

ILÊ AXÉ: CONSIDERAÇÕES SOBRE PODER E HIERARQUIA EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ DE SÃO FRANCISCO DO CONDE – BA

Paulo Éverton Mota Simões*

RESUMO

Este trabalho traz à tona as reflexões sobre as expressões de poder e hierarquia existentes nos terreiros de candomblé, aqui vistos como organizações sociais cujas representações culturais e políticas permitem uma melhor compreensão de sua estrutura e funcionamento. Inicialmente, situa no tempo e espaço o surgimento do candomblé, em seguida, trata da dinâmica organizacional do terreiro, no que tange às relações de poder na hierarquia entre seus membros. Dessa forma, o texto relata fatos cotidianos na rotina dessa organização, aponta os elementos em que se percebe a diferenciação no *status* hierárquico, de que forma os indivíduos vão pertencendo a essa hierarquia, como se garante o controle dela e o reconhecimento da legitimidade do seu líder. Trata-se de uma pesquisa etnográfica do poder, a qual utiliza como ilustração o Terreiro Ilê Odé Axé Oba Omi, situado em São Francisco do Conde – BA, um templo religioso da tradicional religião dos Orixás na Bahia de todos os santos.

Palavras-chave: Poder, Hierarquia, Candomblé, Organização.

APRESENTAÇÃO

Este trabalho apresenta os primeiros resultados da pesquisa para apresentação da monografia de conclusão do curso, que ainda encontra-se em fase de construção. O objetivo deste artigo é estudar as relações de poder dentro de uma organização pouco abordada do ponto de vista da Administração e, marcadamente, presente em Salvador e Recôncavo Baiano – o terreiro de candomblé. Para tanto, foi necessário tomar emprestado da Antropologia o seu método, a etnografia, sem o qual seria muito difícil cumprir a tarefa. Utilizou-se como metodologia a pesquisa bibliográfica, a observação participante e algumas entrevistas com os membros do terreiro, bem como várias conversas informais dos iniciados, cuja temática do poder era sempre recorrente.

O trabalho se divide em três partes principais. Na primeira parte, é reconstruída a trajetória histórica, a partir da pesquisa bibliográfica, de formação do terreiro matriz ou Axé Gantois. Na segunda parte, tem-se um olhar sobre o terreiro enquanto organização, na busca de perceber seu funcionamento, a estrutura, os conflitos e a sustentabilidade.

Por fim, se discorre sobre a hierarquia e poder nos terreiros: como o indivíduo se integra a essa hierarquia, como esta está estruturada e quais são os principais símbolos e manifestações de poder nesse universo. As considerações finais, não esgotam a discussão, mas oferecem uma breve análise do que foi exposto ao longo do artigo.

GÊNESE DO AXÉ GANTOIS

Durante a primeira metade do Século XIX, intensificou-se o tráfico de escravos vindos da Costa da Mina – hoje Repúblicas do Togo, Benin e da Nigéria –, os quais eram conhecidos, principalmente, como negros mina-jejes e mina-nagôs. A presença desses africanos na Bahia marcou o surgimento da reelaboração da África no Brasil, suas práticas religiosas e trocas lingüísticas, com o predomínio dos idiomas Fon e Yorubá.

Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de Yoru baland, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagô, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os Kétu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa, Ijebu importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião (SANTOS, 2002, p. 29).

De acordo com Lima (2003, p. 21), “a expressão jeje-nagô deve ser entendida como significativa do tipo de cultos religiosos organizados na Bahia, principalmente sob os padrões culturais originários dos grupos nagô-iorubá e jeje-fon”. Ele esclarece, ainda, que “sobre o termo jeje não há dúvida que o mesmo se refere aos grupos étnicos do Baixo Daomé – especialmente os fon e os gu”.

É comum, ainda hoje, ouvir o povo-de-santo se referir ao termo nação para designar a influência étnica que lhes deu origem. Portanto, para muitos, pertencerem à nação Ketu é diferente de ser Jeje, Nagô ou Angola. No entanto, pertencer a um candomblé dito Ketu é, segundo a etnologia moderna, dar continuidade ao complexo religioso jeje-nagô. O sentido do termo “candomblé de Ketu”, no presente trabalho, significa dar continuidade às práticas religiosas cujos rituais predominantes são de origem jeje-nagô. O professor Vivaldo da Costa Lima (2003, p.30) ressalta que “dentro dos grupos iorubás-nagôs, nação de Queto passou a significar o rito de todos os nagôs”.

Nesse contexto, situa-se o Ilê Odé Axé Oba Omi, em São Francisco do Conde – Bahia, que é considerado jeje-nagô, pois “as divindades do culto e a língua dos cantos são marcadamente iorubas, mas que apresentam também importantes elementos estruturais da cultura jeje” (LIMA, 2003, p. 22).

A história do candomblé na Bahia do século XIX é, portanto, a história de sua mistura étnica, racial e, logo, social. Um processo que ocorreu em diversas frentes: a reunião de africanos de diferentes origens étnicas para, juntos, celebrarem seus diferentes deuses, a atração dos descendentes de africanos nascidos na Bahia e a difusão de todo tipo de serviço espiritual entre clientes de diversas origens étnicas, raciais e sociais (REIS, 2005, p.30).

Em consulta a um dos artigos de Renato da Silveira (2005), encontra-se importante relato sobre a primeira tentativa, de que se tem registro, de se organizar o culto urbano aos orixás na Bahia. Segundo ele, a partir de então, o candomblé deixa de ser apenas um espaço para o culto das divindades africanas para tornar-se uma “organização político-social-complexa”.

O próximo passo, ousado, nessa trajetória de constituição da religião afro-brasileira, seria precisamente organizar o culto na cidade, exibindo-o como instituição urbana legítima, buscar sua oficialização. Foi em Salvador, no Bairro da

Barroquinha, que essa transição foi tentada com relativo sucesso. Segundo as tradições orais dos nagôs (africanos iorubás, originários de regiões da Nigéria, Benin e Togo) baianos, o primeiro candomblé de sua linhagem foi fundado em terras situadas atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha (SILVEIRA, 2005, p.23).

Sobre a palavra candomblé, pode-se utilizá-la tanto para designar o espaço físico onde acontece o culto, quanto para a festa pública, ou até mesmo para denominar a própria religião afro-brasileira. Siqueira (1998, p. 35) apresenta o candomblé “como um sistema sociocultural e religioso, centrado nos Orixás, representados simbolicamente e revividos através de rituais”. A autora oferece uma definição tridimensional do terreiro:

O Terreiro é um espaço social, mítico, simbólico, onde a natureza e os seres humanos se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. É o espaço onde o mito e o rito fazem parte da própria vida das pessoas que dele participam (SIQUEIRA, 1998, p. 173).

