

Artigo

Os mercados múltiplos e os patrimônios de Cachoeira, Bahia: samba, candomblé e caruru

Caio Csermak

Recebido em: 10 de outubro de 2025
Aceito em: 29 de janeiro de 2026



*Capa: Bembé do Mercado
e Bandeira 13 de maio, Zeza Maria
(2018).*

CAIO CSERMAK é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) com período sanduíche na Hochschule für Musik Franz Liszt, Alemanha. Sua tese de doutorado sobre o samba de Cachoeira-Bahia, obteve menção honrosa no Prêmio Sílvio Romero 2020 e no I Prêmio de Dissertações e Teses da IASPM-AL. Suas pesquisas têm como foco a imbricação entre música e vida social nas culturas populares brasileiras. Como produtor, trabalhou na execução de dezenas de shows, festivais e projetos culturais, além da produção de 7 álbuns musicais e do documentário Sobre Sonhos e Liberdade (Plural Filmes/Canal Curta). Como contista de ficção, recebeu os prêmios Paulo Leminski e OffFLIP.

1. Faço um agradecimento especial à Glaucia Peres da Silva, que incentivou a escrita deste artigo e deu contribuições significativas para o seu desenvolvimento.

Palavras-chave: samba; candomblé; patrimônio cultural imaterial; mercados múltiplos.

Key words: samba; candomblé; intangible cultural heritage; multiple markets.

Os mercados múltiplos e os patrimônios de Cachoeira, Bahia: samba, candomblé e caruru¹

Caio Csermak

Universidade de São Paulo (USP)

<https://orcid.org/0000-0003-4557-6241>

caio.csermak@gmail.com

RESUMO

Neste artigo, abordo o debate sobre mercados múltiplos em contextos de patrimonialização de bens culturais afro-brasileiros a partir de dois mercados inter-relacionados de Cachoeira: o do samba e o do axé/candomblé. Ambos convergem em um evento doméstico do calendário festivo da cidade: os carurus. Na confluência desses mercados afro-brasileiros, observo que eles produzem formas próprias de relação comercial que extrapolam a lógica utilitarista da acumulação do capital. Assim, intercâmbios pecuniários funcionam como instrumentos de fortalecimento do laço social e circulação de forças espirituais, configurando modos específicos de integração desses mercados locais a cadeias produtivas da cultura em contextos de patrimonialização de tradições culturais afro-brasileiras. A pesquisa se baseia na revisão não sistemática da produção bibliográfica dos campos da sociologia e da antropologia econômica, do patrimônio cultural imaterial, do samba e do candomblé, ao que se soma uma abordagem etnográfica que utilizou dados primários por mim coletados entre 2016 e 2019.

ABSTRACT

In this paper, I examine the debate on multiple markets within the context of the heritage making of Afro-Brazilian cultural practices, focusing on two interrelated markets in Cachoeira: samba and axé/candomblé. Both intersect in a domestic event on the city's festive calendar, the

carurus. At this confluence, these Afro-Brazilian markets generate distinctive forms of commercial relations that transcend the utilitarian logic of capital accumulation. In this sense, monetary exchanges function as instruments for reinforcing social bonds and circulating spiritual forces, shaping specific modes of integration of these local markets into broader cultural production chains within processes of heritage preservation of Afro-Brazilian cultural traditions. The research draws on a non-systematic review of the literature in sociology, economic anthropology, intangible cultural heritage, samba, and candomblé, combined with an ethnographic approach based on primary data I collected between 2016 and 2019.

INTRODUÇÃO

Cachoeira, no Recôncavo Baiano, é uma cidade portuária situada na margem norte do rio Paraguaçu, cujas águas permitem a navegação até a Baía de Todos os Santos. Por ser, desde Salvador, o local navegável mais distante do litoral, Cachoeira foi o principal entreposto comercial entre a capital e o interior da Bahia, cenário que se alterou substantivamente com o asfaltamento da BR-324, em 1960, quando o modal de transporte predominante nesta região passou do fluvial ao rodoviário, deslocando consigo as rotas de comércio e de passageiros para longe das águas (Csermak, 2020; Nascimento, 2019).

Apesar de certo ostracismo econômico, Cachoeira nunca perdeu a efervescência cultural e social de urbe portuária, resultado da passagem de mercadorias e pessoas de diversas origens. A cidade se manteve como um dos principais pontos de trânsito entre a Baía de Todos os Santos e o Recôncavo Baiano, encruzilhada de águas e terras por onde passavam mercadorias físicas, elementos simbólicos e forças espirituais. Aí se somaram, a partir dos anos 1970, os processos de patrimonialização, o aumento de escala das festas populares e o crescimento do turismo, que engendraram novos contextos sociais e econômicos, os quais, por sua vez, fomentaram o desenvolvimento dos mercados múltiplos de que trata este artigo.

Neste trabalho, portanto, discuto a existência e a operação de mercados múltiplos (Frankel, 2015; Peres da Silva, 2018) em contextos de patrimonialização de bens culturais imateriais afro-brasileiros. Para isso, utilizo o contexto etnográfico do município de Cachoeira, do qual abordo dois mercados inter-relacionados, ambos cancelados por processos de patrimonialização. Esse cenário permite vislumbrar a multiplicidade cosmológica e social da circulação de bens e serviços na cidade, marcada pela prática do samba e do candomblé, que fomentam o mercado do samba e do axé, respectivamente.

Ofereço, primeiro, uma breve revisão bibliográfica da existência de mercados múltiplos em contextos afro-brasileiros. Depois, analiso como tais mercados locais se integram às cadeias produtivas da cultura por meio do acesso às políticas públicas e da inserção em mercados de arte e produção cultural, sobretudo

em contextos de valorização discursiva das tradições e do patrimônio cultural imaterial afro-brasileiro. Em seguida, dedico uma seção a cada um dos mercados mencionados. Finalmente, apresento os carurus, ou sambas de caruru, eventos nos quais ambos os mercados convergem.

Meu objetivo é, por conseguinte, contribuir para os campos da sociologia e da antropologia econômica, bem como dos estudos sobre patrimônio, ao oferecer uma análise empírica de um contexto etnográfico afro-brasileiro que dialoga com pressupostos teóricos dessas correntes. Ao mesmo tempo, busco apresentar novas questões e agendas que ganham corpo em debates teóricos ainda pouco abordados nos campos supracitados.

A hipótese principal é a de que os mercados afro-brasileiros de Cachoeira possibilitam formas próprias de relação comercial que extrapolam a lógica utilitarista da acumulação do capital. Assim, os intercâmbios pecuniários funcionam como instrumentos de fortalecimento do laço social e de circulação de forças espirituais, o que configura modos específicos de integração desses mercados locais às cadeias produtivas da cultura e às políticas culturais.

Para tanto, valho-me de dados secundários oriundos da revisão não sistemática da produção bibliográfica dos campos da sociologia e da antropologia econômica e dos estudos sobre patrimônio, bem como de pesquisas sobre o contexto etnográfico em questão, sobretudo com foco no samba e no candomblé. Ademais, apresento uma descrição etnográfica dos contextos de pesquisa mencionados por meio de dados primários coletados por mim durante dois anos e meio de trabalho de campo intermitente na cidade de Cachoeira, entre 2016 e 2019.

Durante o trabalho de campo, frequentei sistematicamente os eventos da cidade em que a música era parte relevante da prática social, como apresentações de samba, cantos de trabalho, festas de largo católicas, rituais e festas dos candomblés, eventos domésticos, toçadas de bandas filarmônicas, apresentações para turistas e festivais de arte. Ao mesmo tempo, estabeleci como interlocutores principais os sambadores e sambadeiras de Cachoeira, ou seja, pessoas que não apenas tocavam, cantavam e dançavam samba – porque isso a maioria dos cachoeiranos faz com naturalidade no cotidiano –, mas que dedicavam parte significativa de suas vidas pessoais e profissionais à prática do samba.

Nos anos de trabalho de campo, minha técnica foi “seguir” os sambadores e frequentar os mesmos lugares e eventos que eles. Com o tempo, além da proximidade física e afetiva, outras formas de relação foram estabelecidas, como a produção de projetos culturais, álbuns musicais e produtos audiovisuais em parceria com os sambadores, o que me permitiu acessar, de modo privilegiado, contextos profissionais da prática do samba.

