de coleta de dados usada na pesquisa acadêmica. Ele possibilita a coleta de dados e manifestações de pensamento sobre um determinado tema pelos próprios participantes, impondo compreensibilidade e objetividade nas perguntas, diminuindo o diálogo direto pesquisador e a pessoa que responde aos tópicos de forma escrita. Neste estudo exploratório, a entrevista foi aplicada a praticantes da religião afro-brasileira em uma casa de Candomblé, que possuem experiência e convivência com o tema.

Dessa forma, a coleta de dados foi realizada com quatro praticantes da religião. A seleção dos participantes buscou contemplar diferentes níveis de experiência dentro da hierarquia, incluindo membros com tempo de iniciação (“feitura”) que variava de dois a vinte e oito anos. As entrevistas ocorreram durante o período de julho a agosto de 2025 e foram direcionadas a explorar as percepções e vivências dos membros sobre a estrutura organizacional, as funções dos cargos e a dinâmica de poder no cotidiano do terreiro, permitindo que eles narrassem livremente suas experiências, conforme roteiro de entrevistas constante do Apêndice A.

3.4 ANÁLISE DOS DADOS

Para atingir os objetivos propostos, os dados coletados por meio das entrevistas semiestruturadas foram submetidos a uma análise de conteúdo de abordagem qualitativa e interpretativa. Este método foi escolhido por sua adequação para compreender os significados, as percepções e as dinâmicas sociais a partir das narrativas dos próprios sujeitos da pesquisa.

O processo de análise foi conduzido em três etapas principais. Primeiramente, todas as entrevistas foram transcritas na íntegra, a fim de preservar a fidelidade das falas dos participantes. Em um segundo momento, foi realizada uma leitura aprofundada das transcrições, buscando identificar temas, padrões e conceitos recorrentes que emergiam das experiências relatadas pelos entrevistados. Este procedimento permitiu a codificação do material e o agrupamento das informações em categorias analíticas.

Na terceira e última etapa, as informações foram organizadas em três categorias centrais: 1) Estrutura Organizacional Formal, que abrange a hierarquia, os cargos e suas funções; 2) Dinâmicas da Gestão e Estrutura Informal, que explora a flexibilidade e as práticas cotidianas da casa; e 3) Processos de Socialização e Gestão do Conhecimento, que foca no modo como os membros são formados e como o conhecimento é transmitido. O Quadro 1, a seguir, apresenta as categorias e elementos de análises definidos.

Quadro 1 – Categorias e Elementos de Análise

Objetivos Específicos	Categorias de Análise	Elementos de Análise
1. Mapear a estrutura hierárquica e as funções dos cargos no terreiro pesquisado	<ul style="list-style-type: none"> • Estrutura Organizacional Formal 	<ul style="list-style-type: none"> • Princípio da Senioridade • Divisão do Trabalho • Níveis Hierárquicos
2. Analisar a relação entre a hierarquia formal e a flexibilidade das práticas de gestão no cotidiano da casa	<ul style="list-style-type: none"> • Dinâmicas da Gestão • Estrutura Informal 	<ul style="list-style-type: none"> • Flexibilidade de Funções • Critério do “Saber Fazer” • Tensão Tradição vs. Modernização
3. Compreender como o processo de iniciação funciona para a socialização e transmissão de conhecimento na comunidade	<ul style="list-style-type: none"> • Processos de Socialização • Gestão do Conhecimento 	<ul style="list-style-type: none"> • Transmissão de Conhecimento • Criação da “Família de Santo” • Função de Resistência

Fonte: Elaboração Própria.

O capítulo seguinte apresenta as análises dos resultados da presente pesquisa e a discussão dos achados de acordo com a literatura.

4 ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Este capítulo apresenta os dados coletados por meio de entrevistas semiestruturadas com quatro praticantes de Candomblé, os quais possuem entre 2 e 28 anos de iniciação religiosa. Além disso, os dados foram analisados à luz da literatura acadêmica sobre os princípios da Administração, a fim de comparar a estrutura hierárquica de uma casa de Candomblé com princípios da hierarquia organizacional.

O capítulo está dividido da seguinte forma: primeiro apresenta de forma breve os achados relacionados ao processo de iniciação; em seguida, são apresentados relatos das trajetórias dos participantes no Candomblé; a terceira parte apresenta as análises realizadas sobre o ilê axé a luz dos princípios organizacionais; e, por fim, apresenta-se a discussão geral dos achados desta pesquisa.

4.1 O PROCESSO DE INICIAÇÃO: FORMAÇÃO E PROGRESSÃO

Conforme Barbosa (2024) o Candomblé é uma religião de estrutura hierárquica que transmite seus saberes de forma oral e que tem como um de seus pilares estruturais e legitimadores para o acesso aos segredos e fundamentos religiosos o tempo de cada membro na religião. Inevitavelmente, qualquer pessoa que ao Candomblé se filiar deverá passar pelas etapas iniciáticas, que são os graus na escala de hierarquia da religião: antes de possuir vínculo iniciático com o Candomblé se é *abiãn*, após a iniciação, torna-se *iaô*, após os sete primeiros anos de iniciação tornar-se-á *ebômi*, irmão mais velho. Deste modo, a senioridade no Candomblé segue levando em consideração o tempo de iniciação, e não os anos de vida ou simplesmente idade.

Houve consenso entre os entrevistados sobre a importância de passar pela fase de *abiãn* (noviço ou aspirante) antes da iniciação completa para se tornar *Iyawô* (iniciado). Autores literários descreve a fase de *abiãn* como um período de preparação figurativa e introdução gradual da pessoa na organização religiosa. Camargo (2018) afirma que o *abiãn* é a pessoa que começa a frequentar o terreiro e a participar das atividades diárias deste, observando práticas e regras, mas não participando diretamente dos ritos internos.

[...] passar o processo de *abiãn* para você ter o conhecimento, se é isso mesmo que você quer [...] porque é uma coisa séria (Entrevistada 1).

A literatura corrobora, diante a visão de Prazeres (2018) os *abiãn* são aquelas pessoas que ainda não foram iniciadas, que estão uma fase anterior à iniciação formal, a de se tornar

Iyawô, tal qual é a base da hierarquia social e religiosa do terreiro, fase esta que faz as tarefas de apoio na casa de candomblé, especialmente na limpeza e organização da cozinha, sem participar diretamente na preparação da comida de santo e usar de trajés brancos simples e contas discretas. O papel do *abiã* é, portanto, de integração e aprendizado gradual dentro da comunidade. A não observância dessa etapa foi associada por alguns participantes a um maior risco de desistência, pois o iniciado pode não compreender a profundidade e as exigências da vivência religiosa.

[...] Está aí, onde está o erro, porque acha que ser mais do que um *abiã* é tudo na vida, tudo começa pelo *abiã* [...] e hoje em dia ninguém quer mais ter o seu tempo, quer passar por cima do tempo que tem que ser (Entrevistada 1).

A etapa seguinte é a de *Iyawô*, o iniciado. Nesta passagem, onde o adepto deixa de ser *abiã* torna-se *Iyawô*, é feito por um ritual de iniciação conhecido como “Feitura do santo”, onde é realizado o recolhimento no quarto-de-santo, rituais de consagração, raspagem da cabeça, oferendas e aprendizagem intensiva. Camargo (2018) diz que o momento é como uma transição inicial, ou seja, fase onde iniciado deixa uma condição e adquire outra que personifica sua nova identidade religiosa.

Uma entrevistada, contudo, ponderou que a iniciação direta como *Iyawô* pode ocorrer por uma “cobrança de santo”, uma manifestação do orixá que solicita a feitura imediata. Outra participante mencionou que “tem casos e casos”, sugerindo que, embora o período como *abiã* seja a norma, existem exceções.