Marco Aurélio Luz informa que, já no início do Século XIX, a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte reunia na Igreja da Barroquinha grandes sacerdotisas do culto Nagô. Dentre elas, a *Iyanassô Oyó Akala Magbo Olodumaré*, a mais alta sacerdotisa dedicada ao culto de Xangô e, na época, também uma das fundadoras do Ilê Iya Omi Axé Airá Intilé – o candomblé da Barroquinha. Depois da morte de Iyanassô, o terreiro passou a se chamar Ilê Iya Nassô Oká, em sua homenagem. Essa casa de candomblé existe até hoje e é uma das três mais respeitadas da Bahia, a famosa Casa Branca, situada na Avenida Vasco da Gama. “Em 1943, por ocasião do I Congresso Afro-Baiano, teve lugar na Casa Branca uma exposição comemorativa dos 154 anos de sua fundação, segundo a qual o candomblé teria então sido fundado em 1789” (SILVEIRA, 2005, p. 21).

Em 1789, no bairro da Federação, em terras que pertenciam a um estrangeiro de sobrenome Gantois, Maria Júlia da Conceição Nazaré, filha-de-santo do Ilê Iya Nassô, fundou uma nova casa de candomblé com o nome de Ilê Iyá Omin Axé Iyamassê. Especulase que a sua saída da Casa Branca tenha se dado por uma disputa de poder, já que o cargo de Iyalorixá fora dado à sua irmã-de-santo e homônima Maria Júlia Figueiredo.

No terreiro de candomblé, o máximo poder é personificado na figura da Iyalorixá ou do Babalorixá. Segue a explicação para o significado da palavra *Iyalorisa = Iaolorisa*:

A palavra *Iya* – mãe – em ioruba possui vários sentidos, inclusive o classificatório dos familiares. *Iya* é a mãe biológica, mas também qualquer parente feminino da geração dos pais – as irmãs da mãe ou do pai e suas primas, para empregar o termo de parentesco de uso no Brasil. Prefixada a uma palavra outra qualquer, como no caso de *ialorixá*, denota uma relação genitiva entre os dois termos – “a mãe que tem”, “que possui” o orixá (LIMA, 2003, p. 59).

Essa definição mostra o quão importante é o pai ou a mãe-de-santo no terreiro; sendo alguém que “possui” o orixá dos seus filhos, ou seja, exerce influência e poder sobre os iniciados e suas divindades. Ainda segundo Lima (2003, p. 60):

O líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível da hierarquia, dos quais recebe obediência e respeito absolutos. O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que evidenciam, na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentadas pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência.

O Terreiro Gantois é a matriz do Ilê Odé, pois, em 1980, Everaldo Cardoso Bispo, hoje advogado e professor, foi iniciado ao orixá Ayrá no Ilê Axé Omon Ewá, tornando-se filho-de-santo de Egbômi Senhora de Ewá (Elza Bahia) e neto de Mãe Menininha (Maria Escolástica) que, por sua vez, era Iyalorixá de Elza. Nessa época, a casa de candomblé onde ele é hoje o Babalorixá era conduzida por seu pai biológico, que havia herdado o posto de seu tio, que era pai-de-santo desde a década de 50 em São Francisco do Conde.

Em 1984, o pai-de-santo da casa morreu e o candomblé ficou restrito apenas a uma cerimônia para Obaluayê e outra para o caboclo Boiadeiro, ambas anuais. Em 1992, Ebômi Senhora retornou a São Francisco para conduzir a obrigação de sete anos de pai Everaldo, onde o mesmo recebeu de sua Iyalorixá a cuia com os objetos rituais sagrados, que simbolizam a transmissão do poder no candomblé. Com esse ritual sua mãe-de-santo outorgava-lhe o direito de se tornar um Babalorixá.

Em 2005, na ocasião do recolhimento do barco dos três primeiros iaôs, Ebômi Senhora retornou ao Ilê e, após consultas ao Ifá (oráculo), verificou que a casa deveria ser dedicada a Oxóssi e ter o axé de Xangô e Oxum. Assim, em julho de 2005, foi plantado o novo axé do candomblé. A saída dos três primeiros iaôs marcou a transformação na forma de conduzir o axé. Daí em diante, a casa passou a se chamar Ilê Odé Axé Oba Omi, Casa do Caçador com a força do Rei e das Águas, sendo então, elaborado o atual calendário de festas seguindo os padrões litúrgicos do candomblé Ketu de tradição Gantois. A figura 1 do anexo apresenta a ascendência religiosa do Babalorixá do Ilê Odé, terreiro que ilustrou essa pesquisa.

A ORGANIZAÇÃO-TERREIRO

Do ponto de vista da organização social, o candomblé deve ser considerado como um grupo baseado na livre participação que, por sua vez, é significativamente influenciada pelo parentesco e pela origem tribal africana. [...] Sua estrutura é hierárquica, com limites de autoridade e responsabilidade bem definidos. [...] O controle social é obtido através das sanções sobrenaturais por aqueles que são investidos de autoridade. A identificação dos membros com o grupo e suas atividades é internalizada para que se torne o mecanismo principal de ajuste individual, provendo a sensação de segurança psicológica e os meios de ascensão social, fins econômicos e de status (HERSKOVITS *apud* LIMA, 2003, p. 57).

Morgan (1996) propõe a utilização de metáforas que, segundo ele, podem orientar administradores, executivos e estudiosos na interpretação das organizações. Duas delas podem contribuir para análise organizacional do terreiro. Para o autor, as organizações são vistas como pequenas representações da sociedade, com padrões distintos de cultura e subcultura. Só conhecendo a rotina, as práticas, a linguagem e os rituais das organizações que é possível perceber suas características culturais, levando em conta as explicações históricas para o modo pelo qual as coisas acontecem nesse universo. Uma cultura pode ser descrita por meio do significado, da compreensão e dos valores compartilhados. A cultura é um processo de construção da realidade que permite observar os acontecimentos de maneiras distintas.

Segundo Morgan (1996): “pode-se dizer que a natureza de uma cultura seja encontrada nas suas normas sociais e costumes e que, se alguém adere a essas regras de comportamento, ele será bem sucedido em construir uma realidade social adequada” (p. 133). A cultura não é uma variável possuída pela organização, mas é, sim, um fenômeno ativo e vivo que possibilita às pessoas a criação e a re-criação dos mundos onde vivem. “O desafio de compreender as organizações enquanto culturas é compreender como esse sistema é criado e mantido, seja nos seus aspectos mais banais, seja nos seus aspectos mais contundentes” (MORGAN, 1996, p. 138).

Destarte, o terreiro de candomblé tem sua cultura própria, herdada dos ancestrais africanos, mas também é fruto da reelaboração dessa cultura no Brasil. O intercâmbio sócio-cultural e religioso entre os povos africanos, os europeus e os índios brasileiros resultaram em heranças culturais que, também, foram legados absorvidos pelo universo do terreiro. O ambiente organizacional é permeado por símbolos, regras e preceitos, conformando um código de ética peculiar entre o povo-de-santo.