MERCADOS MÚLTIPLOS

A ideia de que, em lugar de um único mercado que domina e engloba todas as dimensões da vida, há um número variável de mercados específicos que se relacionam, se contrapõem e se complementam é cara à teoria social desde os anos 1980, quando os “mercados passam a ser encarados como formas de coordenação social caracterizadas por conflitos, dependências, estruturas e imprevisibilidades muito distantes da imagem canônica consagrada na teoria do equilíbrio geral” (Abramovay, 2004, p. 39). Nessa perspectiva, as relações econômicas são vislumbradas a partir de sua imersão na vida social. No entanto, é possível encontrar bases para essa abordagem, já na década de 1920, nas análises que Marcel Mauss (2013) fez dos sistemas de prestações e contraprestações em variados contextos etnográficos em seu *Ensaio sobre a dádiva*.

Ao longo do século XX, estudos antropológicos abordaram a inserção de povos nativos e comunidades tradicionais em mercados mais amplos ou, ainda, a dedicação de certos grupos sociais a atividades que, supostamente, prescindiam de racionalidade econômica. Em geral, há uma crítica à ideia de um sujeito universal e utilitarista que realiza trocas econômicas em um mercado considerado autônomo na determinação de preços e independente de outras dimensões da vida social, como a cultura, o parentesco ou a religiosidade. Nas últimas décadas, diversos autores teorizaram sobre a existência de um universo plural de mercados que coexistem e se integram à vida cotidiana e cultural de qualquer sociedade (White, 2008; Zelizer, 1988).

Outro conceito que emergiu nesse período é o de mercados múltiplos, que reúne análises teóricas com base na realidade empírica de que diversos mercados coexistem no tempo e no espaço (Frankel, 2015). Por sua vez, Peres da Silva (2018) aponta que os mercados múltiplos não se configuram apenas pela diversidade de produtos ou de áreas geográficas integradas, mas também pela variedade de configurações estruturais que resultam da interação entre fatores econômicos, culturais e sociais. A autora exemplifica tal perspectiva pela emergência do mercado de *world music*, o qual agrega mercados distantes e díspares entre si e permite que os seus atores categorizem as suas atividades de forma distinta, de acordo com os territórios em que a relação comercial se dá. Assim, não se trata apenas de somar mercados diversos, mas de reconhecer a multiplicidade ontológica presente em um mesmo mercado (Silva, 2018).

A isso se soma que a economia da cultura apresenta características e formas de produção próprias, o que a distancia de outros modelos de mercado. Nesse sentido, Throsby (1994) indica que os artistas funcionam como agentes econômicos atípicos, cujas motivações não são puramente financeiras. A decisão de oferta de trabalho dos artistas seria impulsionada principalmente pelo desejo de criar, para além de maximizar os lucros. Assim, artistas podem ter, em média, salários menores do que os de outros setores e se engajarem em atividades secundárias, como o ensino, que lhes permitam renda suficiente

para manter parte do seu tempo produtivo dedicado à criação, mesmo que esta não se mostre financeiramente sustentável. Para Throsby (1994), as políticas culturais deveriam dar conta de falhas de mercado inerentes ao campo artístico, como a característica de bem público de certas artes. Tais falhas também são indicadas por Benhamou (2007), destacando no campo artístico fatores como demanda incerta, forte papel da reputação, bens de experiência, custos fixos elevados e diversidade inesgotável dos produtos culturais.

Embora a teoria econômica tenha privilegiado discutir a determinação dos preços de mercado em vez da praça do mercado (*market place*) (Coase, 1988), cada vez mais a formação e operação dos mercados são compreendidas por meio de sua localização em redes de relações sociais e de sua imersão na cultura (Beckert, 2007). Assim, o foco transitará do agregado de escolhas individuais para uma perspectiva da estrutura ou contexto social no qual a ação econômica se dá (Abramovay, 2004). Isso não significa que a economia estaria subsumida às relações sociais, mas que existem pré-condições para a operação dos mercados, as quais modelam o seu funcionamento e o comportamento de seus agentes.

Ainda que elementos do mercado capitalista, como o crédito e a competição, criem uma lógica operacional própria e distinta de outras esferas sociais, não se deveria perder de vista a integração dos mercados com outros campos da vida social (Beckert, 2007). Trata-se de uma via de mão dupla: é factível afirmar que o mercado se expande para outros domínios da vida (Peres da Silva, 2018), integrando relações sociais e outras formas de circulação de bens e serviços à lógica do mercado capitalista e operando mudanças significativas nas dinâmicas culturais e econômicas locais; ao mesmo tempo, as condições históricas e culturais são capazes de transformar mercados e formatar escolhas econômicas que não se pautam por uma lógica unicamente utilitarista.

Callon (2021) aponta para a diversidade de mercados – tanto em termos empíricos quanto teóricos –, mesmo quando se trata do capitalista, sobre o qual haveria um consenso tácito no debate público. Em contraposição a visões reducionistas, Callon propõe um modelo de agenciamentos de mercado (*market agencements*). Assim, ele nos convida a analisar os mercados sem isolá-los da vida social da qual fazem parte e que lhes fornece o seu horizonte de possibilidades. Em vez de teorizar o mercado como uma esfera autônoma, o autor oferece uma perspectiva teórica em que eles são resultados e agentes das relações sociais.

Podemos adicionar aos agenciamentos de mercado o conceito de mercado-ojá, categoria afro-brasileira que Nascimento (2016) contrapõe à de mercado capitalista: neste prevalece a lógica da acumulação, que, muitas vezes, passa pela expropriação e exploração; já o primeiro, regido pelo orixá Exu, constitui-se por relações comunitárias cuidadosas, em que a troca de excedentes não se restringe à ordem material. O mercado-ojá, portanto, seria um “um local de troca e circulação do axé, de modo a fortalecer o caráter recíproco e complementar da dinâmica do próprio axé” (Nascimento, 2016, p. 32). Nas

cosmologias afro-brasileiras de origem iorubana, o axé se configura como uma força espiritual dinâmica que circula entre pessoas, seres e objetos, colocando o mundo em movimento (Nascimento, 2016). A riqueza, portanto, estaria na circulação dessa força vital e não no acúmulo estático de capital. Ainda que os bens e serviços transitem mediante pagamento pecuniário, sua circulação só ganha sentido social quando carrega outros elementos, notadamente, forças espirituais e laços sociais.

Essa configuração comercial assenta as bases sociais e cosmológicas para o desenvolvimento do que Carvalho (2011) nomeou de economia do axé, uma rede econômica e social gerada em torno do povo de santo, ou seja, do coletivo de adeptos das religiões afro-brasileiras. Essa rede utiliza um circuito próprio de comércio de bens e serviços, que encontra caminhos alternativos às grandes corporações e redes de varejo. Calcada em pequenas lojas de produtos religiosos, feiras, mercados públicos e serviços personalizados oferecidos por irmãs e irmãos de fé, esta economia faz circular bens e serviços que têm axé, elemento fundamental dos objetos rituais (Carvalho, 2011). No contexto dessas religiões, é preciso cuidado com os bens e serviços utilizados, já que a falta de axé, ou a contaminação por forças negativas, pode levar à ineficiência ritualística ou ao infortúnio pessoal. Assim, a inserção desses bens e serviços no mercado capitalista é conformada pela dimensão cosmológica das trocas comerciais no âmbito sagrado.

No contexto religioso afro-brasileiro, os espaços de intensa circulação de mercadorias e pessoas são lugares de Exu. Dentre as suas inúmeras características, Exu, em sua qualidade de Exu Olojá, é o senhor dos mercados e das trocas comerciais, que carregam em si intercâmbios de outras naturezas, como laços sociais e relações espirituais. Também é o dono dos caminhos e atua como mensageiro, de modo que o cruzamento de vias – a encruzilhada – é o seu lugar. No mercado, Exu é o responsável pela circulação de mercadorias, pessoas e da força vital do axé (Nascimento, 2016).

Assim, Exu não é apenas o orixá responsável pelas trocas comerciais, mas também pelos laços de sociabilidade que se formam nesses espaços. Um exemplo dessa relação é o Mercado Público de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Trata-se de uma construção quadrada de planta térrea com mezanino, inaugurada em 1869, em estilo eclético². Mesmo que hoje esteja ladeado por edifícios comerciais construídos majoritariamente entre as décadas de 1940 e 1960, o edifício ainda guarda a imponência dos tempos em que era o principal mercado da cidade. No epicentro da construção, na encruzilhada formada pelos quatro caminhos que ligam cada uma das portas principais do mercado ao seu átrio central, há um assentamento³ de Bará, orixá que em outras regiões do Brasil é, justamente, Exu (Carvalho, 2011).

Ainda que o contexto etnográfico dessa pesquisa seja o de Cachoeira, o exemplo de Porto Alegre interessa pelo simbolismo e pelo poder de síntese da ideia principal deste artigo: se no ponto central do Mercado Público

2. Ver <https://www.mercado-publico.com.br/>. Acesso em: 10 out. 2024.

3. Um assentamento de orixá se configura como “um conjunto de materiais que expressa e medeia a relação entre as divindades e seus filhos humanos” (Marques, 2018, p. 222).

de Porto Alegre, *locus* das trocas do mercado capitalista, há um assentamento de Bará, isso significa que mesmo um mercado símbolo do comércio utilitarista é atravessado por forças sociais diversas e, notadamente, por outros mercados que conformam redes de relações que extravasam a troca de produtos e serviços por moeda corrente.