[...] eu acredito que, tipo assim, às vezes é chamado do orixá e às vezes as pessoas entram sem conhecer um pouco de candomblé. E quando entram, muitas vezes desiste, porque não passou pelo *abianato* (etapa que se é *abiã*) de fato, não passou, não sabe a experiência de viver, ou sabe [...] mas muita gente entra mais por tipo, ah, vou entrar para raspar santo, as quando vê que o candomblé é aquela vivência, que tem que ter a vivência, desiste. Então, eu acredito que tem que sim passar pela fase do *abianato*, mas tem casos e casos (Entrevistada 3).

Para atingir a maioria religiosa, os iniciados devem passar por um ciclo de obrigações. Os entrevistados mencionaram as obrigações de um, três, cinco e sete anos. A inclusão da obrigação de cinco anos foi notada como uma particularidade, pois a literatura, como os estudos de Alvarenga (2017), frequentemente aponta um ciclo de três obrigações principais (um, três e sete anos) para se tornar *ebômi*, mais Santos (2021) diz que há as obrigações de um (*Odun Kíni*), de três (*Odun Ketá*), de cinco (*Odun Mârún*) e sete anos (*Odun Ejé*). Santos ainda afirma que para completa o ciclo tem a obrigação de quatorze anos, o *Odun Ika*, onde o *egbomi* valida o compromisso com seu orixá e ao fazer os vinte e um anos realiza, o *Odun Okanlelogun*, o adepto dará sua última obrigação.

. Segundo os participantes, a obrigação de cinco anos (chamada por uma entrevistada de *Odun Mârún*) funciona como um presente ou agrado ao orixá, na casa que frequentam, para manter a conexão entre os ritos mais espaçados. Uma entrevistada afirmou que essa prática foi herdada de sua linhagem religiosa e de acordo com literatura não há corroboram os autores literários com algumas casas de axé, pois cada casa tem sua forma de executar suas obrigações.

Contudo, nem todos os iniciados que atingem a maioridade religiosa se tornam líderes; muitos permanecem como irmãos mais velhos, uma posição de respeito que lhes permite participar de fundamentos importantes, mas sem o encargo da liderança. Os *ebomis*, por terem cumprido todas as etapas, detêm maior sabedoria e atuam como orientadores dos mais jovens, sendo fundamentais na transmissão dos conhecimentos (Alvarenga, 2017). Esse processo progressivo reflete a ideia de que o conhecimento no Candomblé é adquirido em estágios:

Há três fases que constitui o ciclo ritual. Fases essas, que equivalem a obrigação ritual de um ano, a obrigação de três anos e a obrigação de sete anos. Onde estas obrigações dentro do Candomblé não podem ser adiantadas, pois fazem parte da passagem do tempo para que a *iaô* cumpra seu ciclo Alvarenga (2017). É uma jornada evolutiva que exige vivência e participação para ser compreendida.

4.2 TRAJETÓRIA DOS ENTREVISTADOS NO CANDOMBLÉ

A seguir, são apresentados em breves relatos a trajetória dos participantes da pesquisa no Candomblé.

Com raízes profundas na religião, a primeira entrevistada relatou que sua mãe biológica já era uma zeladora, o que lhe conferiu uma afinidade prévia com o Candomblé. Apesar disso, ela não foi praticante durante a juventude, tendo ingressado na religião por intermédio de seu esposo, que era primo de sua futura mãe de santo. Sua jornada foi marcada pela paciência e pelo respeito às etapas tradicionais: começou como *abiãn* e, no tempo certo, tornou-se *Iyawô*. Com uma trajetória de mais de 30 anos na mesma casa religiosa e 28 anos de iniciação, hoje ela é uma *Ialorixá* com seu próprio terreiro. Sua perspectiva é a de quem vivenciou as práticas mais antigas, e ela se mostra crítica às mudanças atuais na hierarquia da religião, especialmente em relação a praticantes que pulam etapas. Em sua casa, ela pretende seguir os ensinamentos que recebeu de sua mãe de santo, reforçando que o tempo de cada um deve ser respeitado até que o orixá ou o jogo de búzios indique o caminho, seja para um cargo específico ou para a liderança do axé.

[...] tive meu processo de *abiãn*, de *abiãn* eu fui ser *Iyawô*, no tempo certo eu recebi minha bata, hoje eu sou *Ialorixá*, fui de uma casa só há mais de 30 anos e hoje tenho minha casa, então hoje eu não vejo como o passado, o passado era muito importante, hoje a hierarquia da religião está muito mudada (Entrevistada 1).

A história da segunda entrevistada é marcada por uma reviravolta. Inicialmente católica, ela não aceitava a religião e sua primeira interação com o Candomblé foi com o objetivo de retirar seu filho mais velho de um terreiro que ele havia passado a frequentar. No entanto, ao chegar ao local, ela se deparou com uma entidade que a convenceu a assistir à cerimônia que estava acontecendo. A partir daquela experiência, ela tomou gosto pela religião e passou a frequentar o espaço como visitante, participando de festas e cerimônias. Com o tempo, seu caminho se consolidou: foi iniciada e, posteriormente, suspensa ao cargo de *Equede*, uma posição de grande importância na casa. Hoje, com 10 anos de iniciação, ela é uma defensora do processo de *abiãn*, que considera uma etapa séria e necessária para que o aspirante tenha certeza de sua escolha e não venha a se afastar da religião mais tarde.

[...] Meu filho foi o primeiro, meu mais velho, com 20 anos, foi para uma casa e eu não aceitava, numa casa, porque eu era católica, não aceitava a religião. Então, eu fui lá buscá-lo, tirar ele da casa que ele estava frequentando. [...] quando cheguei lá, eu me deparei com uma entidade e a entidade me convenceu a ver a palestra. Da palestra, eu gostei e continuei a frequentar como visitante. Com o passar do tempo, eu comecei a frequentar a festa de *Erê*, saída de *Iyawô* (Entrevistada 2).

A terceira entrevistada descreve uma jornada que começou com relutância. Ela visitava casas de Candomblé por influência da mãe e da irmã, mas sem o desejo de se aprofundar. Seu caminho mudou em um dia específico, quando teve sua primeira manifestação de *Iansã*. A partir desse momento, a *orixá* começou a “cobrar o feitio” (procedimento para se tornar *Iyawô*), fazendo com que ela se sentisse desorientada e cada vez mais impelida a se envolver com a religião. Apesar de tentar resistir, a intensidade das manifestações de *Iansã* a conduziu a um comprometimento progressivo, até que se viu completamente envolvida e decidida a “raspar o santo” (procedimento feito quando está recolhido vinte e dias, ou seja, fazer a feitura e se tornar *Iyawô*). Com dois anos de iniciação, ela acredita que existem diferentes formas de entrada no Candomblé: alguns são chamados pelo *orixá*, como foi o seu caso, enquanto outros ingressam sem muito conhecimento e acabam por desistir por não vivenciarem o período do *abianato* de fato.

[...] o meu início na religião foi o seguinte, eu não queria fazer parte do candomblé, mas eu visitava por conta da minha mãe e da minha irmã. Até aí que foi que quando eu comecei a visitar, que eu tive a minha primeira incorporação de *Iansã*, foi que quando começou a cobrar o feitorio, que eu estava ficando um pouco a zoada [...] mas aos poucos eu fui comprando as coisas, mesmo não querendo, sempre tinha aquela vontade de querer entrar. Foi daí que *Iansã* me mostrou o caminho certo e quando eu vi, eu já estava dentro para raspar o santo (Entrevistada 3).