No universo dos terreiros, a forma de apreender a cultura organizacional e absorver os conhecimentos rituais dá-se por meio do “*learning by doing*”, ou seja, é na prática que se aprende. Não é adequado perguntar, observa-se tudo e se guarda o segredo, ou *awò*, em iorubá. A cada elevação na escala hierárquica, o iniciado vai tomando conhecimento dos chamados “fundamentos”, ou seja, o saber ritual. Certamente, o pai ou mãe-de-terreiro é quem detém o maior conhecimento, ou segundo Bourdieu, o maior capital simbólico.

É preciso pensar o candomblé, também, como sistema político. Morgan (1996) reconhece os conceitos de autoridade e poder e a relação superior-subordinado como vocábulos comuns na linguagem do administrador. No entanto, aqui, a novidade é utilizar esses conceitos na “organização-terreiro”, ainda que suas bases possam ser distintas daquelas das organizações tradicionalmente estudadas pela Administração.

Equipara-se o Babalorixá a um administrador, pois, enquanto líder de uma organização, exerce função de comando e gerência, tem o poder de decidir, de controlar recursos e de dar ordens. Busca manter a ordem, dirige o terreiro e tem pessoas sob sua autoridade. A despeito do caráter religioso, da crença nas divindades e da ordem aparentemente inquestionável, sendo um grupo social, também reconhecido como família-de-santo, não deixam de existir em seu interior interesses pessoais que podem, muitas vezes, gerar conflitos, como veremos mais diante. Para auxiliar na compreensão do caráter político do terreiro, quando se falar em administração deve-se considerá-la como o mais alto posto da hierarquia, que é o de pai ou mãe-de-santo, acompanhado dos ogãs e iyarobás e outros portadores de cargos de mando nos terreiros.

Ao reconhecer que a organização é intrinsecamente política, no sentido de que devem ser encontradas formas de criar ordem e direção entre as pessoas com interesses potencialmente diversos e conflitantes, muito pode ser aprendido sobre os problemas e a legitimidade da administração como um processo de governo e sobre a relação entre organização e sociedade (MORGAN, 1996, p. 146).

Se existem uma ordem e direção de um grupo de indivíduos, certamente haverá a possibilidade de ocorrerem, em graus variados de intensidade: conflitos de interesse, desejo de poder, submissão às regras e à autoridade, disputas e, em alguma medida, até resistência a essa autoridade, dissensões e autoritarismo. Observar o candomblé também como sistema político, pressupõe a tentativa de identificar essa possibilidade, demonstrar como esta acontece e descobrir suas razões, sem nunca perder de vista a existência dos orixás. Não se vai aqui negar o poder das divindades, pelo contrário, esse é um pressuposto ao qual não cabe o questionamento, mas pretende-se descer à esfera do poder dos agentes: pai ou mãe-de-santo, ogãs, iyarobás, ebômis, iaôs e abiãs. O enfoque desse trabalho é o poder do *àiyé*, ou seja, do mundo físico, material.

O Ilê Odé Axé Oba Omi possui uma dinâmica organizacional semelhante a da casa que lhe deu origem, o Ilê Axé Omon Ewá, e esta, por sua vez, herdou seu padrão litúrgico e organizacional do Ilê Iya Omi Axé Iyamassê, ou terreiro do Gantois, a grande casa matriz dessa linhagem. Essas três organizações fazem parte de uma ampla família-de-santo. Lima (2003, p. 162) explica, assim, esse conceito: “a família de santo seria uma família extensa, na medida em que os antigos terreiros, por meios institucionalizados ou por sucessão, deram origens a muitos outros candomblés que se reconhecem da mesma linhagem de santo”.

A seguir, resumidamente, descreve-se a configuração física básica do terreiro. Um salão maior, situado à entrada da casa, mais conhecido como barracão, ocorrem as festas e cerimônias públicas, é o espaço do terreiro que é aberto ao contato com a comunidade externa. Ainda dentro de casa fica o “quarto do santo”, aposento sagrado onde se encontram os *peji*, que são os assentamentos (representações materiais simbólicas dos orixás). Há, também, na parte interna, algumas salas para circulação de pessoas ou de orixás incorporados em seus filhos nas ocasiões de festa; a camarinha ou *runcó*, também chamada de *rondeme* ou *ariaxé*, local onde o iniciado permanece por alguns dias no

período de sua iniciação. No fundo da casa fica a cozinha, local onde se faz a comida ritual; constitui-se num espaço profícuo de transmissão de conhecimentos e aprendizado. Na cozinha, se aprende a fazer a comida do santo, a cantar e ouvir os ensinamentos dos mais velhos. Há os banheiros e os quartos para dormir – o do Babalorixá, o dos ebômis e o das visitas; os iaôs geralmente dormem em esteiras dispostas no barracão. Na entrada do terreiro ficam as casas dos Exus e o assentamento de Ogun.

A manutenção do terreiro, no que tange aos recursos financeiros necessários à sua existência, ocorre por meio das contribuições dos filhos-de-santo, eventuais doações, serviços prestados, como o jogo de búzios e ebós, ou o próprio pai-de-santo arca com as despesas do seu próprio bolso. Os gastos num terreiro são muito grandes, os rituais requerem uma série de materiais: comidas para as oferendas, animais, fogos de artifício, objetos para decoração, roupas dos filhos-de-santo e de seus orixás. Observam-se, freqüentemente, nas ocasiões das obrigações no terreiro, quando se reúnem, além dos filhos de santo, os visitantes, os membros do terreiro coletando entre si contribuições para comprar gêneros alimentícios, materiais necessários ao andamento das atividades, ou até mesmo pra pagar alguém pra carregar água e encher um tanque. O terreiro constitui-se assim, num espaço de trocas, dádiva e solidariedade.

HIERARQUIA E PODER NO TERREIRO

O indivíduo que começa a freqüentar a casa e ainda não é iniciado chama-se *abiã*. Este acompanha as festas, freqüenta a casa, pode passar por banhos de folha e alguns rituais mais simples, mas a ele não é revelado nenhum segredo. O *abiã* não entra no quarto-de-santo e nem no runcó (camarinha); é como se o mesmo ainda não existisse para o candomblé. “A *Abiã* ainda não é filha-de-santo. É uma aspirante que ainda se encontra no estágio de quem já fez uma pequena obrigação, que freqüenta o terreiro e participa de certas cerimônias rituais. A *abiã* pode ou não tornar-se uma *lyawô*” (SIQUEIRA, 1998, p. 197).

Prandi (1991, p. 164) faz uma síntese para explicar a distinção entre os iniciados que manifestam orixá e aqueles que não têm essa possibilidade:

Há duas classes de sacerdotes no candomblé, os que rodam no santo, viram no santo, entram em transe; e os que não. Os primeiros são os chamados rodantes e terão que passar pelo rito de feitura, fixação do orixá na cabeça (ori) e no assentamento, o *ibá-orixá*, que é o altar particular deste orixá pessoal [...]. Estes rodantes, uma vez “feitos”, formam a classe dos iaôs, os quais, após a obrigação do sétimo ano de iniciação, atingem o grau de ebômi, passando a fazer parte do alto clero, recebendo cargos na hierarquia, ao lado do pai ou da mãe-de-santo, a autoridade suprema.