A efervescência que toma conta das regiões portuárias, feiras e mercados físicos simboliza, portanto, como mercados múltiplos coexistem e se intercalam, o que se torna mais evidente nesses contextos de intensificação de trocas comerciais entre grupos sociais diversos. Este é o caso de Cachoeira, cidade que vislumbrou o apogeu econômico no século XIX em função do comércio e da produção de cana-de-açúcar e de fumo, sustentados pelo trabalho escravo. Tal contexto colonial e violento teve como consequência não planejada o desenvolvimento de um conjunto rico e diverso de manifestações culturais e práticas religiosas que, por muito tempo, foram invisibilizadas e mesmo perseguidas pelo poder senhorial (Csermak, 2020).

Nas últimas décadas, com a valorização das tradições afro-brasileiras, as políticas de patrimônio e a intensificação da produção cultural e do turismo voltados à fruição de manifestações culturais populares, novos mercados se abriram para os produtores de cultura de Cachoeira. Essa dinâmica se deu a partir das práticas culturais tradicionais da cidade e dos mercados já em operação localmente, o que, por sua vez, teve efeitos sobre a própria configuração dessas práticas, transformadas pela circulação em novos espaços ou pelo contato com novos públicos.

Neste artigo, insiro-me nessa discussão por meio da análise de contextos etnográficos afro-brasileiros de Cachoeira, na Bahia, e argumento que a multiplicidade mercadológica é estruturante das relações sociais e integra variadas dimensões da vida, como a música, os eventos comemorativos, a espiritualidade e a materialidade de comunidades periféricas. Ao mesmo tempo, tais contextos têm se transformado à medida em que estruturas e condições de mercados capitalistas se fazem presentes, resultando na profissionalização e mercantilização de dimensões da vida social que não se configuravam como bens e serviços comercializáveis até poucas décadas atrás.

Esse processo se intensifica em contextos de patrimonialização de manifestações culturais tradicionais, especialmente porque a chancela de patrimônio cultural imaterial desperta o interesse pela fruição desses bens em outros territórios. Localmente, tal chancela fomenta a cadeia produtiva do turismo e formas de consumo que se baseiam em uma percepção de autenticidade ancorada nas ações de patrimônio e outras políticas culturais. Mesmo assim, a inserção comercial de bens e serviços afro-brasileiros – como apresentações musicais de samba ou serviços religiosos do candomblé – opera segundo uma lógica própria, em que mercados múltiplos se relacionam enquanto elementos cosmológicos afro-brasileiros, modulando as formas de entrar e sair da necessária e, por vezes, arriscada dimensão material das relações econômicas.

POLÍTICAS CULTURAIS, PATRIMONIALIZAÇÃO E ACESSO A MERCADOS

A multiplicidade de mercados tradicionais, como os do samba e o do axé, não se restringe aos arranjos produtivos locais. Com o crescimento do turismo e dos muitos projetos, políticas públicas e festivais culturais realizados em Cachoeira, a cidade tem experimentado uma crescente conexão com outras cadeias produtivas – principalmente da produção cultural. Isso decorre da intensificação do turismo com foco em experiências culturais na região (Vatin, 2008) e da crescente chancela de instituições culturais e de órgãos públicos às edificações, manifestações culturais e eventos religiosos de Cachoeira, da qual a patrimonialização do samba é o exemplo mais relevante.

No Recôncavo Baiano, Cachoeira se mostrou um *locus* privilegiado desse novo contexto, especialmente após o *boom* de políticas culturais no Brasil a partir dos anos 2000 (Avellar, 2016). Trata-se de uma cidade turística com décadas de experiência na organização de festas de largo, eventos de grande porte e oferta de serviços culturais e religiosos para turistas. Ainda que, nos grupos de samba de roda e nos terreiros de candomblé, a falta de capacidade técnica para a elaboração e execução de projetos culturais siga a ser uma limitação relevante, diversas lideranças locais conseguiram se capacitar e têm obtido considerável sucesso no acesso às políticas e editais culturais.

Com isso, os mercados múltiplos, costurados pelos sambadores e pelos adeptos do candomblé, acoplaram-se a novos mercados que passaram a compreender: o turismo de base cultural, étnica e/ou comunitária (Vatin, 2008); a realização de festas de largo e festivais culturais de grande porte em Cachoeira e outras localidades do Recôncavo Baiano (Barros de Castro, 2012; Serra, 1999); e o trânsito de sambadores e de manifestações culturais do candomblé por palcos, eventos, instituições culturais e registros audiovisuais realizados em outros estados e países (Csermak, 2020; Marques, 2008). Isso ocorreu, principalmente, por meio dos editais de fomento à cultura, da crescente integração das culturas populares e tradicionais à programação de instituições culturais públicas e privadas e de um mercado de turismo e consumo artístico engajado nos territórios e manifestações chancelados pelos processos de patrimonialização nacionais e transnacionais.

Refiro-me aqui não apenas às ações para a salvaguarda do samba de roda do Recôncavo Baiano ou ao tombamento de terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix nos níveis estadual e federal, mas também ao universo mais amplo de políticas culturais nas várias esferas da administração pública. Nesse sentido, houve uma ampliação no escopo das políticas culturais a partir do Governo Lula (Avellar, 2016; Rubim, 2010), e maiores possibilidades de aprovação em editais públicos de projetos voltados para bens patrimonializados. A crescente relação de praticantes de manifestações culturais tradicionais ou de adeptos de religiosidades populares com o universo das políticas culturais e das instituições de cultura, além de ampliar oportunidades econômicas, também formata os modos locais de organização das festas e eventos tradicionais.

A chancela de patrimônio cultural imaterial aumenta o interesse pelos bens patrimonializados, o que abre acesso a mercados nos quais são valorizados elementos considerados como autênticos, exóticos ou tradicionais. Embora tal acesso represente um novo conjunto de oportunidades econômicas, as manifestações culturais tradicionais são, muitas vezes, marginalizadas e mal remuneradas nesse circuito comercial. Por sua vez, a lógica do mercado integra as culturas populares enquanto espetáculos produzidos para o consumo das classes médias e altas, numa lógica que Carvalho (2005a, 2007) denunciou como espetacularização das culturas populares e tradicionais. Nesse processo, as manifestações culturais enfrentam uma redução de sua complexidade estética e a simplificação cosmológica de suas práticas, distorcendo formas e significados de acordo com a expectativa do consumo cultural das elites.

Também a tendência de “turistificação” do patrimônio cultural imaterial fomenta a mercantilização de manifestações culturais tradicionais, de modo que os seus valores ou atributos prevalentes passam a ser determinados por lógicas de mercado (Almeida, 2012). Assim, “o turismo, à medida que se integra profundamente na economia local, convertendo-se em sua principal atividade econômica, potencializa e revaloriza o patrimônio cultural espetacularizado para tal propósito” (Almeida, 2012, p. 261). É notável que, embora projetadas para garantir a salvaguarda de práticas tradicionais, as políticas de patrimônio cultural imaterial contribuam para colocar em curso processos que intensificam a influência de lógicas mercantis, com efeitos sobre os modos de organização social e sobre as próprias formas estéticas de manifestações culturais populares.

Em outro trabalho (Csermak, 2020), demonstrei como o acesso às políticas culturais e ao patrimônio, bem como aos modos de produção cultural adaptados ao mercado de shows e grandes eventos, contribuiu para transformações significativas nas formas de organização social e no modo de tocar e cantar de sambadores. Nesse sentido, o samba de Cachoeira passou por várias transformações, como a microfonação de vozes e amplificação de instrumentos, a inclusão de instrumentos graves de percussão, a diminuição das variações rítmicas de canto e toque e a prevalência do samba corrido sobre outros tipos de samba (Csermak, 2020).

Em Cachoeira, mudanças relevantes também podem ser observadas em festas religiosas, como as de largo e as realizadas nos terreiros de candomblé. Lembro de uma conversa que tive com uma senhora idosa, frequentadora assídua das festas de caboclo nos terreiros de Cachoeira. Enquanto cortávamos quiabos para a feitura de um caruru, ela contava que, antigamente, as festas de caboclo tinham muito mais axé, embora fossem feitas com muito menos recursos e sem as roupas luxuosas de agora. Já nas festas de largo, tornou-se constante a presença de palco e sonorização profissional, tornando a programação de shows musicais protagonista de eventos que antes tinham centralidade em quermesses ou cortejos religiosos.