Vinda de uma família com raízes evangélicas e católicas, a quarta entrevistada conheceu o Candomblé por meio de sua irmã. O primeiro contato se deu em uma cerimônia de *saída de Iyawô* (cerimônia em que o iniciado se apresenta como *Iyawô*), um momento de celebração para um novo iniciado. A experiência foi tão positiva que, desde a primeira vez que entrou na casa de axé, ela aprendeu a gostar da religião e nunca mais deixou de frequentá-la. Sua perspectiva valoriza a importância da estrutura e da tradição. Ela considera fundamental que o iniciante passe pelo processo de *abiãn* para adquirir conhecimento antes de se tornar *Iyawô*. Para ela, é precoce que uma pessoa mal chegue e já passe pela iniciação completa. Em sua visão, o respeito à hierarquia (começando como *abiãn*, evoluindo para *Iyawô* e, depois, para o que o orixá determinar) é o que prepara o adepto adequadamente para sua jornada na religião.

[...] Minha raiz nunca foi de candomblé. Eu vim do catolicismo e do evangelho. Minha família, minha raiz é berço, evangelho e católicos [...], eu vim através de uma irmã minha, que na saída dela, eu aprendi a gostar do candomblé da primeira vez que eu entrei para conhecer. A verdade é que eu vim para uma saída de Iyawô e daí não saí mais (Entrevistada 4).

No tópico seguinte são apresentados os principais achados da pesquisa, dividido de acordo com as categorias de análise apresentadas anteriormente.

4.3 O *ILÈ AXÉ* COMO ORGANIZAÇÃO

A análise dos resultados, à luz dos conceitos da Administração, permitiu interpretar a casa de Candomblé como uma organização complexa, que articula uma estrutura hierárquica formal com práticas de gestão e liderança específicas. Nos tópicos seguintes são apresentados os principais achados de acordo com as categorias analíticas: o primeiro tópico aborda a liderança e modelos de autoridade no *Ilè Axé*; o segundo, a hierarquia formal e a flexibilidade prática; e, por fim, o terceiro tópico trata da iniciação como socialização organizacional e gestão do conhecimento.

4.3.1 Liderança e Modelos de Autoridade no *Ilè Axé*

A figura do *Babalorixá* ou da *Ialorixá* representa o epicentro da gestão e da autoridade no *ilè axé*. A literatura especializada e os dados de campo são unânimes em posicioná-los como a autoridade máxima dentro do Candomblé *Ketú* (Hoffmann, 2015), de quem os demais membros recebem obediência e respeito absolutos. Essa centralidade, no entanto, não deriva

apenas de uma posição formal, mas de uma complexa articulação de diferentes fontes de poder, que podem ser analisadas à luz das teorias clássicas da sociologia, como os tipos de dominação propostos por Max Weber.

Kalberg (2014), que referencia e trabalha com as ideias de Weber incluindo sua tipologia de autoridade, distingue três tipos puros de autoridade: a racional-legal, a tradicional e a carismática. Enquanto as organizações empresariais modernas se baseiam predominantemente na autoridade racional-legal, onde o poder emana do cargo e de regras impessoais, a liderança no Candomblé opera a partir da fusão das outras duas. Primeiramente, ela é uma autoridade tradicional, pois sua legitimidade repousa na santidade das ordenações e poderes de mando herdados do passado. O líder é respeitado porque dá continuidade a uma linhagem e preserva rituais ancestrais. A aceitação de sua liderança é essencial por parte de todos que queiram ser acolhidos na casa de candomblé, indicando uma submissão a uma ordem estabelecida e consagrada pelo tempo.

Contudo, a dimensão mais evidente é a da autoridade carismática. O poder do *Babalorixá/Ialorixá* não é apenas herdado, mas continuamente validado por suas qualidades pessoais e espirituais. Conferida pelos próprios orixás, no Candomblé, a liderança religiosa não é uma escolha pessoal, mas uma vocação espiritual, sendo os indivíduos escolhidos pelos orixás para cultuá-los na Terra (Uniceub, 2018). O babalorixá, ao qual foi escolhido pelo orixá para se tornar, possui várias outras funções além da função sacerdotal sendo o conhecedor de folhas sagradas, das suas aplicações e segredos ritualísticos; quando não se há *ogã* confirmado faz os sacrifícios; não tendo na casa *iabassê* ou *equede*, ele faz as comidas dos orixás, costura as roupas das *iaô*, orienta faz outras tarefas cotidianas.

O *Babalorixá/Ialorixá* desempenha as funções clássicas do administrador sendo o líder máximo e incumbido por todos acontecimentos na casa: quantitativos de filhos de santo, e dos clientes a serem atendidos etc. Na casa de Candomblé não se faz nada sem a seu consentimento prévio. Tem o auxílio dos cargos na administração em que cada tem sua função específica na hierarquia, sendo que todos estão sempre preparados e tenham o conhecimento para para atender a qualquer eventualidade.

Essa fusão de autoridade tradicional e sabedoria permite que o líder do terreiro exerça com eficácia as funções administrativas clássicas. O planejamento dos rituais, a organização da estrutura de cargos e a direção da comunidade religiosa são aceitos não apenas porque sempre foi assim (tradição), mas porque há uma confiança profunda na capacidade e na conexão espiritual do líder (carisma). Assim, o *ilê axé* se revela uma organização onde a gestão

transcende o puramente técnico e se ancora em fundamentos simbólicos e afetivos, um modelo que desafia a lógica puramente racionalista da administração corporativa.

4.3.2 Entre a Hierarquia Formal e a Flexibilidade Prática

A análise do *ilè axé* como uma organização revela uma estrutura aparentemente paradoxal. Por um lado, observa-se uma estrutura formal nitidamente verticalizada e burocrática. A hierarquia é o princípio dominante, sendo primariamente determinada pela senioridade, ou seja, pelo tempo de iniciação, um conceito sintetizado no ditado “idade é posto”. Houve um consenso entre os participantes sobre a centralidade da hierarquia na vida do terreiro, sendo a senioridade o seu princípio fundamental. A participante com maior tempo de iniciação expressou uma preocupação com a manutenção das tradições:

“[...] hoje a hierarquia da religião está muito mudada, é que na sua casa vai ser como aprendeu com a sua mãe de santo” (Entrevistada 1).

A percepção de que a estrutura hierárquica é essencial para a correta formação do adepto também foi ressaltada pela entrevistada mais nova, que afirmou que “tem que ter a hierarquia pois se a pessoa chegar como abiãn, e passar por essa etapa e depois ser “Iyawô” e de “Iyawô” ser o que o orixá escolher estará preparada” (Entrevistada 4).

Por outro lado, os dados coletados nas entrevistas revelam a existência de uma flexibilidade operacional, que funciona como uma espécie de estrutura informal. Apesar da rigidez da estrutura formal, a pesquisa revelou uma flexibilidade na execução das funções no dia a dia do terreiro. Houve um consenso de que a substituição entre cargos é possível, desde que condicionada ao conhecimento prático. Sobre as funções de *Iyalaxé* e *Iyabassê*, os participantes afirmaram que na ausência da “Iyalaxé” ou “Iyabassé” elas podem fazer a função uma da outra, desde que saibam fazer (Entrevistada 1).

Essa mesma lógica se aplica a outros postos, com a ressalva de que “eles têm que saber fazer a outra função, ter o conhecimento daquele fundamento que está sendo executado, que estejam preparados além de que sejam autorizados pelo pai/ mãe de santo” (Entrevistada 4). Essa adaptabilidade se estende a funções rituais críticas, como a do “Axogun”. Segundo os entrevistados, “na ausência do “Axogun” a “Iyalorixá” ou o “Babalorixá” fazem o fundamento que é realizado pelo “Axogun”, pois são eles quem passam o ensinamento para o “Axogun” (Entrevistada 3), e foi pontuado que o “Pejigã” como primeiro ogan da casa também pode fazer a função do “Axogun” (Entrevistada 2). Esses relatos demonstram que a organização do

terreiro, embora formalmente hierarquizada, opera com uma gestão pragmática que valoriza a competência para garantir a continuidade de suas atividades.