Na base da escala hierárquica estão os iaôs. Estes são os filhos-de-santo, que podem ser homens ou mulheres, os quais se iniciam a um determinado orixá por meio da feitura até o fechamento do ciclo iniciático, no momento da obrigação de sete anos. A feitura é o início do processo de formação do iaô, “considera-se como fundamental saber observar com respeito, e sem fazer perguntas; esta é a base de formação de uma *lyawô*”. (Siqueira, 1998, p. 200).

Segundo Lima (2003, p. 73) “a palavra iaô provém do iorubá *iyawo* (*iauô*), que significa a esposa mais nova nos sistemas familiares poligínicos dos iorubas”. Nota-se, em Prandi (2001, p. 54), que “as iaôs (ou os iaôs, pois há muito a palavra iaô perdeu no candomblé a conotação de esposa), os jovens iniciados, enfim, só fazem obedecer, usando símbolos e cultivando gestos e posturas que denotam a sua inferioridade hierárquica”.

Os iaôs representam a base do trabalho em uma casa de candomblé: varrem o chão, limpam a casa, acendem o fogo, carregam água, decoram o barracão, se houver necessidade podem fazer a comida, tanto ritual como a alimentação. Ainda não têm poder de decidir, somente obedecem às autoridades da casa.

Outra categoria é formada pelos ebômis, iniciados que chegaram ao fim do seu período de iniciação que dura sete anos; foram iaôs e pagaram a obrigação de sete. Em yorubá “*egbon mi*” quer dizer meu irmão mais velho. O ebômi possui certo prestígio dentro da casa; é dentre eles que o pai ou mãe-de-santo escolhe a quem dará o direito de também ser um pai ou mãe de santo e abrir sua própria casa de candomblé ou outorga-lhes um cargo executivo, no sentido de desempenhar uma função específica, na organização. As ebômins elevadas a essas categorias executivas partilham, de certa maneira, da autoridade da mãe do terreiro, por seu consentimento e sob a sua constante supervisão. É um privilégio da liderança delegar poderes e fazer-se representar (LIMA, 2003, p. 81).

Existe uma categoria de iniciados que não manifestam o orixá, ou na linguagem de terreiro, não viram no santo. Os homens são chamados de Ogãs e as mulheres de *Iyarobás*. Há vários tipos de ogãs, cada um com atribuições delimitadas: os *alabês*, que são os músicos que tocam os atabaques, instrumentos sagrados que propiciam a descida dos orixás ao mundo físico; o *axogum* é aquele que tem autoridade de utilizar a faca nos sacrifícios rituais; *curujebó* é aquele que leva os ebós que precisam ser arriados nas ruas ou fora da casa do candomblé; o *pejigã* é quem cuida da organização dos assentamentos de orixá, o *elemaxó* se encarrega dos objetos e do culto a Oxaguian. As *Iyarobás* também se dividem por funções; *lyateni* cuida dos iaôs quando entram em transe, vestem e acompanham os orixás no salão na hora em que dançam; e a *lyabassê* faz a comida dos orixás ou, ainda, pode ser encarregada de cuidar de um orixá em específico, ajudar o líder do terreiro na preparação dos rituais.

As *Iyarobás* também podem ser escolhidas pelo Babá para receberem títulos hierárquicos que venham a lhes constituir mais autoridade e poder no terreiro, podendo chegar a *lyakekerê* – a mãe pequena da casa – ou *lyalaxé*, a mãe do axé, estando abaixo apenas do pai ou mãe-de-santo. No Ilê Odé, a *lyakekerê* é uma *Iyarobá*, iniciada ao orixá Oxum; foi indicada pelo orixá do pai-de-santo para esse posto. Esse cargo só deixará de ser ocupado pela mesma em caso de falecimento, ou seja, é um cargo vitalício como também o são: Babalorixá, Babalaxé (pai do axé), *Iyaegbé* (mãe da sociedade). Ogãs/*Iyarobás* têm seu orixá pessoal, mas nunca o manifestarão, ou seja, nunca entrarão em transe.

O ogã, em alguns trabalhos, aparece como uma figura que tinha certo prestígio social e podia contribuir para o bom andamento das atividades do candomblé, pois “as incursões policiais ocorriam tão inesperadamente e podiam ser tão violentas que era vital para os adeptos do candomblé ter amigos em muitos lugares” (LANDES, 2002, p. 74). A presença de ogãs jornalistas, intelectuais ou até políticos serviam para intimidar as invasões policiais. A presença dos ogãs, ainda nos fins do século XIX, foi assim comentada.

O ougan ou os ougans, porque cada confraria de um santo pode ter o seu ougan. São os responsáveis e protetores do candomblé. A perseguição de que eram alvo os candomblés e a má fama em que são tidos os feiticeiros, tornavam uma necessidade a procura de protetores fortes e poderosos que garantissem a tolerância da polícia [...] Os ougans têm obrigações limitadas e direitos muito amplos. Além da proteção dispensada devem fazer ao seu santo presentes de animais para as festas e sacrifícios. Têm direitos a cumprimentos especiais dos filhos de santo, a serem ouvidos nas deliberações do terreiro, a saírem todos os santos e o terreiro em seu favor, no caso que estejam ameaçados de alguma ofensa ou desgraça, etc. (RODRIGUES, 2005, p. 49).

Braga (1999) estudou a presença do ogã nos candomblés de Salvador. Ele lembra que, na época das invasões policiais aos terreiros, os ogãs desempenhavam o papel fundamental de negociação e mediação de conflitos entre os terreiros e o poder público ou sociedade. Em certa época, os mesmos foram escolhidos por conta de seu prestígio e condição social para serem protetores dos terreiros. Embora ainda ocorra essa prática, isso não significa dizer que todos os ogãs são brancos ou possuam certa notoriedade na sociedade. Há muitos deles escolhidos também dentro do grupo social interno,

como parentes do Babá, amigos dos filhos-de-santo ou até mesmo vizinhos. É freqüente a escolha do ogã que é membro da família biológica do líder religioso, sendo comum iniciação ainda quando criança. Também pode haver um caráter político para a escolha do ogã por parte do pai ou mãe-de-santo, a esse respeito Braga esclarece:

A compreensão que se tem é de que parece existir uma necessidade de o líder se cercar de algumas pessoas de confiança a quem atribui, além das funções normais do cargo, outras tarefas do dia-a-dia que exigem grau maior de confiabilidade, como cuidar das economias pessoais e resolver outros tantos problemas específicos da comunidade religiosa. Alguns ogãs se fazem merecedores da confiança do pai ou mãe-de-santo, tornam-se confidentes e participam da vida íntima da comunidade religiosa, despertando o ciúme de outros que não desfrutam da mesma situação (BRAGA, 1999, p. 47).