No entanto, as relações com os mercados da produção cultural e do turismo, embora ofereçam riscos e operem transformações relevantes nas práticas tradicionais, não são vias de mão única. Primeiro, porque, como apontado por Bortolotto (2021), o mercado é um dos elementos que dá vida ao patrimônio cultural imaterial, considerando que boa parte das práticas e expressões culturais patrimonializadas implicam relações comerciais inerentes aos seus contextos tradicionais. Ademais, a participação em novos mercados, além de representar uma oportunidade econômica e um desenvolvimento profissional muitas vezes desejados por praticantes de manifestações tradicionais, não implica, necessariamente, submissão a lógicas mercantis. Ademais, a chancela de patrimônio cultural imaterial tem o potencial de dar visibilidade a formas locais de empreendedorismo, ao mesmo tempo em que pode agregar valor a produtos e serviços tradicionais em circuitos de consumo consciente. Este é, por exemplo, o caso do turismo étnico de base comunitária, que, em Cachoeira, opera em alguns territórios, a exemplo da comunidade quilombola do Kaonge. Em suma, a participação em novos mercados não se dá no vácuo e é formatada pelas práticas tradicionais e, também, pelas relações econômicas e sociais que conformam os mercados já operados nos contextos locais (Callon, 2021; Peres da Silva, 2018).

Isso se dá porque relações sociais e formas culturais são carregadas de um contexto para outro, nos quais são tensionadas e ressignificadas. No caso do samba de roda, a entrada em um circuito nacional e internacional de eventos artísticos em festivais e instituições culturais após a sua patrimonialização não criou a forma de organização social do grupo de samba de roda, já existente desde a década de 1950, mas passou a privilegiá-la em relação a outras formas de organização (Csermak; Graeff, 2019). Sambadores e adeptos do candomblé acessam políticas públicas e oportunidades econômicas a partir dos próprios modos de ser e estar no mundo, razão pela qual a lógica de mercado não enquadra integralmente suas práticas, como no caso em que sambadores levam grupos muito numerosos ao palco, articulando neste espaço exógeno uma lógica comunitária (Csermak; Graeff, 2019).

De modo semelhante, Osorio (2019) analisa como o Festival de Cururu e Siriri, realizado anualmente em Cuiabá, Mato Grosso, articula práticas tradicionais com as novas possibilidades trazidas pela patrimonialização do modo de fazer viola de cocho, instrumento central na prática musical do cururu e do siriri. No contexto do festival, espaço de contato entre músicos tradicionais e novos mercados, Osorio aponta para um descompasso entre o patrimônio e a performance: por um lado, as identidades locais são negociadas, como a presença de grupos rurais no espaço urbano; por outro, a própria noção de patrimônio é tensionada e este emerge como uma ferramenta para produzir discursos sobre si e reivindicar direitos.

A confluência entre mercados locais que têm como base as práticas tradicionais e o acesso a novos mercados, impulsionados pela patrimonialização dessas práticas, resulta em processos econômicos e sociais que exigem modelos

capazes de explicar como mercados múltiplos se constituem e se relacionam (Frankel, 2015). Esse processo revela uma dimensão pouco discutida das políticas de patrimônio cultural imaterial: criadas por uma lógica preservacionista e sustentadas na conexão entre tradições autóctones e identidade nacional (Gonçalves, 1996), as ações de patrimonialização criam novos regimes de relações para os bens culturais e seus detentores e, quando efetivas, operam, paradoxalmente, transformações profundas nos modos de fazer e produzir as manifestações culturais que pretendem salvaguardar. Relações paradoxais também emergem no modo como marcos normativos de patrimônio cultural imaterial e políticas culturais tratam a comercialização de produtos e serviços patrimonializados. Nesse sentido, Bortolotto (2021) aponta que a perspectiva de uma “má comercialização” do patrimônio cultural imaterial, oriunda de uma sobrecomercialização potencial de seus produtos e serviços, expõe contradições em como os marcos normativos compreendem a lógica da propriedade intelectual, aproximando-a de uma perspectiva restritiva que seria conflitante com a lógica comunitária e inclusiva da própria categoria de patrimônio.

Ademais, Halfstein (2007) aponta que a patrimonialização pode resultar em um processo de reivindicação cultural no qual a cultura imaterial se torna um recurso político e econômico para governos e comunidades. As políticas de patrimônio cultural imaterial criam um regime no qual o empoderamento das comunidades se converte em um objetivo relevante; tal empoderamento, porém, se orienta pelas normas e objetivos estabelecidos por organismos estatais e internacionais. Com isso, configura-se outro paradoxo: as comunidades ganham voz no contexto de uma estrutura predefinida que as impele à conformação a uma visão burocrática e, por vezes, ocidentalizada de cultura e gestão. Ao criar um sistema em que a cultura pode ser reivindicada, as políticas de patrimônio cultural imaterial abrem novas possibilidades para grupos marginalizados, mas também os inserem em uma lógica de propriedade, gestão e representação, que pode alterar fundamentalmente suas práticas e relações sociais.

Com isso, mercados locais dos mais diversos e calcados em relações sociais e cosmologias próprias – a exemplo dos mercados do samba e do axé – passam a operar em um regime único de políticas culturais e de patrimônio, uma espécie de língua franca comum às manifestações culturais mais diversas, porém unificadas pela chancela de patrimônio cultural imaterial. É possível compreender essa dinâmica como uma versão específica do trânsito entre a cultura e a “cultura” (cultura com aspas), ideia que Carneiro da Cunha (2009) introduz a partir dos conflitos gerados pela percepção do *kampô*⁴ enquanto prática capaz de transitar de contextos locais para um universo mais amplo. No contexto da “cultura”, o *kampô* se configuraria como serviço comercializável e, também, como discurso que passaria a representar, para os não indígenas, a cultura das etnias que fazem uso ritual da substância.

Assim, há uma concomitância no trânsito entre regimes discursivos distintos – da cultura à “cultura” – e entre mercados múltiplos. Nesse sentido, o acesso

4. Também conhecido como veneno do sapo ou vacina do sapo, trata-se da aplicação subcutânea da secreção da perereca *Phyllomedusa bicolor*, prática de medicina tradicional comum a etnias indígenas do Norte do Brasil e do Peru, como os *Katukina*, os *Marubo*, os *Mayoruna* (conhecidos no Peru como *Matsés*), os *Yawanawá* e os *Kaxinawá* (Carneiro da Cunha, 2009).

às políticas públicas costuma vir de mãos dadas com a entrada em mercados de produção cultural que envolvem uma rede de festivais e de instituições que busca representar bens culturais patrimonializados em suas programações. Com isso, cria-se um ambiente adaptado para a fruição de manifestações tradicionais cujo consumo é objeto de desejo e até de engajamento artístico de grupos sociais originalmente alheios aos contextos tradicionais (Goulart, 2018).

Tais relações são regidas pelo universo dos contratos e dos direitos autorais, que, muitas vezes, não são compatíveis com os regimes locais de produção cultural e de propriedade intelectual. É fundamental notar que bens culturais patrimonializados em muitos casos respondem a lógicas de propriedade intelectual diversas e até incompatíveis com as legislações vigentes. Um bom exemplo é a discussão feita por Gallois (2012) das noções conflitantes sobre a propriedade da arte kusiwa do povo Wajãpi (Amapá) – primeiro bem cultural registrado como patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) –, posto que a sua propriedade extrapola, inclusive, a espécie humana e inclui as relações entre seres humanos e animais.

Ao mesmo tempo, lógicas sociais e mercantis próprias, calcadas em cosmologias locais, seguem a operar e a desafiar uma perspectiva utilitarista das relações econômicas. A convergência dos mercados do samba e do axé em Cachoeira permite vislumbrar como, mesmo em meio a um processo de patrimonialização e de ampliação de esferas de mercado, as relações sociais e econômicas não se deixam capturar, essencialmente, pelo utilitarismo.

O MERCADO DO SAMBA

5. O samba em Cachoeira pode ser denominado como samba de roda, termo pelo qual é conhecido nas outras regiões do país e na maior parte das pesquisas e documentos públicos. No entanto, o termo samba de roda em Cachoeira é, quase que exclusivamente, utilizado para os grupos artísticos de samba e os seus projetos culturais. Assim, no cotidiano da cidade, o mais comum é a referência genérica ao gênero musical apenas como *samba*, ou, caso necessário, a referência a um tipo específico de samba: samba corrido, barravento, samba de caruru, samba de caboclo e outros.