Essa estrutura é composta por múltiplos níveis (*abiã, iyawô, ebômi*) e uma complexa divisão do trabalho em cargos, onde cada indivíduo possui tarefas e responsabilidades específicas de acordo com sua função. Assim pode-se observar que a estrutura organizacional sendo muito vertical, tende a criar barreiras de comunicação, já que havendo a própria existência de tantos níveis hierárquicos poderia, em uma organização convencional, gerar desafios de comunicação, motivação, desmotivação entre os adeptos, participação e clareza sobre metas ou influência nas decisões. (Lacombe; Heilborn, 2015).

Propondo o estudo que contribui para a compreensão do conceito de amplitude de controle no contexto organizacional, Trigueiro-Fernandes (2022), diz que o conceito de amplitude de controle também é pertinente nesta análise. Este princípio refere-se ao número de pessoas que um gestor consegue liderar eficazmente. Em uma casa de Candomblé, que pode ter um número elevado e crescente de membros, a amplitude de controle do líder é extensa. Essa gestão é viabilizada pela delegação de autoridade e responsabilidade a uma série de cargos intermediários. Cada cargo, com suas tarefas definidas, funciona como um nível de gerência, garantindo que os preceitos sejam seguidos e que o líder não precise supervisionar diretamente todos os subordinados, evitando a perda de controle.

No contexto do *ilè axé*, a estrutura formal e hierárquica é acionada e rigorosamente observada em contextos rituais e públicos, onde a ordem, a precedência e a tradição são fundamentais para a eficácia simbólica dos atos. Contudo, no funcionamento cotidiano e nas necessidades de bastidores, a organização adota uma postura mais orgânica e fluida. A competência prática (saber fazer o fundamento) torna-se um critério tão importante quanto o posto formal, permitindo que a comunidade responda de forma ágil a imprevistos, como a ausência de um membro-chave.

Dessa forma, a gestão do *ilè axé* demonstra uma sofisticação, ao equilibrar uma estrutura burocrática, que garante a ordem e a preservação do conhecimento, com uma rede de relações informais e adaptativas, que assegura sua resiliência e funcionalidade no dia a dia. A organização não é apenas um organograma fixo, mas um organismo vivo que ajusta sua forma conforme a necessidade.

O Quadro 2, a seguir, descreve os principais cargos hierárquicos de uma casa de Candomblé, detalhando suas funções conforme a literatura e contrastando com as observações e ênfases dadas pelos participantes da pesquisa.

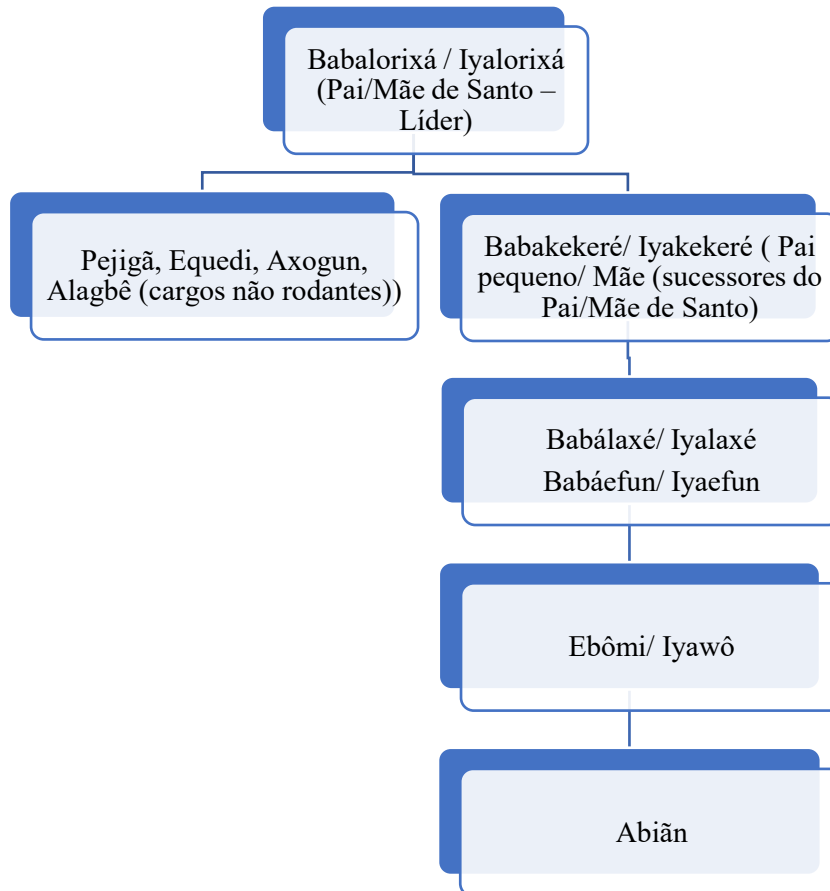
Quadro 2 – Descrição de Cargos no Ilê Axé

Cargo	Função Principal	Observações dos entrevistados
<i>Ialorixá / Babalorixá</i>	Autoridade máxima, líder espiritual e gestor(a) do <i>ilê axé</i> . Responsável por conduzir todos os rituais e orientar a comunidade.	A sucessão é determinada pelo oráculo (jogo de búzios). São os detentores originais do conhecimento, ensinando os fundamentos aos demais cargos, como o <i>Axogun</i> .
<i>Iyaegbé / Babaegbé</i>	Considerado(a) a segunda pessoa na hierarquia, o “pai” ou “mãe” da comunidade, responsável por aconselhar e resolver conflitos.	Os entrevistados indicaram que podem exercer outras funções na casa, desde que possuam o conhecimento necessário e a autorização do líder.
<i>Axogun</i>	Encarregado pelos sacrifícios rituais de animais, uma função que exige precisão e conhecimento profundo.	Na sua ausência, a função pode ser realizada pelo líder (<i>Ialorixá/Babalorixá</i>) ou pelo <i>Pejigã</i> . É um dos cargos que pode realizar fundamentos na obrigação de um iniciado.
<i>Pejigã</i>	Primeiro <i>Ogã</i> na hierarquia, responsável por zelar pelos axés (forças sagradas) do terreiro.	Confirmado como um cargo que pode substituir o <i>Axogun</i> . Os entrevistados foram unânimes em afirmar que este cargo é exclusivamente masculino, pois “não há ogã do sexo feminino”.
<i>Alagbê</i>	Responsável por tocar os atabaques (instrumentos sagrados) e entoar os cantos que invocam os orixás durante as cerimônias.	Foi descrito como “fundamental para toda casa de candomblé”. É quem “inicia o candomblé” e “comanda e manda nos atabaques”, sendo essencial para a manifestação das divindades.
<i>Ojubonã</i>	A “mãe criadeira”, responsável por cuidar, orientar e ensinar o <i>Iyawô</i> (recém-iniciado) durante seu período de recolhimento.	Sua função é essencial, mas na sua ausência, foi relatado que “outro cargo também pode criar”, ou até mesmo um “ <i>Iyawô</i> mais velho no santo e preparado”.
<i>Equede</i>	Cargo feminino de alta confiança que não entra em transe. Serve e cuida da divindade manifestada, sendo sua porta-voz e auxiliando o líder.	Uma das entrevistadas possui este cargo. Foi mencionado como um dos cargos que podem auxiliar nos fundamentos superiores da casa.
<i>Iyalaxé e Iyabassê</i>	<i>Iyalaxé</i> : distribui o axé. <i>Iyabassê</i> : cozinha as comidas sagradas oferecidas aos orixás.	Os entrevistados foram compatíveis ao afirmar que uma pode exercer a função da outra na ausência, ressaltando a condição de “saber fazer” o fundamento.

Fonte: Elaboração Própria.

O quadro permite visualizar claramente a estrutura de cargos descrita pela literatura e, mais importante, como ela é vivenciada na prática. Fica evidente a existência de uma hierarquia formal e de funções especializadas. Para ilustrar essa hierarquia, a Figura 3 apresenta o organograma do Candomblé, segundo os participantes da pesquisa.