No entanto, deve-se esclarecer, mesmo que a integração do ogã na estrutura funcional do terreiro tenha se dado, inicialmente, porque os líderes religiosos tinham interesse na participação de pessoas bem colocadas na sociedade, para defenderem o candomblé das ameaças e preconceitos da sociedade, isso não isentou esses participantes de suas obrigações rituais e de seu papel sagrado dentro do terreiro. O ogã tem *status* de autoridade, pode ocupar cargos de grande prestígio e poder na hierarquia. Prova dessa afirmação é o Terreiro Ilê Odé, casa onde o Babalaxé, ou seja, o pai do axé, da força-motriz do culto – Rogério da Hora – é um ogã iniciado a Oxaguian e que, também, ocupou o cargo de Elemaxó, o responsável pelo culto e pelos objetos sagrados do orixá Oxalá – o grande pai. O ogã Cristiano Aguiar, de Xangô Ogodô, é portador do título (*oyê*) de Sobalaju e, também, é responsável pela organização do culto a Xangô na casa do candomblé, bem como cuida dos objetos sagrados que pertencem a esse orixá e participa da organização de sua festa.

Na mais alta escala hierárquica estão os Babalorixás e Iyalorixás. Para tornar-se um Babá ou Iyá é necessário, um dia, ter sido um iaô. Só os filhos-de-santo rodantes, ou seja, aqueles que recebem o orixá, podem vir a ocupar essa posição, pois, “sem santo que se manifeste em transe, não há poder, autoridade, disciplina e, sobretudo, investidura no cargo de iniciador” (PRANDI, 1991, p. 175) Destarte, os pais e mães-de-santo viveram como iaôs e participaram por longo tempo das cerimônias rituais, antes que viessem a se tornar líderes religiosos. Segundo uma expressão do próprio povo de santo, “é preciso ter lodo na unha” para ocupar esse cargo; isso significa dizer que é necessário muito trabalho até chegar lá.

O líder do axé exerce autoridade sobre todos os membros da hierarquia. Ninguém faz nada sem que antes informe o que pretende fazer. Todas as vezes que alguém for levar uma oferenda para ser colocado no *peji*, levar a comida na casa de Exu ou qualquer outra atividade é necessário, antes, solicitar ao pai que coloque sua mão sobre a mesma. Ao tocá-la, simbolicamente, se está concedendo poder para que a pessoa possa entregar aos orixás a oferenda.

É a mãe-de-santo, além disso, quem dirige efetivamente toda atividade da casa: as cerimônias públicas das grandes festas dos orixás maiores dos terreiros e os ritos privados que só os filhos da casa participam; o ossé semanal dos santos; a disciplina dos filhos e a economia do terreiro; os mecanismos de promoção e de mobilidade intragrupal e a assistência espiritual e material à imensa variedade de situações de crise e de necessidades de todos os seus filhos e suas famílias (LIMA, 2003, p. 136).

Na percepção de Lima, a autoridade da mãe se renova todos os dias no seu contato com os orixás, mas, nem por isso, é exercida sem que haja conflitos ou tensões. Mais uma vez, a dimensão política da organização faz-se manifestar; só o poder da divindade não é suficiente para manter a ordem. Além de bons líderes religiosos, os pais e mães precisam desenvolver habilidades de fazer alianças, cercar-se de pessoas que possam facilitar e/ou legitimar sua gestão, além de ter habilidade para se relacionar e fazer-se

respeitar, ou seja, é necessário criar uma política organizacional que facilite a aceitação de sua autoridade.

Morgan (1996) sugere, como critério para análise da política organizacional, o foco nas relações entre interesses, conflito e poder:

Ao se falar a respeito de interesses, fala-se sobre um conjunto complexo de predisposições que envolvem objetivos, valores, desejos, expectativas e outras orientações e inclinações que levam a pessoa a agir em uma e não em outra direção” (p. 153).

Essa proposição é válida também no candomblé. Observa-se no contato com o povo-de-santo que as pessoas vivem em dois universos paralelos: a vida no santo e a vida cotidiana do lar, do trabalho e da família. Ou seja, mesmo submetendo-se a viver uma realidade de restrições e obediência no candomblé, estando no terreiro ou fora dele, não é possível despir-se das concepções e interesses da vida material. Portanto, pessoas que possuem diferentes modos de vida e formas de perceber o mundo, convivendo num ambiente autoritário, hierárquico e cheio de mistérios como o mundo do terreiro, acabam, em algum momento, manifestando suas diferenças e conflitos de interesse.

O conflito aparece sempre que os interesses colidem. A reação natural ao conflito dentro do contexto organizacional é vê-lo comumente como uma força disfuncional que pode ser atribuída a um conjunto de circunstâncias ou causas lamentáveis. [...] Pode ser explícito ou implícito. Qualquer que seja a razão e qualquer que seja a forma que assuma, a sua origem reside em algum tipo de divergência de interesses percebidos ou reais (MORGAN, 1996, p. 160).

O desrespeito à hierarquia ou sua supressão representa um constante ponto de conflito na casa-de-santo, por exemplo: não pedir a bênção aos mais velhos, não fazer o cumprimento diferenciado às maiores autoridades da casa ou passar à frente de alguém que tenham maior idade de iniciação em alguma obrigação. No início do artigo, quando se tratou da origem dos terreiros, foi citado sucintamente um exemplo crítico de conflito no candomblé: a fundação do Gantois, em 1849, só aconteceu porque Maria Júlia da Conceição Nazareth não aceitou ser preterida como a Iyalorixá do Ilê Iyanassô Oká, que fora herdado por sua irmã-de-santo. Sua dissidência culminou na fundação de sua própria casa de axé.

Outro exemplo de conflito extraído da pesquisa ocorre no Ilê Odé: a Iyakekerê (mãe pequena) da casa é irmã biológica do Babalorixá, foi iniciada por uma mãe-de-santo que conduzia seus rituais de forma diferenciada dos padrões herdados das casas tradicionais Ketu, como é o caso do axé Gantois e seus descendentes. Por conta disso, a mesma vem apresentando oposição e discordância ao andamento das atividades da casa, muitas vezes se ausentando das obrigações. É comum, também, haver divergências, mesmo que latentes, entre os recém iniciados e as autoridades da casa, por conta do processo inicial de adaptação à rigidez das normas da religião.

O poder nos terreiros, não se expressa, somente, na estruturação da divisão hierárquica e dos oyês (títulos). Pode-se observá-lo desde as representações simbólicas físicas – o poder objetivado –, até as maneiras com que pessoas se comportam na presença de outras, às quais têm uma relação desigual de poder. É possível distinguir quem tem mais poder pela roupa que veste, pelas contas que usa e, até mesmo, pela forma como se dirige aos outros membros do grupo. Alguns elementos possibilitam a percepção das expressões do poder no terreiro:

A SENIORIDADE

No terreiro, a idade biológica pouco importa; o que vale é a idade de santo, em que os mais velhos têm prerrogativas e direitos frente aos mais novos. “Toda hierarquia religiosa é montada sobre o tempo de aprendizagem iniciática, numa lógica segundo a qual quem é mais velho viveu mais e, por conseguinte, sabe mais” Prandi (2001, p. 54).