Em Cachoeira, bem como nos municípios circunvizinhos, a prática musical do samba⁵ é parte fundamental da vida familiar e comunitária, atravessando várias dimensões do tecido social da cidade, como as comemorações domésticas, o trabalho coletivo, o candomblé, os festejos católicos, os eventos cívicos, a indústria do turismo e a economia da cultura (Döring, 2015). O samba opera como um mínimo denominador comum das relações sociais e dos eventos que a compõem, sendo os sambadores os principais responsáveis por costurar variados elementos da vida da cidade: são eles que transitam entre espaços e grupos diversos e colocam em relação as diferenças, sejam elas religiões, manifestações culturais, bairros, classes sociais ou formas de organização social (Csermak, 2020). Ao fazê-lo, o samba conecta e toma parte de mercados múltiplos que operam em Cachoeira, bem como acessa mercados exógenos, como o da produção cultural de cidades como Salvador e São Paulo. O samba é um evento musical doméstico, que pode ser realizado prescindindo de qualquer formalidade, mas também um serviço cultural, a ser prestado por sambadores profissionais e os seus grupos artísticos, boa parte deles organizados como associações sem fins lucrativos.

6. Conceito nativo para apresentações musicais de samba.

No entanto, até a década de 1970 não havia um mercado de tocadás⁶ de samba em Cachoeira ou mesmo em cidades vizinhas. O samba era parte da vida cotidiana da região e tão arraigado nos seus acontecimentos sociais ordinários que, no final da década, Ralph Waddey tratou o samba como uma religião doméstica (2006, p.118). O conceito carrega certa ironia: se pensarmos a religião como um fenômeno extraordinário e público da vida social, a ideia de religião doméstica poderia soar como um oxímoro. A vida religiosa no Recôncavo Baiano, porém, transita de modo fluido entre as dimensões pública e privada, ou entre os âmbitos sagrado e profano (Csermak, 2020), ao que se soma a inclinação pública do espaço doméstico das residências, regularmente acessível aos parentes e vizinhos e fisicamente aberto para a rua (Marcelin, 1996).

A ideia do samba como uma religião doméstica mostra que o tecido social da região era atravessado por essa forma coletiva de fazer musical. Assim, enquanto elemento da vida cotidiana que podia eclodir a qualquer momento, sem necessidade de formação de grupos formais ou de instrumentação fixa, o samba não se configurava como um mercado de tocadás regido por compromissos contratuais e músicos profissionais. Para que ele se tornasse um serviço comercializável, dois processos confluíram: por um lado, surgiram, ainda nos anos 1950, os primeiros grupos formais de samba de roda (Csermak, 2017); por outro, as grandes festas de largo católicas passam a ter a sua organização financiada ou mesmo encampada pelo Estado, ganhando escala de grande evento e exigindo programação musical variada regida por compromissos contratuais, o que levou a um processo de comercialização das manifestações culturais tradicionais (Serra, 1999).

Essa possibilidade existencial do samba enquanto serviço comercializável, embora já naturalizada pelos sambadores mais jovens, ainda é tratada com certa estranheza e mesmo antipatia por alguns sambadores mais velhos. Ao conversar com eles, diversas categorias de samba hoje consideradas inexistentes são trazidas à tona para descrever aquilo que, na região, é conhecido como o *tempo antigo*⁷. Algumas dessas categorias de samba citadas com nostalgia pelos mais velhos se referem a cantos de trabalho: o samba de estiva feito pelos estivadores nos muitos portos da região; o samba de amassar barro do trabalho coletivo na construção das casas de pau a pique, que dominavam a arquitetura popular; ou ainda o samba de puxada de rede, cujo curto refrão entoava a puxada da rede de pesca que havia sido jogada na água até o seu retorno ao barco.

Isso mostra que, além de uma forma musical que embalava eventos domésticos e religiosos, o samba também estava presente no mercado laboral como canto de trabalho pelas vozes e corpos dos trabalhadores assalariados e autônomos, em sua maioria de famílias negras oriundas do regime escravocrata. Além disso, o samba era feito no ambiente fabril, como conta dona Dalva Damiana⁸, sambadeira e charuteira de Cachoeira, que cantava samba com as suas companheiras enquanto produzia charutos nas fábricas dessa região fumageira. Foi na Fábrica de Charutos da Suerdieck que dona Dalva organizou,

7. Ainda que não exista uma definição única, o tempo antigo costuma se referir ao período dos grandes sambadores do passado, geralmente anterior à profissionalização de sambadores em grupos artísticos de samba de roda (Csermak; Graeff, 2019).

8. Dona Dalva Damiana. Entrevista concedida ao autor em 9 de fevereiro de 2017 em Cachoeira-Bahia.

em 1958, o primeiro grupo formal de samba de Cachoeira, que levou o nome da fábrica: Samba de Roda da Suerdieck. Assim, o samba já circulava pelos mercados do Recôncavo Baiano antes mesmo de se tornar um serviço a ser negociado e prestado.

Nos anos 1970, o samba se torna um serviço a ser comercializado por grupos artísticos em um contexto de desenvolvimento dos mercados do turismo e dos grandes eventos culturais, ambos fomentados por uma combinação de investimentos públicos e privados no estado da Bahia, que apostava em sua vocação para o turismo e colocava a política cultural a serviço dessa indústria (Barros de Castro, 2012; Csermak, 2020). Concomitantemente, desenvolvia-se na região o Polo Petroquímico de Camaçari, assim como as grandes empresas de construção civil e de energia do estado. As famílias de baixa renda de um Recôncavo Baiano empobrecido migraram massivamente para a Grande Salvador em busca de oportunidades de trabalho. Lá, recriaram as suas manifestações culturais enquanto se envolviam no mercado cultural da cidade, que experimentava um crescimento significativo da economia da cultura, com destaque para o Carnaval, o mercado fonográfico e a organização de inúmeras agremiações culturais, como os blocos afro (Guerreiro, 2000).

Nesse contexto, algumas cidades do Recôncavo Baiano, além de fornecerem mão de obra para a capital, tornaram-se polos turísticos ou passaram a receber grandes eventos culturais do calendário oficial do estado. No caso de Cachoeira, ocorreram ambos os processos: a cidade se converteu em um polo turístico, especialmente após ter o seu conjunto arquitetônico colonial e paisagístico tombado pelo Iphan em 1971⁹; ademais, em 1972, Cachoeira recebeu a primeira edição da festa São João Feira do Porto, uma experiência-piloto da autarquia responsável pelo fomento ao turismo no estado, a Bahiatursa (Barros de Castro, 2012). O samba, que até então pouco circulava pelos eventos oficiais do Estado ou da Igreja Católica, passou a fazer parte da programação oficial da festa. No entanto, uma festa de grande porte, com palco, sonorização e atração massiva de turistas, exigia uma performance “profissional” de samba, ou seja, um grupo artístico com nome, figurino e repertório fixos, que se adequasse ao espaço limitado do palco e às questões técnicas da sonorização.

Esse modelo de organização social existia apenas de forma embrionária nos poucos grupos artísticos formados na região, uma vez que eles atendiam a convites formais mediante pagamento de cachê, mas não se apresentavam em festas de grande porte e, menos ainda, com sonorização dos instrumentos e das vozes. Desse modo, a chegada do São João Feira do Porto a Cachoeira e de outras festas de grande porte à região criou uma demanda de mercado, e uma parcela dos sambadores se profissionalizou para atendê-la. Tal demanda, contudo, não se restringiu ao regime extraordinário das festas de largo e logo passou a fazer parte da vida ordinária da cidade, sobretudo à medida que os equipamentos de sonorização e iluminação se tornavam mais acessíveis. Assim, prefeituras, paróquias, hotéis e restaurantes passaram a organizar apresentações musicais

9. Disponível em <https://tinyurl.com/4c3mbbze>. Acesso em: 23 mar. 2026.

com pagamento de cachê em dias cívicos, festividades religiosas ou feriados com potencial de atração turística, eventos já identificados por Oliveira Pinto (1991) nos anos 1980. Em paralelo, o número de grupos artísticos de samba de roda crescia significativamente em Cachoeira, saindo de apenas um grupo entre 1958 e 1972, para cinco ao longo da década de 1970, chegando a quase dez nos anos 1980 e pulando para cerca de vinte nos anos 2000 (Csermak, 2017).

Criou-se, portanto, um mercado de apresentações de samba na região que fomentou a profissionalização de sambadores e seus grupos. O samba, contudo, continuou a fazer parte da vida cotidiana de Cachoeira de modo informal, como nos encontros familiares, comemorações vicinais ou mesmo na reunião de amigos em um bar ou praça. Nesses casos, não é necessária sonorização nem instrumentação fixa: com os instrumentos disponíveis ou apenas com palmas e vozes, canta-se um repertório dominado pela grande maioria dos cachoeiranos e abre-se uma roda na qual dançam os presentes.