Figura 3 – Hierarquia no Candomblé do Ilê Asé Idamègé



Fonte: Elaboração própria.

Apesar dessa representação gráfica da hierarquia sob a forma de organograma, foi possível observar no campo que existe uma flexibilidade operacional significativa. A possibilidade de substituição entre cargos, sempre condicionada ao conhecimento prático (“saber fazer”) e à autorização da liderança, demonstra que a organização do *ilê axé* é mais orgânica e adaptativa do que um organograma rígido poderia sugerir.

4.3.3 A Iniciação como Socialização Organizacional e Gestão do Conhecimento

Para além de sua dimensão puramente religiosa, o percurso evolutivo de um membro no Candomblé, desde *abiã* até *ebômi*, pode ser entendido como um plano de desenvolvimento e carreira.

De acordo com Mandarinó e Goemberg (2013), os conhecimentos não são só teóricos, o tempo de vivência e experiência dentro dos terreiros são exigidos para a compreensão da dinâmica que estrutura o Candomblé, sendo esses conhecimentos construídos com a experiência prática cotidiana e a doutrina, não se aprendendo de forma imediata.

O *ilê axé* funciona como um espaço educativo que transmite uma herança de conhecimentos e práticas aos seus membros, o tempo é uma de suas características mais destacadas na aprendizagem no Candomblé sendo este entendido como o maior mestre nesta jornada religiosa (Castanha, 2018). Este processo é o mecanismo pelo qual a organização transmite não apenas suas regras e procedimentos, mas, de forma mais profunda, sua cultura, seus valores e suas normas de conduta, garantindo a coesão do grupo e a perpetuidade de seus saberes.

A fase do *abiã* funciona como um estágio probatório, análogo ao processo de integração (*onboarding*) em uma empresa. Durante este período, o aspirante realiza tarefas simples e observa o funcionamento da comunidade, o que permite uma aculturação gradual. É um momento de avaliação mútua: o indivíduo avalia se realmente deseja se comprometer com as exigências daquela vivência, e a comunidade avalia a adequação do novo membro. A importância dessa fase foi defendida por todas as entrevistadas. A prática de acelerar ou pular etapas foi vista com criticismo, pois, segundo uma das participantes, é “errado alguns praticantes hoje pular etapas”, e que “hoje em dia ninguém quer mais ter o seu tempo, ou seja, aguardar o tempo certo” (Entrevistada 1).

A fase de *abiã* é entendida como um momento de reflexão e confirmação do compromisso com a religião. Uma das entrevistadas, com cargo de *Equede*, sinalizou que “você tem que passar o processo de *abiã* para você ter o conhecimento, se é isso mesmo que você quer, da religião, porque é uma coisa séria” (Entrevistada 2). A ausência dessa vivência foi diretamente associada à desistência de muitos iniciados, pois “quando entram, muitas vezes desiste, porque não passou pelo *abianato* (ser *abiã*) de fato, não passou, não sabe a experiência de viver” (Entrevistada 3). A manutenção desse processo é vista, portanto, como uma forma de preservar as bases da religião, sendo fundamental “para que as raízes do candomblé seguissem o processo e dessem continuidade” (Entrevistada 4).

A iniciação do *Iyawô* representa o ponto alto do processo de socialização. O ritual de recolhimento, no qual o iniciado fica recluso por um período, é uma técnica de imersão intensa. Ao ser temporariamente afastado de sua rotina secular, o *Iyawô* é mergulhado nos fundamentos, práticas e normas da religião. É neste momento que a organização investe massivamente na transmissão de seu conhecimento. “Os terreiros são, portanto, espaços onde se promovem práticas de ensino e aprendizagem, mas também de resistência e perpetuação cultural.” (Ferreira 2019, p. 108, V.6). Para Ferreira (2019) na casa de candomblé, pode-se dizer que tudo é ensinar e aprender, redigido juntos se contrapondo do habitual pela influência dos hábitos, experiências e práticas diárias dos indivíduos.

“O conhecimento no candomblé é primeiro aprendido para depois ser apreendido e, muito depois, entendido.” (Kileuy e Oxaguiã apud Carlos, 2018, p. 42). Essa frase encapsula a diferença entre o conhecimento explícito (regras e doutrinas) e o conhecimento tácito (que emerge da prática, da experiência e da intuição). O *ilê axé* se utiliza, portanto, da gestão do conhecimento tácito, algo que as organizações modernas buscam incessantemente replicar.

Finalmente, ao atingir o grau de *ebômi*, o irmão mais velho, o indivíduo completa seu ciclo de formação e passa de aprendiz a mestre. Os *ebômis* são aqueles que já internalizaram completamente a cultura organizacional. Eles têm a responsabilidade de orientar e transmitir os saberes religiosos e culturais aos novos iaôs tornando-se os guardiões da tradição e assumindo o papel de mentores, sendo fundamentais nos papéis de transmitirem os ensinamentos e práticas da religião (Trotta, 2023), aos mais novos. Eles representam o ápice do plano de carreira da organização, consolidando a continuidade e a transmissão da herança cultural do terreiro.

Esse sistema progressivo assegura que a ascensão na hierarquia esteja diretamente ligada ao nível de conhecimento e experiência do indivíduo, um princípio alinhado a modelos de gestão do conhecimento e treinamento contínuo. A estrutura hierárquica, portanto, não serve apenas para estabelecer autoridade, mas também como um mecanismo para a formação e qualificação de seus membros.

Portanto, o sistema hierárquico do Candomblé não é apenas uma estrutura de poder, mas um sistema pedagógico. Ele garante que cada membro passe por um longo e profundo processo de formação, assegurando não apenas a competência ritualística, mas, acima de tudo, o alinhamento com os valores centrais da organização, o que garante sua resiliência e continuidade ao longo do tempo.

O processo de iniciação visto como um mecanismo de socialização organizacional é, acima de tudo, um processo de construção de laços afetivos e de uma relação de cuidado entre a *Ialorixá* e o iniciado. Não se trata apenas de transmitir regras, mas de criar uma pessoa, moldando seu corpo e seu espírito para a relação com o orixá (Rabelo, 2014). Dessa forma, a obediência e o respeito à hierarquia não derivam apenas de uma regra imposta, mas de um profundo laço de confiança, dívida simbólica e afeto que é construído durante a iniciação. A gestão do conhecimento no terreiro é, portanto, inseparável da gestão dos afetos.

O resultado desse processo, como apontam Pereira, Santos e Oletto (2023), é a formação de uma família estendida, composta, em grande parte, por pessoas marginalizadas e aviltadas socialmente. O terreiro se torna um local de acolhimento para aqueles que sofreram discriminação por sua sexualidade ou que perderam seus laços familiares biológicos. Assim, a

família de santo não é apenas uma metáfora para a comunidade religiosa; é a materialização da função social do terreiro como uma organização de acolhimento e sobrevivência, o que justifica a força dos laços e o respeito à hierarquia interna.

4.4 DISCUSSÃO GERAL

Um dos principais resultados desta pesquisa foi a constatação de que uma hierarquia formal, baseada na senioridade e em cargos bem definidos, coexiste com uma notável flexibilidade operacional no dia a dia. A possibilidade de um cargo substituir o outro, condicionada ao “saber fazer”, sugere um modelo de gestão adaptativo. Este achado dialoga com Rabelo (2020), que possui a senioridade como base onde a hierarquia, na organização da família de santo é um dos pilares no cotidiano. Iendrick (2019) aponta que o poder no terreiro não é exercido de forma meramente vertical, mas é constantemente negociado e validado pela competência e pelo reconhecimento da comunidade. A flexibilidade relatada pelos entrevistados pode ser entendida, portanto, não como uma falha na estrutura, mas como um mecanismo essencial que garante a funcionalidade e a resiliência do grupo.