Quando se recolhe um barco de iaôs para iniciar os ritos de feitura no santo, que é o primeiro passo para se integrar à hierarquia, é obedecida uma ordem, e essa ordem será para sempre respeitada enquanto os componentes daquele barco fizerem parte do candomblé. O barco nada mais é do que o grupo de pessoas que passam juntas pelos ritos iniciáticos. “O ilê axé é composto por uma hierarquia baseada na idade iniciática. Esse valor da antiguidade da iniciação caracteriza as diferenças de poder e status entre os irmãos” (LUZ, 1995, p. 534).

Após o período de reclusão, haverá uma cerimônia pública, na qual os orixás, incorporados em seus iniciados, irão em público gritar seu *orunkó* (nome) no barracão. A partir daí, eles serão chamados dentro do grupo pela ordem de entrada na camarinha em que passaram pela iniciação e pela mesma ordem na qual serão apresentados ao público na saída: o primeiro é o *dofono*; o segundo *dofonitinho*; o terceiro *fomo*; o quarto *fomutinho*; o quinto *gamo*; o sexto *gamotinho*; o sétimo *domo*; o oitavo *domutinho*; o nono *vito* e o décimo *vitutinho*. Luz (1995, p. 533) elucida: “Para os sacerdotes, antiguidade significará posto, isto é, espaços específicos para o exercício das qualidades e atributos do seu axé”. A respeito desse princípio, afirma Vivaldo:

Esse princípio, já foi dito, é válido na estrutura do próprio barco, em que o dofono é sempre o mais velho do que os outros irmãos do barco, e o segundo mais velho do que o terceiro, este mais velho do que o quarto, e assim sucessivamente. Pequeno ou desprezível que pareça o tempo de diferença em termos de duração mensurável, esse intervalo no candomblé possui um sentido que está para além das dimensões convencionais do tempo (LIMA, 2003, p. 78).

○ CONHECIMENTO

É “o tempo de santo” que confere a sabedoria – o maior dom que uma pessoa pertencente ao Candomblé pode receber. De alguém do candomblé que sabe, diz-se “Ela sabe”. Pode entrar e sair de qualquer Terreiro, “sem fazer vergonha”, como se diz no Candomblé, a vergonha é não saber. Saber, no candomblé, significa ser capaz de participar com perfeição, seja nos atos mais simples como a recepção de alguém no Terreiro, seja na preparação de tudo que é necessário para a realização de um rito, ou seja, ainda, ser capaz de receber seu próprio orixá ou preparar os outros para sua recepção (SIQUEIRA, 1998, p. 202).

Trata-se, aqui, do conhecimento ritual, ou na linguagem do povo de candomblé – “os fundamentos”. Esse conhecimento é transmitido oralmente e pela participação nas obrigações no terreiro, em que os mais velhos vão ensinando os mais novos como fazer as comidas votivas, os ebós, os cânticos e as danças. “Os ebômis são os que sabem, porque são mais velhos, viveram mais, acumularam maior experiência. Sua autoridade é dada pelo conhecimento acumulado, que pressupõe saber maior” (PRANDI, 2001, p. 54).

Para deter esse conhecimento é preciso, antes, viver a religião e demonstrar compromisso e humildade para que os ebômis o transmitam. Destarte, quem possui esse conhecimento detém um poder acumulado ao longo dos anos. “Conhecer e saber, nesse contexto é experimentar, sentir, vivenciar. Não há separação estanque entre vivido e concebido, saber é fazer e fazer é saber” (LUZ, 1995, p. 574). Ou como diz Prandi (2001, p. 55): “Saber é poder, é proximidade maior com os deuses e seus mistérios, é sabedoria no trato das coisas de axé, a força mística que move o mundo, manipulada pelos ritos”.

○ XIRÊ

A roda realiza princípios hierárquicos entre as sacerdotisas iniciadas. Se, no início do xirê, a ocupação do espaço do ilê nla, templo das festas públicas, a disposição de cada indivíduo pertencente ao egbe indica o seu grau hierárquico, se uma série de formas de cumprimentos e saudações reforçam os vínculos

de aliança e hierarquia do egbe, durante a roda a mobilidade e a dinâmica litúrgica reforçam na representação espaço-temporal as formas de coesão grupal (LUZ, 1995, p. 578).

O xirê ou *sirè* significa festa ou, ainda, a roda que formam os filhos-de-santo em sentido anti-horário, liderados pelo pai. Ao som dos atabaques, tocados pelos alabês pai-de-santo segue a frente da roda, sendo seguido das autoridades e dos filhos-de-santo, conforme o princípio da senioridade. Todos cantam e dançam três cantigas para cada orixá, na seqüência: Exu, Ogum, Oxossi/Logun, Ossain, Iroko, Omolu, Oxumarê, Nanã, Oxum, Ewá, Obá, Oyá, Iyemanjá, Xangô, Oxaguiã e Oxalufan. Cada filho-de-santo, enquanto a roda prossegue cantando para seu orixá, em sinal de respeito, dirige-se ao pai-de-santo e suas autoridades para pedir-lhes a bênção.

Os CUMPRIMENTOS

A forma de cumprimento entre o povo de santo é diferenciada para as distintas posições hierárquicas. Os iaôs dão *dobale* ao pai-de-santo, ao Pai pequeno, ao Babalaxé, à Iyakekerê, à Iyaegbé e aos filhos-de-santo que estiverem incorporados de seus orixás. Entre si, os iaôs, após terem cumprimentado todos os mais velhos na hierarquia, pedem a bênção aos outros iaôs mais velhos e estes lhes abençoam, e, em seguida, pedem-lhes a bênção como manda a tradição. Encontra-se na literatura a palavra *foribalé*, para designar o que aqui se chama de *dobale*.

O *dobale* é um cumprimento que simboliza o respeito dos iaôs às pessoas ou entidades aos quais rendem essa homenagem; consiste em prostrar o corpo no chão aos pés desses, sendo que há uma variação nos movimentos, a depender do sexo e de que orixá o filho-de-santo pertence. Os ebômis cumprimentam o seu pai-de-santo, também com o *dobale*, a não ser em casos de impedimentos físicos ou quando estes os liberam dessa obrigação. Entre si, cumprimentam-se pedindo a bênção: o mais novo ao mais velho e este abençoa o primeiro e lhe pede a bênção em seguida, em demonstração de respeito e obrigação. Os ogãs e iyarobás, a depender do grau na hierarquia, também dão *dobale* ao pai-de-santo.