Por outro lado, a profissionalização do samba, que inaugura o seu acesso ao mercado dos grandes eventos, também altera o samba feito no cotidiano: passa a ser comum, em lugar de fazer um samba informal com os amigos, contratar um grupo artístico de samba de roda para tocar em um aniversário ou comemorações vicinais. Soma-se a isso que os grupos de samba de roda, que até os anos 1990 atuavam restritamente em suas microrregiões, passaram a receber convites para apresentações em Salvador e, após a patrimonialização do samba, em outros estados e países, como Alemanha, Estados Unidos e França. Nesses contextos, os grupos de samba de roda passaram a representar uma aura de autenticidade acoplada ao gênero de samba de roda após sua patrimonialização, primeiro pelo Iphan, em 2004, e, em 2005, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) (Sandroni, 2010).

A institucionalização dos grupos de samba de roda é um processo de longo prazo em Cachoeira, respondendo a dinâmicas e relações locais. Contudo, é evidente que essa institucionalização esteve intimamente ligada ao poder público e às políticas voltadas ao fomento do turismo e, posteriormente, da cultura. À medida em que essas políticas aumentam em número e escala, crescem também as oportunidades para os grupos de samba de roda, levando à criação de novos grupos e à profissionalização de sambadores. Esse processo não acontece no vácuo: ao observarmos as trajetórias pessoais dos sambadores e a história de seus grupos, percebemos famílias que fazem samba há muitas gerações, terreiros de candomblé longevos e comunidades que há muito tempo sambam nos seus eventos vicinais.

Muitas vezes, o grupo de samba de roda é a única face com a qual políticas públicas e instituições conseguem dialogar de modo institucional, dado a organização, a possível existência como pessoa jurídica e o discurso cultural palatável para a fruição cultural. Um exemplo disso ocorreu no São João Feira do Porto de 2016, quando a Prefeitura Municipal da Cachoeira entregou aos grupos de samba de roda que se apresentaram no palco principal o título

de Patrimônio Cultural de Cachoeira. Não foi o samba, alguma de suas modalidades ou sambadores individuais que receberam o título: foram os grupos. Com aquele gesto de reconhecimento, a Prefeitura – a esfera do poder público mais próxima da vida cotidiana dos sambadores – dialogava com a forma institucional do samba.

No caso do Iphan, apesar da forma de expressão samba de roda ter sido registrada, foram também privilegiados os arranjos institucionais. Uma das primeiras ações para a salvaguarda do samba de roda foi a criação da Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia (Asseba), pessoa jurídica que representava o conjunto dos sambadores e dos grupos de samba de roda do estado da Bahia. Subsequente à criação da Asseba, em 2007, diversas associações de sambadores foram criadas em várias cidades do Recôncavo Baiano. Em Cachoeira e São Félix, algumas associações – como a Associação Cultural do Samba de Roda Dalva Damiana de Freitas e a Associação Cultural Filhos de Nagô – já existiam antes da patrimonialização. Outras foram criadas depois, como a Associação Cultural Samba de Roda Filhos da Barragem e a Associação Samba de Roda Esmola Cantada da Ladeira da Cadeia. Algumas existem apenas no papel, outras são pessoas jurídicas ativas que celebram contratos em nome dos grupos de samba de roda.

Em suma, a ampliação de políticas culturais ao alcance dos sambadores, a partir da patrimonialização do samba de roda, tornou-se acessível por meio dos grupos de samba de roda e, em alguns casos, exclusivamente pelas pessoas jurídicas que os representam. Assim, ampliou-se o universo social para a produção e circulação do samba, o que levou ao acesso de sambadores a mercados múltiplos por meio da apresentação de um gênero musical que, na geração anterior, não era considerado um serviço comercializável.

Contudo, é interessante notar que características informais do samba continuam a moldar a maneira como os sambadores atuam em contextos profissionalizados. Um exemplo é a configuração de grupos numerosos, muitas vezes com mais de vinte integrantes, o que limita e mesmo inviabiliza turnês para localidades mais distantes e faz com que os cachês resultem em valores individuais baixos, dada a divisão entre todos. A princípio, pode parecer que não há racionalidade econômica na insistência da maioria dos grupos em manter um número elevado de integrantes. Prevalece, porém, a lógica comunitária que estrutura o samba na vida cotidiana de Cachoeira: não se trata apenas de representar uma tradição comunitária no palco, mas de permitir que a própria comunidade ocupe esse espaço que antes lhe era estrangeiro (Csermak; Graeff, 2019). O mercado das apresentações artísticas é apenas um dos contextos em que o samba se insere em Cachoeira, embora seja o mais visível aos olhos forasteiros. O samba também se integra a diversas redes de relações locais, nas quais se destaca outro mercado, o do axé.

O MERCADO DO AXÉ

Em Cachoeira, o mercado do axé é conformado pelas trocas simbólicas e econômicas impulsionadas pelas instituições religiosas de matriz africana, sobretudo os terreiros de candomblé das nações Angola, Ketu, Nagô e Jêje, que somam dezenas de templos religiosos numa cidade de pouco menos de trinta mil habitantes¹⁰. A configuração de um mercado em que circulam bens e serviços relacionados às religiões afro-brasileiras não é exclusiva de Cachoeira. Segundo Carvalho (2011, p. 38), há uma rede econômica e social que se cria e se sustenta em torno do povo de santo e que tem como base objetos e alimentos com axé, “ou seja, os objetos que possuem uma energia vital positiva que serão oferecidos às entidades e com os quais os iniciados entrarão em contato”. Para o autor, essa rede se configura como uma economia do axé que, embora não limitada ao povo de santo, engloba bens e serviços oferecidos e demandados pelos terreiros e outras instituições religiosas de matriz africana.

Nesse âmbito, inserem-se lojas de artigos religiosos, barracas de feira, pequenos produtores rurais e prestadores de serviços. Nesse tecido de trocas simbólicas e comerciais, nem todos os sujeitos são adeptos das religiões afro-brasileiras, mas, ainda assim, estão inseridos nas redes de relações conformadas pela economia do axé. A própria feira de Cachoeira é um exemplo disso, ao passo que também o são a feira e o mercado público da cidade vizinha de Santo Amaro da Purificação e a Feira de São Joaquim, em Salvador.

No caso de Santo Amaro, é simbólico que uma das principais celebrações públicas do povo de santo da cidade, o Bembé do Mercado, seja um ritual religioso realizado justamente no Mercado Público da cidade. Com raízes no século XIX, o Bembé do Mercado foi registrado como patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac), sob o Decreto Estadual de nº 14.129/2012, tendo sido também inscrito no Livro de Registro das Celebrações pelo Iphan em 2019 (Iphan, 2019).

O Bembé do Mercado ritualiza e sacraliza o espaço do mercado, ressignificando espaços urbanos através de práticas religiosas que, em outros períodos, são restritas aos espaços dos terreiros (Dias, 2025). A sacralização do espaço do mercado se dá, no entanto, não por ser este alheio ao candomblé, mas justamente porque a feira e o mercado são parte constituinte das redes de relações afro-religiosas. Assim, Dias indica que a consolidação da festa do Bembé do Mercado se dá a partir da década de 1950 como resposta a uma série de elementos relacionados à vida econômica da cidade: o cuidado espiritual decorrente da explosão acidental de fogos de artifício e barris de pólvora que acarretou 108 mortes na feira de Santo Amaro em 1958; a proteção contra os prejuízos causados pelas cheias do rio Subaé aos comerciantes; e o pedido de pescadores à Iemanjá pela fartura na pesca.

Voltando à Cachoeira, a economia do axé configura um mercado muito relevante na vida cotidiana da cidade e abrange várias cadeias produtivas locais:

10. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ba/cachoeira.html>. Acesso em: 20 nov. 2025. Sobre os terreiros de candomblé em Cachoeira, não há dados oficiais sobre o seu número, porém estimativas informais giram em torno de oitenta terreiros em atividade.

a criação de animais utilizados em rituais e oferendas; a *luthieria* de instrumentos musicais; a produção e comércio de produtos de uso ritual; produtos e serviços ligados a alimentos votivos; os serviços oferecidos pelos próprios terreiros aos filhos da casa e a terceiros, como jogos de búzios e rituais individuais; serviços de manutenção predial em edificações; a oferta e contratação de eventos culturais, incluindo tocadadas de samba; e a participação em editais de fomento à cultura e às políticas sociais.