Os entrevistados foram unânimes em afirmar que a sucessão para os cargos de *Ialorixá* ou *Babalorixá* não é um processo administrativo ou automático, mas depende da aprovação do orixá através do jogo de búzios. Este resultado confirma a tese central de Pinto Filho (2023) sobre a família de santo, onde a lógica do parentesco religioso e da legitimidade divina se sobrepõe a qualquer critério puramente gerencial.

A estrutura organizacional detalhada nesta pesquisa, com sua hierarquia baseada no tempo de iniciação e na divisão de cargos, pode ser compreendida não apenas como um modelo de gestão, mas como um pilar para a sobrevivência da comunidade. Conforme apontam Pereira, Santos e Oletto (2023), os terreiros de Candomblé se constituem como organizações de resistência perante o racismo religioso. A organização interna, com suas regras e papéis definidos, é o que permite a manutenção e, sobretudo, de perpetuação de tradições e modos de vida que são constantemente ameaçados pela sociedade hegemônica. Portanto, a hierarquia e a especialização de funções não são fins em si mesmas; são as ferramentas que garantem a coesão e a força do grupo para resistir.

Essa organização, no entanto, não é estática. Pinto Filho (2023) destaca um forte movimento de modernização que coexiste com o apego à tradição. Terreiros passam a utilizar a escrita e a internet para transmitir conhecimento, antes restrito à oralidade, e reformam seus espaços físicos para melhor dialogar com a sociedade. Esse processo de modernizar tentando

conservar as suas tradições mostra que a estrutura observada na presente pesquisa é dinâmica, negociando constantemente seu passado e seu presente. Portanto, a organização do terreiro é um campo dinâmico, onde a resistência (Pereira, Santos e Oletto, 2023), a adaptação histórica (Veras, 2018) e a negociação entre tradição e modernidade (Campos, 2013; Ferretti; Assunção, 2014) se articulam constantemente.

Além de sua complexa organização interna, o terreiro é um polo dinâmico que influencia e dialoga com a cultura nacional em geral. Nesse sentido, o estudo de Ferretti e Assunção (2014) é esclarecedor ao posicionar as religiões afro-brasileiras como matrizes privilegiadas para o entendimento do *ethos* nacional, em razão do intenso trânsito e intercâmbio de valores com a cultura brasileira, já que as religiões afro-brasileiras, mesmo nas denominações ou nas ‘casas matriz’ consideradas mais apegadas às suas origens africanas, têm se adaptado a mudanças ocorridas na sociedade brasileira, sofrido influência de outras religiões de matriz africana, e introduzido elementos de outras tradições culturais.

. Os autores descrevem o terreiro como o nó central de uma ampla rede de relações que se estende para muito além do espaço estritamente religioso. Essa rede conecta a comunidade a diversas outras esferas da vida social e cultural, como os mercados de artigos religiosos, as escolas de samba, os afoxés, os maracatus e os grupos de capoeira.

Portanto Porcher e Carlucci (2023) insinua que nas religiões afro-brasileiras, uma estrutura hierárquica bem definida aliada a um processo ritualizado de formação do adepto não apenas assegura a coesão interna, mas serve como fundamento para a produção, legitimação e circulação de símbolos, valores e estéticas que ultrapassam o terreiro e influenciam a cultura nacional, via práticas materiais, estética ritual e reconhecimento social. Sendo esse fundamento que sustenta a capacidade do terreiro de atuar como essa potente matriz cultural. É a partir dessa organização bem definida que são produzidos e legitimados os símbolos, os valores e as estéticas que transitam e são ressignificados em toda a sociedade, esta estrutura permite que o conhecimento ritual e simbólico seja transmitido de geração para geração, garantindo continuidade.

Os achados da pesquisa apontaram a senioridade (“idade é posto”) como o pilar da hierarquia, mas também há uma flexibilidade prática. A análise de Rabelo (2014) aprofunda a compreensão sobre o propósito pedagógico dessa hierarquia. A autora explica que a posição de subordinação do noviço (*iaô*) é intencionalmente construída. Sua falta de conhecimento não é apenas um ponto de partida, mas uma condição existencial que precisa ser produzida no terreiro. A visão do *iaô* é continuamente limitada: ele não deve olhar os mais velhos de frente, seu

movimento em certos espaços é interdito e sua perspectiva é, muitas vezes, orientada para o chão.

Essa experiência de não ver e de sujeição é, segundo Rabelo (2014), o que forma pessoas capazes de ver o invisível, ou seja, de perceber a realidade sagrada que está oculta sob o visível. Portanto, a hierarquia rígida observada nesta pesquisa funciona como uma tecnologia de formação, um método para fazer pessoas com uma percepção de mundo específica. A obediência não é apenas disciplina, é parte central do processo de aprendizagem.

Rabelo (2014) destaca a resistência dos mais velhos em passar adiante o conhecimento, o que pode ser visto não apenas como uma disputa de poder, mas como uma forma de proteger quem não está preparado e de promover a entrega dos *iaôs*, exigindo que depositem total confiança em seus superiores. O aprendizado, portanto, ocorre de maneira indireta, através do olhar de *soslaio*, onde o noviço aprende a ver sem ser visto olhando, de relance e fingindo desatenção.

Enquanto Rabelo (2014) detalha a pedagogia tradicional, Campos (2013) aponta para a modernização desses métodos. A autora destaca o crescente uso de recursos gráficos e audiovisuais na transmissão de conhecimentos, como cartilhas e sites na internet, que se somam à tradicional transmissão oral. A jornada de formação do adepto, portanto, é complexa: ela combina uma pedagogia tradicional baseada na subordinação e no não saber (Rabelo, 2014) com a incorporação de novas tecnologias e formas de registro do conhecimento (Campos, 2013), refletindo a dinâmica entre tradição e modernidade que permeia o Candomblé contemporâneo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo teve como objetivo principal comparar, sob o ponto de vista da administração, os princípios da hierarquia organizacional com a estrutura de uma casa de Candomblé. A análise, baseada em entrevistas e em achados a literatura especializada, permitiu concluir que o *ilê axé* se manifesta como uma organização social complexa, que articula uma lógica hierárquica e um sistema de gestão próprios com o propósito de resistir e perpetuar sua tradição. Ao longo da pesquisa, foi possível demonstrar como o terreiro, embora se diferencie de um modelo corporativo, possui elementos organizacionais que podem ser compreendidos à luz da teoria da administração, validando a pertinência do tema e da abordagem.

A pesquisa de campo confirmou que a hierarquia no Candomblé é predominantemente sustentada pela senioridade, uma dinâmica sintetizada no ditado popular “idade é posto”. Essa estrutura formal é composta por diversos cargos, cada qual com uma função específica de acordo com o tempo de iniciação de seus membros. No entanto, um achado central desta pesquisa foi a identificação de uma notável flexibilidade operacional, onde, na ausência de um membro, a função pode ser exercida por outro que possua o conhecimento prático necessário, desde que autorizado pela liderança. Essa coexistência entre uma estrutura hierárquica rígida e uma prática adaptativa demonstra que a organização do terreiro opera sob uma lógica que equilibra formalidade e contingência.

O processo de formação do adepto, da fase de *abiã* até a consolidação como *ebômi*, mostrou-se como um mecanismo de socialização e gestão do conhecimento. Este longo percurso é visto pelos próprios participantes como fundamental para adquirir a vivência da religião e evitar a desistência. O estudo de Rabelo (2014) complementa essa visão ao mostrar que esse processo é uma pedagogia do não saber, onde a hierarquia é utilizada para restringir a visão e o acesso ao conhecimento do noviço (*iaô*), ensinando-o a ver o mundo invisível e a respeitar o lugar que ocupa. Essa metodologia de aprendizagem, baseada na oralidade e no afeto, coexiste com a modernização que incorpora a escrita e a imagem na transmissão dos saberes religiosos.