O COMPORTAMENTO

Facilmente identifica-se um iaô na casa de axé. Na época da feitura usam guizos amarrados aos pés, os *xaurôs*, para que seus movimentos sejam sempre vigiados. Eles andam descalços ou com uma espécie de sandália branca, fechada na frente e aberta na parte traseira do pé – os *chagrins*. Sentam-se em esteiras feitas de palha ou em pequenos bancos chamados de *apotis*. Esses bancos são confeccionados em tamanho inferior a todos os assentos da casa, justamente para que o iaô nunca se sente à mesma altura dos ebômis ou do Babalorixá.

Além disso, nunca se dirigem ao pai-de-santo olhando-o nos olhos ou de pé. Quando são retaliados, ou repreendidos, nunca respondem e pedem a bênção ao seu pai por aquela correção; isso quando não são tomados por seus orixás, que se manifestam, tal o poder do pai-de-santo sobre seus filhos. Cada vez que algo de novo é ensinado a um filho-de-santo, independente de sua idade de iniciação, se tem educação de axé, este pede a bênção, em sinal de respeito e agradecimento, ao que lhe transmitiu mais um conhecimento.

A hora das refeições no candomblé é, acima de tudo, um momento de reunião da família-de-santo e das visitas ou pessoas próximas à casa do candomblé, quando as mesmas estão no terreiro. No Ilê Odé, a mesa é posta e sentam-se ao seu redor somente o Babalorixá, os Ebômis, Ogãs e Iyarobás e demais autoridades. Todos os iaôs sentam-se em esteiras, segundo a ordem de idade de iniciação e irão comer em pratos diferenciados dos demais membros da hierarquia; utilizam o prato e o caneco de ágata, um tipo de prato metálico e esmaltado na cor branca.

Depois que alguém mais velho põe a comida em seus pratos, cada um dos iaôs, na ordem da idade de iniciação dirige-se ao pai-de-santo pra pedir a bênção, oferecendo-lhe o prato, e este, então, o abençoa. O mesmo será feito para todos os mais velhos, e só após esse ritual é que o filho-de-santo poderá comer. Os ebômis, por conseguinte, pedem também a bênção aos seus mais velhos e são retribuídos da mesma forma.

A OBRIGAÇÃO DE SETE ANOS

É a cerimônia que marca a passagem da categoria de ebômi para Babá ou Iyalorixá. No dia da festa pública na obrigação de sete anos, a mãe-de-santo entrega ao ebômi uma cuia contendo uma navalha e a tesoura, que representam os símbolos da feitura de iaô. Esse momento representa a transferência do poder, em que a *Iyá* concede a seu filho a permissão para abrir uma casa de candomblé e ter seus próprios filhos-de-santo. Nos candomblés Gantois, essa cerimônia não é formalmente chamada de *decá*, usa-se o termo obrigação de sete anos. No entanto, para efeito de esclarecimento, o termo foi citado, pois é conhecido entre o povo-de-santo e aparece na literatura consultada com o mesmo sentido da obrigação de sete anos, como em Luz (1995, p. 528):

Esse processo está inserido na própria instituição do “decá”, palavra Jeje que caracteriza o ritual de entrega da cuia, da tesoura e da “navalha”, elementos simbólicos da iniciação da iawô, isto é, da neófita, quando esta, depois de sua obrigação de sete anos, solenemente passa ao status de ebômi e encontra-se em condições de poder ter sua própria casa de culto.

ADEREÇOS E VESTIMENTAS

As roupas e os tipos de colares utilizados são marcos simbólicos do pertencimento a determinado orixá, bem como distintivos de poder e diferenciação entre os membros da hierarquia. Cada orixá é representado por colares de contas em cores específicas: para Oxossi, o azul claro leitoso; para Oyá, o marrom terra; para Iyemanjá, miçangas transparentes; Oxalá, o branco; Xangô, miçangas alternadas entre vermelho e branco ou marrom e branco.

Quando se é iaô, usa-se um colar de palha-da-costa trançada com uma espécie de vassoura em cada ponta – o *mocã*. Os *diloguns* são as insígnias do iaô, constituem-se em colares de dezesseis fios de miçangas fechados por uma firma. Geralmente, usam-se três diloguns: um representando o orixá do pai-de-santo, outro do orixá pessoal e um de Oxalá. O pai-de-santo e os ebômis usam contas mais grossas, muito enfeitadas, por vezes feitas de coral, pedras africanas e símbolos que representam elementos da natureza e os orixás. Existe um colar característico que se usa após os sete anos de iniciação – o *runjebe* – e que possui intrínseca ligação com o orixá Oyá. São comumente usados, também, o *Brajá*, todo feito em búzios da costa, e o *Lagdibá*, colar distintivo do ebômi de Omolu, feito de chifre.

As roupas dos iaôs são mais simples, geralmente brancas; para os homens, calça e uma camisa branca sem bolsos ou enfeites; para as mulheres, saias rodadas com fitas e bico nas bordas, anáguas, um *camisu* e o pano da costa. Em dias de festa, utilizam estampas em cores que lembram seus orixás. A mãe e o pai-de-santo, os ebômis e ogãs têm roupas mais incrementadas do que os iaôs, usam *rechilier* e outros tecidos mais nobres e bastante coloridos com um pano da costa. Só os ebômis entram no xirê calçados, os iaôs dançam descalços.

INSTRUMENTOS EVOCATÓRIOS

O *Ajá* ou *Adjá* é uma sineta de metal, utilizada pelos líderes e autoridades do candomblé nas festas públicas ou durante as oferendas e rituais, com a finalidade de chamar os Orixás. É composta de um cabo do mesmo material com vários cones (bocas) acoplados,

pode ter uma, duas, três ou mais bocas. Só pessoas de autoridade no terreiro podem usar esse instrumento, ao balançar o adjá junto ao ouvido do filho-de-santo, este, imediatamente, será tomado por seu orixá.

O Xerém tem um formato de uma esfera metálica oca, presa em um cabo, que pode ser de madeira ou de metal. Dentro da esfera há pequenas partículas sólidas, que quando se balança o instrumento tem-se um som muito peculiar que é invocatório aos orixás. Geralmente, um ogã de Xangô ou o próprio Babalorixá o utilizam sempre nas obrigações e festas desse orixá. Existem, também, o *kalakolô*, formado por dois cones de metal, e os *ogué*s, dois chifres de búfalo; ambos os instrumentos são empunhados por alguém investido de autoridade para manuseá-los.

AS CADEIRAS DO BARRACÃO

No barracão do terreiro existem as cadeiras dos pais-de-santo e demais autoridades. Em geral, a cadeira do pai ou mãe é maior e mais rica em detalhes; próximas a ela ficam as cadeiras do Babálaxé e da Iyakekerê. Existem, ainda, cadeiras para receber autoridades de outros terreiros. É comum, nos terreiros, os pais e mães-de-santo possuírem cadeiras que se assemelham a verdadeiras obras de arte, esculpidas com detalhes que remetam ao universo mítico da religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O terreiro é organizado por laços espirituais e erigido sobre uma rigorosa estrutura hierárquica, que confere ao Babalorixá o mais alto poder. No entanto, quando se olha mais de perto, percebe-se que para manter a coerência e subordinação dos demais, ele não o faz sem sacrifícios, por mágica ou por encantamento dos deuses. Do contrário, ele cerca-se de pessoas, com as quais, mantém vínculos, não só biológicos, como de confiança. São essas pessoas que vão formar o corpo “diretivo” da organização, representados principalmente nos cargos de Babalaxé e Iyakekerê.