Três dimensões configuram o mercado do axé em Cachoeira. A primeira se refere à demanda por bens e serviços necessários à manutenção das atividades cotidianas dos terreiros de Candomblé, que envolvem o cuidado ritualístico com os orixás e entidades sagradas – incluindo a oferta votiva de alimentos específicos –, a compra e manutenção dos objetos de culto, a limpeza e manutenção dos espaços físicos e a organização de rituais internos com frequência quase diária. Essas ações cotidianas se estendem para os cuidados com as comunidades do entorno do terreiro, como a oferta de alimentos para pessoas em situação de vulnerabilidade, a realização de cursos de profissionalização e outras ações sociais.

A isso se soma uma segunda dimensão, caracterizada pelas demandas extraordinárias das festas do calendário litúrgico de cada terreiro, geralmente oferecidas a orixás, inquices, caboclos e outros seres sagrados, a depender de qual é a nação¹¹ e do panteão cultuado por cada casa. Por se tratar de eventos extraordinários, toda a comunidade de adeptos e agregados de um terreiro é mobilizada para o longo e árduo trabalho de organização em regime de mutirão. Mesmo em face a tamanho esforço, é comum que os terreiros façam algumas festas por ano. Os números variam, mas é factível estimar de quatro a oito festas de portes variados por ano em cada terreiro. Considerando a estimativa de oitenta terreiros na cidade e que cada festa congrega dezenas, às vezes centenas de pessoas, é possível vislumbrar o impacto de tais eventos na economia local.

As festas são, em geral, de acesso livre e gratuito, e movimentam a vida social da cidade. Além de rituais religiosos, trata-se de eventos que congregam familiares, vizinhos e amigos, criando e fortalecendo laços sociais atravessados por uma comunhão religiosa que não exige iniciação. Embora o candomblé seja uma religião iniciática e tenha rituais e espaços vetados aos não iniciados, a maioria das festas religiosas é aberta a todos em seus momentos públicos. Geralmente, nas festas há música, fartura de comida e bebida¹², além de decorações e vestimentas. Tudo isso demanda, além de muito trabalho coletivo, o fornecimento de bens e serviços variados, oferecidos por comerciantes e prestadores de serviços especializados no atendimento aos terreiros de candomblé, incluindo tocadadas de samba.

Com relação ao samba, há alguns cenários possíveis. Primeiro, nas festas de orixás das nações Ketu e Nagô, embora o samba não faça parte do repertório sagrado das cantigas que embalam os rituais religiosos e o culto aos orixás, é muito comum que, ao final dos rituais, em um momento de confraternização e descanso, os filhos da casa façam samba madrugada adentro ou no dia seguinte ao final da festa. Já no caso dos terreiros de nação Angola, o repertório

11. No candomblé a categoria nação se refere às origens étnicas de cada terreiro, o que define também o panteão de seres sagrados cultuados, bem como as dimensões cosmológicas e os procedimentos litúrgicos.

12. Em geral, as bebidas alcóolicas são interditadas durante os rituais religiosos, com exceção de festas dedicadas a entidades que apreciam alguma bebida alcóolica em específico, caso das festas de caboclo. Na maioria dos casos, após a finalização das obrigações rituais, o consumo de álcool é liberado, mas esta regra pode variar a depender da decisão da mãe ou do pai de santo do terreiro.

13. O caboclo é uma categoria de entidade sagrada que congrega os espíritos dos “donos da terra”, ou seja, de origem indígena, e que também são cultuados em muitos terreiros de candomblé de Cachoeira.

14. O jogo de búzios é um oráculo operado por sacerdotes aptos para tanto e que é, em geral, composto de dezesseis conchas de búzios que são jogadas em uma cesta. A leitura do formato da “caída” das conchas permite o diálogo com os orixás, a revelação de destinos (*odú*), o aconselhamento e a resposta a perguntas específicas, assim como a definição de questões fundamentais da vida religiosa do filho de santo, como saber quais orixás o regem (Flaksman 2016).

de cantigas sagradas é musicalmente muito próximo ao samba, embora não se confunda com ele (Vatin, 1999). Nesse caso, há maior permeabilidade entre os repertórios de cantigas Angola e do samba, o que possibilita maior trânsito de sambadores nesses rituais. Finalmente, nas festas que cultuam os caboclos¹³ – mais comuns em terreiros de nação Angola, mas também presentes nas casas de nação Ketu e Nagô –, o samba é parte do próprio ritual religioso por meio de um repertório específico, o dos sambas de caboclo.

Em todos esses casos, o repertório sacro é executado pelos ogãs alabês ou seus homólogos, que são responsáveis pelas funções rituais de canto e toque dos tambores nos terreiros. Os ogãs alabês também tocam e cantam samba; contudo, é comum que sambadores profissionais e seus grupos sejam convidados ou contratados para esta função. Ainda que alguns sambadores sejam ogãs alabês, tais funções não se sobrepõem, havendo uma diferenciação formal entre elas. Desse modo, os terreiros de candomblé são um espaço privilegiado para os sambadores não apenas enquanto adeptos, mas também como profissionais do samba.

Há ainda uma terceira dimensão, conformada pelos serviços oferecidos pelos terreiros de candomblé e, sobretudo, por suas lideranças religiosas – pais e mães de santo. Tais serviços são demandados, primariamente, por filhos de santo da casa, mas também podem ser requeridos por qualquer pessoa não iniciada. É importante mencionar que, além de um espaço de culto religioso, os terreiros de candomblé funcionam como lugares de cura espiritual e física, bem como de aconselhamento. Tudo isso compõe uma carteira de serviços que vai de banhos e rituais de proteção ou purificação até a oferta do jogo de búzios¹⁴. Esse jogo pode ser utilizado como um guia espiritual e um canal de comunicação entre seres humanos e orixás, ou ainda como um oráculo para guiar as decisões futuras da pessoa no amor, negócios ou vida espiritual. É muito comum que não adeptos recorram aos búzios para resolver questões pessoais ou buscar aconselhamento e soluções de problemas de ordem material ou espiritual.

Mães e pais de santo também são procurados para a cura de enfermidades físicas, que, na cosmologia do candomblé, têm uma dimensão espiritual. Para tanto, podem ser indicados rituais, banhos de ervas e folhas, interdições alimentares e códigos de conduta como formas de tratamentos (Carvalho, 2005b). Esses serviços, em geral, são remunerados, ainda que os iniciados ou as pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica paguem valores baixos ou, às vezes, não paguem. Além disso, os rituais e banhos demandam a aquisição de produtos específicos que, ou são ofertados pelo próprio terreiro – que, em geral, possui um estoque razoável dos produtos de uso corrente –, ou adquiridos em lojas e feiras especializadas.

Embora essa dinâmica seja comum em terreiros de diversas cidades, Cachoeira é reconhecida como uma das principais referências das religiões afro-brasileiras, recebendo o apelido de “Meca do candomblé”. Os mais velhos contam que, há décadas, forasteiros vinham à cidade em busca de serviços

15. Um exemplo do interesse turístico pelo candomblé de Cachoeira e de cidades circunvizinhas se encontra em reportagem do jornal *Folha de São Paulo* sobre o tema, datada de 5 de março de 2020: <https://www.folha.uol.com.br/turismo/2020/03/conheca-o-candomble-raiz-no-recon-cavo-baiano-com-terreiros-seculares.shtml>. Acesso em: 23 mar. 2026.

16. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1626/>. Acesso em: 23 mar. 2026.

17. Disponível em <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/conselho-consultivo-reconhece-mais-dois-bens-como-patrimonio-cultural>. Acesso em: 23 mar. 2026.

18. Terreiro Ilê Axé Itaylé; Terreiro Dendzeiro Incossi Mukumbi; Ilê Axé Icimimó Aganju Didé; Terreiro Viva Deus; Terreiro Rumpame Ayono Runtóji; Terreiro Ogodó Dey; Terreiro Lobanekum; e Terreiro Lobanekum Filho (IPAC, 2015).

19. Decreto Estadual da Bahia nº 12.227, de 1 de julho de 2010.

20. Decreto Estadual da Bahia nº 17.590, de 4 de maio de 2017.

espirituais, quando atravessadores conhecidos como “laçadores de gado” arrebanhavam clientes para os terreiros na chegada dos trens e dos ônibus à cidade (Csermak, 2020). Atualmente, não há mais “laçadores de gado”, mas o movimento se intensificou com o aumento do fluxo de turistas que buscam uma experiência cultural local (Vatin, 2008), compreendendo visitas guiadas e jogos de búzios nos terreiros da cidade, o que é ofertado por operadoras e guias de turismo.