A análise mais profunda dos resultados, à luz de estudos decoloniais, revelou que o terreiro se organiza não apenas por motivos internos, mas como uma estratégia de resistência. Os resultados sugerem que o Candomblé é visto pelos seus membros como uma organização de sobrevivência para estilos de vida subalternos, uma resistência anticolonial que promove, por meio da religião, a pertença política de afirmação da negritude. Essa função de resistência

se manifesta no acolhimento de grupos socialmente marginalizados, que encontram no terreiro uma família estendida e um espaço de respeito que a sociedade externa muitas vezes lhes nega.

Ademais, a pesquisa evidenciou que a organização do terreiro não é uma ilha isolada. A análise de Amaral e Silva (2006) demonstra que as religiões afro-brasileiras são matrizes privilegiadas para o entendimento da cultura nacional, atuando como um nó central de uma ampla rede de relações. A partir dessa organização bem definida, símbolos, valores e estéticas do Candomblé (como comidas, danças e cores) transitam e são ressignificados em outras esferas da cultura brasileira, como o carnaval e as artes. Essa permeabilidade cultural, no entanto, não eliminou a marginalização social, e o terreiro continua sendo um espaço que sofre perseguição, mesmo que sua cultura seja apropriada.

Em suma, o trabalho alcançou seu objetivo ao demonstrar que a hierarquia e a gestão do *ilè axé* possuem uma lógica própria, que é ao mesmo tempo tradicional e moderna, pedagógica e política. A pesquisa contribui para os estudos de gestão e organizações ao dar visibilidade a uma forma de organização não-convencional. Como sugestão para pesquisas futuras, indica-se a investigação de como a gestão do terreiro lida com a resistência e a violência do racismo religioso, além de aprofundar o estudo dos paradoxos e das tensões que permeiam a convivência entre o sagrado e a necessidade de se organizar em um mundo secular.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, M. J. S. "**Alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé**". Universidade de Brasília. 2017.
- ANDREOLI, T. Organizações e suas atividades. In: ANDREOLI, T. P.; ROSSINI, F. **OSM – Organização Sistemas e Métodos**. Curitiba: InterSaberes. 2016.
- ARAÚJO, A. P. O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: Entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na Diáspora Negra, **ABATIRÁ - Revista de Ciências Humanas e Linguagens Universidade do Estado da Bahia – UNEB**, v. 2, n. 4, p. 1- 861, 2021.
- ÁVILA, R. **Modelos de organograma**. Disponível em: <http://blog.luz.vc/o-que-e/modelos-de-organogramas/> Acesso em: 16 abr. 2025.
- BAGNO, M. 1961- **Língua, linguagem, linguística: pondo os pingos nos i i** / Marcos Bagno. – 1. Ed. – São Paulo: Parábola Editorial, 2014.
- BARBOSA, M. S. **Ritual de Vida e Morte no Candomblé: Narrativas Iniciáticas e Práticas Educativas**, Ceará, UFC, 2024.
- BRITO, J. F. **Processo de coleta de dados na ecologia informacional**. SciELO, 2025.
- CAMARGO, A. F. G. **A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no Candomblé**. 2018.
- CAMPOS, T. S. "**Candomblé**"; Brasil Escola. 2023. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/religiao/candomble.htm> Acesso em: 14 set. 2025.
- CAMPOS, Z. D. P. De xangô a candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. **Horizonte**, v. 11, n. 29, p. 13-28, jan./mar. 2013.
- CASTANHA, T. D. **Educação da Audição no Candomblé: Notas Iniciais**. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.
- CASTANHA, T. D. **O Candomblé Como Contexto de Aprendizagem na Prática: Ciências humanas em perspectiva reflexões sobre cultura, sociedade e comportamento**, p. 48-57, 2024.
- CASTRO, E.; OLIVEIRA, U. T. V. A entrevista semiestruturada na pesquisa qualitativa-interpretativa: um guia de análise processual. **Entretextos**, Londrina, v. 22, n. 3, p. 25-45, 2022.
- CRUSOÉ, N. M. C.; SOARES, C. C. M. Experiência Educativa no Candomblé e Suas Reverberações no Cotidiano da Escola, **Espaço do Currículo**, v.9, n.3, p. 393-403, 2016.
- DAMASCENO, T. C. N. **Relação da Linguagem e Hierarquia Entre os Membros no Terreiro de Candomblé**, São Francisco do Conde, Unilab, 2019.

DIANA, J. **Pesquisa descritiva, exploratória e explicativa**. Diferença: descubra as diferenças e semelhanças, 2017. Disponível em: <https://www.diferenca.com/pesquisa-descritiva-exploratoria-e-explicativa/> Acesso em: 14 set. 2025.

EUGÊNIO, R. W. "A **benção aos mais velhos**: poder e senioridade nos terreiros de Candomblé". Arole Cultural em 2017.

FERREIRA, C. L. et al. Instrumento para coleta de dados primários em pesquisas em administração. **Revista Raízes e Rumos**, v. 6, n. 1, p. 23–39, 2018.

FERREIRA, J. V. G. Terreiro é lugar de aprender: pensando as infâncias nos espaços educativos dos terreiros. **Giramundo**, v. 6, n. 12, p. 103-116, 2019.

FERRETTI, M.; ASSUNÇÃO, L. C. Multiculturalismo, tradição e modernização em religiões afro-brasileiras. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 11, n. 21, p. 9-13, jan./jun. 2014.

GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S.; ROQUE, A. T. **Candomblé no Brasil**: resistência negra na diáspora africana. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6a. ed. São Paulo: Atlas, 2017

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

GOMES, B. F. A História do Candomblé. **Revista In Totum**, v. 4, n. 2, 2017.

GUERRA, A. L. R.; STROPARO, T. R.; COSTA, M.; CASTRO JÚNIOR, F. P.; LACERDA JÚNIOR, O. S.; BRASIL, M. M.; CAMBA, M. Pesquisa qualitativa e seus fundamentos na investigação científica. **Revista De Gestão E Secretariado**, v. 15, n. 7, e4019, 2024.

HOFFMANN, C. A. K. Administração de Comunidades de Terreiro das Religiões de Matriz Africana: Elementos Epistemológicos Para o Debate de uma Institucionalização Afrocentrada. **Revista da ABPN**, v. 7, n. 17, p. 219-246, 2015.

IENDRICK, D. C. A casa de candomblé: família e negociações de domesticidade. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 148–161, jan.-jun. 2019.

JÚNIOR, J. A. R. XIRÊ: **Troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé**; Sergipe, UFS, 2018.

KALBERG, S. **Searching for the Spirit of American Democracy**: Max Weber's Analysis of a Unique Political Culture, Past, Present, and Future. Boulder: Paradigm Publishers; Routledge, 2014.

LACOMBE, F.; HEILBORN, G. A. **Administração**: Princípios e Tendências. 3. ed. São Paulo: Saraiva Uni, 2015.

LÖSCH S.; RAMBO C. A.; FERREIRA J. L.; A Pesquisa Exploratória na Abordagem Qualitativa em Educação. **Revista Ibero-Americana de Estudos e Educação**, Araraquara, V 18, n. 00, 2023.

LOSS, D. E. S. **Axé Oxum Odenitá: Aspectos Biográficos de José Erivaldo da Silva e sua nação Keto em João Pessoa.** Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Estadual Vale do Acaraú. 2016.

LOSS, D. E. S. **Hungbê, um passado como referência: narrativas, experiência de ancestralidade nas práticas educativas no Ilê Axé Omilodé (João Pessoa-PB).** Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Campina Grande, 2020.

LUZ, D. P. **A Hierarquia no Terreiro do Candomblé Demonstrada Através de Indumentarias,** Juiz de Fora, UFJF, 2016.

MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. Candomblé, bodies and powers. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais,** São Paulo, v. 43, p. 199-217, jan-jun. 2013.

MATOS, D. V.; GUERRA, A. L. R.; ARAÚJO, E. M. Diferentes Modos De Delinear Pesquisas Acadêmicas. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação,** v. 8, n. 12, p. 806–816, 2023.

MAURICIO, G. **O candomblé bem explicado:** Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento:** pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MIRANDA, F. J.; RIBEIRO, R. M. **Manual de metodologia da pesquisa científica: diretrizes e métodos: manual adotado nas disciplinas de metodologia científica, projeto de pesquisa e TCC/Curso de Administração (Bacharelado);** Faculdade Luciano Feijão. – Sobral, 2024.

NICE. **Quality in qualitative evidence:** new best practice principles. Londres: National Institute for Health and Care Excellence, 2024.

NUNES, O. A. **Estrutura Organizacional,** <http://www.webartigos.com/artigos/estrutura-organizacional/2130/print>. 2013. Acesso em: 14 set. 2025.

OLIVEIRA, D. P. R. **Comitês, comissões, conselhos e outros órgãos colegiados das empresas:** estruturação, capacitação e atuação. São Paulo: Atlas, 2015.

OLIVEIRA, D. P. R. **Sistemas, organização e métodos:** uma abordagem gerencial. 21. ed. – São Paulo: Atlas, 2013.

OLIVEIRA, E. D. **Cosmovisão africana no Brasil:** elementos para uma filosofia afrodescendente. Trilogia da Ancestralidade. Volume 1. Coleção X (Organização: Rafael Haddock-Lobo) 1 ed. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.

OLIVEIRA, J. A. Coleta e análise de dados qualitativos na pesquisa educacional. **Revista Educação & Sociedade,** 2023.

OLIVEIRA, L. S. **Candomblé e Ensino de História: Propostas e abordagens de saberes afro-brasileiros em sala de aula**, Projeto Gráfico, Edição e Diagramação: Wellington Guimarães Ribeiro, Uberlândia, 2022.

PEREIRA, E. L. O. Estrutura organizacional. **Revista Organização Sistêmica**, v. 10, n. 19, p. 28–39, 2021.

PEREIRA, J. R.; SANTOS, J. V. P.; OLETO, A. F. “Eu respeito seu amém, você respeita meu axé?”: um estudo etnográfico sobre terreiros de candomblé como organizações de resistência à luz de um olhar decolonial. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 21, n. 4, 2023.

PINTO FILHO, O. S. A família de santo no candomblé do Recife: o sangue e o santo em composição. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 68, p. 295–335, 2023.

PORCHER, J. E.; CARLUCCI, F. **Afro-Brazilian Religions and the Prospects for a Philosophy of Religious Practice**, **Religions**, v. 14, n. 6, 2023.

PRAZERES, L.V. **Economia e Axé: o processo de gestão no contexto Afro-Religioso a partir da análise do núcleo da Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-Té**, Alagoas, UFAL, 2018.

RABELO, M. C. M. Aprender a ver no candomblé. **Horizontes Antropológicos**, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015.

RABELO, M. C. M. **Enredos, Feituras e Modos de Cuidados: dimensões da vida e da convivência do candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, M. C. M. **Obrigações e a Construção de Vínculos no Candomblé**. Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil, MANA 26(1): 001 – 031, 2020.

SANTOS, J. R. L. **Indumentárias de Orixás Arte, Mito e Moda no Rito Afro-Brasileiro**, São Paulo, Unesp, 2021.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 24.ed. São Paulo: Cortez, 2016.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 24. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2017.

SOBRAL, F.; PECI, A. **Administração: teoria e prática no contexto brasileiro**. 2º edição. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2013.

SILVA, A. J. H. **Metodologia de Pesquisa: conceitos gerais**. Editora: Unicentro, 2014.

SILVA, A. C.; **A Tradição Oral do Candomblé**, Instituto de Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Ciências de Religião Especialização – Religiosidades Afro-Brasileiras: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar, Juiz de Fora - MG, 2017.

SILVA, C. R. C. **Coisas Incorporadas**. Universidade Federal do Rio de Janeiro Centro de Letras e Artes Artes Visuais com a ênfase em Escultura, Rio de Janeiro , 2018

SILVA, D.; SANTOS, M. Técnicas de coleta de dados: práticas e desafios. **Revista Brasileira de Metodologia de Pesquisa**, v. 12, n. 2, 2020.

SOUZA, K. A. T. **Epistemologia do Ofó: o poder da palavra como estratégia ancestral de produção de conhecimento por meio do envolvimento**. XV RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul Retomar o Futuro - 04 a 08/08/2025, GT 129: Memória, Oralidade e Patrimônio da população de Terreiros no contexto brasileiro e afrodiaspórico. UFBA, Salvador, BA, Brasil. 2025.

STEPHEN S. Candomblé Público Revisitado, **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 61-88, ago./dez. 2021.

UNICEUB. **Eles são escolhidos pelos próprios Orixás para que os cultuem na Terra**. Brasília: Repositório UNICEUB, 2018. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/bitstream/235/9964/1/20500235.pdf>. Acesso em: 9 out. 2025.

TRIGUEIRO-FERNANDES, L.; CAVALCANTI, J. M. M.; BILA, M. V. A.; AÑEZ, M. E. M. Escala de Componentes da Estrutura Organizacional (ECEO): Evidências de Validação de um Modelo Teórico. **Revista Brasileira de Gestão de Negócios**, 2022

VERAS, H. S. Repensando o sincretismo. **Religião e Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 327-331, 2018.

YIN, Robert K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. 5. ed., 2015.

APÊNDICE A - Roteiro de Entrevista

- 1-Tudo tem um início, que é o abiã, porque há aqueles que já iniciam-se iyawô e não passa por esta fase (abiã)?
- 2-Qual é o sucessor correto para uma casa de axé é o pai ou mãe pequeno (a) ou o jogo de búzios pode mostrar outro?
- 3-Qual cargo pode fazer os fundamentos na obrigação pagas pelo pai ou mãe de santo?
- 4-Há uma ordem no Xiré, roda de santo, para os cargos ou é por idade de santo?
- 5-So a Ojubonã, a mãe criadeira, pode cuidar do iniciado recolhido ou outro cargo também pode?
- 6-O(a) Iyaegbé / Babaegbé são cargos conhecidos como a segunda pessoa da casa além de suas funções ele possuem alguma outra função?
- 7-Iyabassê é o cargo que cozinha a comida dos santos e a Iyalaxé é a responsável por dividir o axé na ausência de uma a outra pode exercer sua função?
- 8-O Axogun é o encarregado pelos sacrificios mais se em uma casa de axé não houver ainda o cargo quem poder exercer essa função?
- 9-Porque o cargo encarregado por tocar os cantos, o Alagbê, é tão importante em uma casa de axé?
- 10-O primeiro ogan na hierarquia de uma casa de candomblé, o Pejigan, pode ser um feminino ou esse cargo é exclusivo ao gênero masculino?
- 11-Descreva por ordem os cargos dentro da escala hierárquica?
- 12-Sabe-se que idade é posto no candomblé pode dizer que quão mais velho no santo maior a autoridade?
- 13-Quais as obrigações para se atingir a maior idade no candomblé?
- 14-Sabe-se que o auto posto é ser babalorixá mais para isso o que precisa além de cumprir as obrigações?
- 15-Ser ebômi é atingir a maior idade dentro da casa de candomblé mais porque não é um cargo?

ANEXO A – Saída de Iyawô (Cerimônia de Feitura)



ANEXO B – Cerimônia de Obrigação de Três Anos (Òdu Kétà)

ANEXO C – Cerimônia de Obrigação de 7 Anos (Òdu Éje)



ANEXO D – Festa dos Erês (ibejís)