Além disso, ocupar a posição de sacerdote, cuidar da espiritualidade e, muitas vezes, do bem estar psicológico dos filhos-de-santo, requer o reconhecimento das qualidades pessoais do Babá, que precisam ser suficientes para ele obter legitimidade, respeito e reconhecimento de sua autoridade e poder. Esse reconhecimento é indicativo de prestígio e poder no campo religioso e garante-lhe um capital simbólico que confere *status*, tanto para atrair clientes, como para inspirar confiança naqueles que aspiram tornarem-se filhos-de-santo.

A cultura organizacional é marcada pela tradição, oralidade, valorização do saber ancestral e, conseqüentemente, respeito ao mais velho. Há normas tácitas, impossíveis de serem materializadas, pois obedecem a uma ética do preceito, respeito e segredo, e se reproduzem num ambiente de rigidez normativa e hierarquia. Entrementes, essa rigidez não é excludente, principalmente no que tange à idade, cor da pele, sexualidade ou posição social. Todos são bem vindos a integrar esse universo, evidentemente, desde que mantenham uma postura aceita pelo controle social do grupo.

Apesar dos vínculos religiosos, a preservação da ordem por parte de uns e o desejo de poder da parte de outros, como em toda organização, gera conflitos e dissensões. Suscita curiosidade, também, para estudos posteriores, o fato da linhagem espiritual de Babá Everaldo, que serviu para ilustrar este trabalho, ser hegemonicamente feminina (observar diagrama 1). Como se terá dado o processo de legitimação do poder de um Babá num universo tão marcado pelo poder feminino?

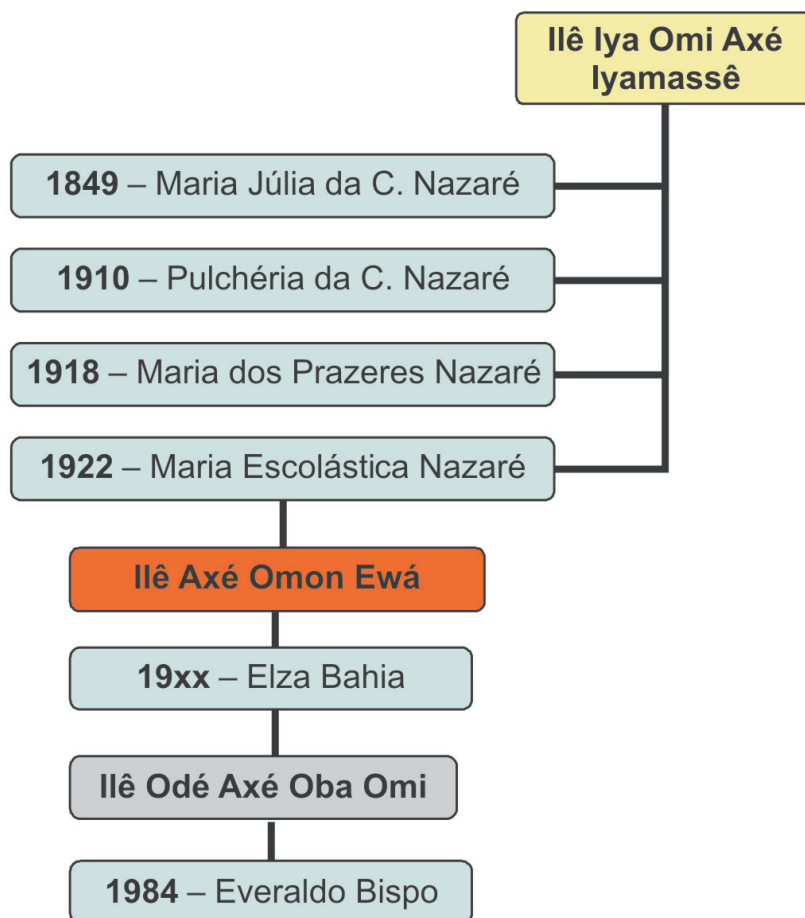
Longe de esgotar a discussão sobre hierarquia e as manifestações do poder no candomblé, este trabalho almejou fazer uma análise organizacional do terreiro, buscando conhecer as origens, a sua estrutura física e social, sua cultura organizacional e as formas pelas quais a organização logra atingir seus objetivos, pretendendo conhecer, também, seus mecanismos de sustentabilidade econômica. Embora seja explícito o ca-

ráter do terreiro enquanto templo religioso, observou-se que os apontamentos da teoria das organizações podem aportar seu arcabouço para além das tradicionais esferas do mercado, Estado e do, hoje tão estudado, Terceiro Setor.

Foi possível analisar uma organização religiosa, caracteristicamente baiana, de enorme riqueza cultural e permeada por valores que quase nada dizem respeito ao capital, ao lucro, mas, ao contrário, oferecem um rico cabedal simbólico, artístico, étnico e cultural que pode, se utilizado com seriedade e comprometimento, gerar contribuições ao estudo das organizações locais contemporâneas.

ANEXO

DIAGRAMA 1
ASCENDÊNCIA RELIGIOSA DE BABALORIXÁ EVERALDO BISPO



NOTA

* Graduando do curso de Administração da UFBA / Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq/
E-mail: pauloeverton@gmail.com

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BRAGA, Julio. Santana. *A cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

CADERNOS DO SEPADM. Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia. Salvador: Fast Design , n. 2, 2005.

CARDOSO, Carlos & BACELAR, Jefferson. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 1999.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LIMA, Fábio Batista. *Os candomblés da Bahia: tradições e novas tradições*. Salvador: UFBA/ARCADIA, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo dos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá – Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.

MORGAN, Gareth. *Imagens da organização*. São Paulo: Atlas, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996. 200 p.

_____. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 47, p. 43-58, 2001.

_____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC : Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes na Bahia*. Salvador: P555 edições, 2006. 96p.

REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6. Dezembro de 2005. Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555 edições, 2005. 140p.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte. Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 11ª ed. Petrópolis, Vozes, 2002.

SILVEIRA, Renato da. Do calundu ao candomblé. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6. Dezembro de 2005. Rio de Janeiro.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô, Agô Lonan: mitos, ritos e organização de Terreiros de Candomblé na Bahia*. 1. ed. Belo Horizonte - MG: Mazza Edições, 1998. V. 1. 471 p.

TEIXEIRA, Gilberto J. W. *Artigo Científico: orientações para sua elaboração*. Disponível em <<http://www.serprofessoruniversitario.pro.br/ler.php?modulo=21&texto=1334>>. Acesso em 02 de julho de 2006.