Assim, embora a busca de serviços espirituais por forasteiros seja uma prática antiga em Cachoeira, observa-se um crescente interesse pelos terreiros de candomblé da cidade, o que se reflete na demanda e na oferta de serviços turísticos especializados¹⁵. Em Cachoeira, há guias de turismo locais que oferecem visitas a terreiros de candomblé, jogos de búzios, rituais e pacotes para a ida em festas religiosas. Esses serviços podem ser contratados previamente, mas também são oferecidos a turistas em boa parte das pousadas da cidade. Contribui para esse cenário a patrimonialização de diversos terreiros de Cachoeira – e da vizinha São Félix – pelo Ipac e pelo Iphan. Dois terreiros de candomblé de Cachoeira são tombados pelo Iphan – o Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde¹⁶ e o Ilê Axé Icimimó Aganju Didé¹⁷; a isso se somam oito terreiros tombados no âmbito estadual, sendo que um deles contempla um dos terreiros também tombados nacionalmente¹⁸.

Em resumo, os terreiros de candomblé de Cachoeira, além de conformarem mercados locais, também se integram a mercados mais amplos do turismo e da cadeia produtiva da cultura, impulsionados pelo interesse de adeptos de religiões afro-brasileiras de todo o país e de turistas em busca de experiências culturais locais. Nesse cenário, o amplo reconhecimento do candomblé de Cachoeira como expressão autêntica das tradições afro-brasileiras fomenta esse mercado de serviços religiosos, que, por sua vez, é chancelado pelo tombamento de diversos terreiros da cidade. Também contribuem para este cenário a patrimonialização, no âmbito estadual, de bens culturais relacionados indiretamente ao candomblé, como a Festa da Boa Morte e Glória¹⁹ (2010) e a Festa de Nossa Senhora d’Ajuda²⁰ (2017).

MERCADOS EM CONVERGÊNCIA: CARURUS

Os mercados do samba e do axé apresentam dinâmicas próprias, mas se inter cruzam em diversos momentos e em eventos da vida social de Cachoeira. Um desses eventos é o caruru, ou samba de caruru. A escolha não é aleatória, posto que, nos carurus, ficam evidentes tanto a relação entre mercados múltiplos como concepções diversas de mercado, em que a suposta racionalidade universal dos agentes econômicos utilitaristas é suplantada por outras formas de relação socioeconômica (Callon, 2021).

Os carurus são comemorações de cunho religioso realizadas nas residências particulares, espaços religiosos, sedes de associações vicinais ou outros espaços públicos. Trata-se do cozimento ritual de pratos da culinária afro-baiana, destacando-se o prato principal, o caruru: um cozido de quiabo picado, camarão seco triturado, amendoim, castanha de caju, gengibre, azeite de dendê e temperos como cebola e coentro.

O caruru é servido em refeições cotidianas nas casas e restaurantes da cidade, sem ter a dimensão de alimento sagrado. Ao se tornar comida votiva nos terreiros de candomblé e nas casas, contudo, o caruru não é mais um prato e passa a integrar um conjunto de alimentos que o acompanham: arroz branco, feijão fradinho, galinha cozida, bolinho de acarajé, milho branco cozido, banana-da-terra frita, pipoca e vatapá. A feitura desses pratos é complexa e laboriosa, convertendo-se em trabalho coletivo, o que pode exigir vários dias de preparação. Ainda que cozinheiras profissionais possam ser contratadas, o mais comum é que se trabalhe em regime de mutirão com a contribuição de familiares, amigos e vizinhos.

Os carurus são ofertados aos santos católicos São Cosme e São Damião e para os orixás gêmeos, os Ibejis (Yaganaga, 2010), entidades ligadas à infância, ao comportamento zombeteiro, à cura e, principalmente, à fertilidade humana e à fartura de alimentos. Também podem ser oferecidos à orixá Iansã. Enquanto eventos religiosos domésticos, os carurus fazem parte do mercado do axé porque mobilizam redes de comércio de produtos e serviços conformadas pelos terreiros de candomblé e seus adeptos. No entanto, as cerimônias extrapolam o campo das religiões afro-brasileiras: é comum que famílias católicas ou pessoas e instituições sem adesão formal a qualquer religião organizem carurus.

O samba é repertório obrigatório dessas celebrações. O samba de caruru, portanto, caracteriza-se pelo repertório de sambas oferecidos aos orixás e/ou a santos católicos, sendo parte fundamental do evento, no qual sucedem as rezas que são o momento de maior sacralidade: apenas depois de finda a reza é que se pode comer, beber e sambar (Yaganaga, 2010). É comum que os carurus, sobretudo aqueles com um caráter menos sacro, atravessem a madrugada ao som de samba e outros gêneros de música de baile.

Os carurus que são oferecidos por adeptos do candomblé apresentam as seguintes características: a reza é obrigatória; há oferta de comida votiva a santos e orixás; a comida precisa ser ritualmente descartada (*despachada*); no caso do caruru oferecido a São Cosme e São Damião, primeiro sete crianças se sentam no chão para comer com as mãos; há interdição do consumo de álcool para os convidados até que se conclua a reza; e as cozinheiras seguem uma série de interdições alimentares e sexuais, tanto no período que antecede quanto durante o cozimento.

Os carurus também são oferecidos em ocasiões mundanas, como aniversários, datas cívicas ou encerramentos de reuniões acadêmicas e políticas. Para isso, há um mercado de serviços de quituteiras especializadas no cozimento

de grandes quantidades do prato e de seus acompanhamentos. Essas oferendas podem acontecer em qualquer época do ano, menos em novembro, quando, em Cachoeira, celebra-se o mês dos mortos. Oferecer um caruru nesse período significa desrespeitar os mortos (Marques, 2008) e pode resultar em falecimento na família. De modo similar, em momentos de luto, o prato é interditado por período indeterminado.

Nesse sentido, o caruru apresenta relação diametralmente oposta à morte. Por exemplo, o prato é oferecido na Festa da Boa Morte e Glória, realizada pela Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, como celebração da ascensão de Nossa Senhora da Glória aos céus, o que representa a superação da morte terrena de Nossa Senhora da Boa Morte e a transição entre as duas formas da santa (Marques, 2008). O prato também é oferecido para celebrar nascimentos e aniversários, além de estar associado à fertilidade por meio da figura dos gêmeos. Assim, o caruru se liga ao que está vivo e, segundo a cosmologia afro-brasileira, tudo que é vivo come, bebe, canta e dança, sejam seres humanos ou entidades espirituais.

Em cada caldeirão de caruru são colocados sete quiabos inteiros e as pessoas que recebem aleatoriamente um deles têm a obrigação de oferecer um caruru ou pagar os quiabos de um caruru a um terreiro de candomblé no ano seguinte. Caso não o façam, não encontrarão fartura de alimentos e dinheiro no futuro próximo. Trata-se da lógica local da fertilidade: por meio desse mecanismo, o caruru tem a capacidade de multiplicar a si mesmo. Se cumpridas as obrigações, um caruru dará existência a outros sete. Há, ainda, outra dimensão: a fartura em Cachoeira não está ligada apenas à capacidade de acumular, mas também à de distribuir. O que permite a fartura não é necessariamente o equilíbrio contábil entre rendimentos e gastos, embora os trabalhadores cachoeiranos estejam submetidos a essa lógica como quaisquer outros.

A questão é que, por mais pobre que seja uma família, a abundância desejada de alimentos e bens materiais só poderá ser alcançada pela distribuição de fartura a outras pessoas. Como nos carurus, a fartura tem a capacidade de multiplicar a si mesma. A distribuição de comida não acontece apenas nos carurus e nas festas de candomblé, mas é comum ao longo de todo o ano e está presente na maioria dos eventos sociais da cidade. Distribui-se a comida entre os seres humanos e também se oferece a comida de santo aos orixás e outras entidades sagradas (Souza Junior, 1999). Nessa conta, dividir é multiplicar.

Por meio da capacidade de se multiplicar através dos sete quiabos inteiros, os carurus criam uma rede de eventos interconectados, unidos por pessoas que partilharam da mesma comida e, por consequência, do mesmo axé, dado que esta força vital circula através de objetos e alimentos sacralizados (Carvalho, 2011). De modo análogo, o axé circula entre as pessoas e entidades sagradas que se tangenciam na comunhão da dança, quer seja ela da roda de samba, quer seja dos xirês e festas do candomblé.

Os carurus, portanto, criam e mantêm redes de sociabilidade. Essas redes vêm acompanhadas de um lastro: a partilha do alimento. Em Cachoeira, a comida pode carregar tanto a energia positiva do axé como a energia negativa dos feitiços para o mal. Assim, comer da mesma comida é uma declaração de confiança que dá veracidade ao laço social. Conheci muitos cachoeiranos, especialmente os mais velhos, que se recusam a comer em certas casas e restaurantes ou mesmo que se recusam a comer qualquer alimento fora de casa ou de um pequeno círculo de confiança. O medo deles é que a comida de procedência desconhecida carregue um feitiço (Marques, 2008).

Os carurus, portanto, configuram-se como eventos nos quais se cruzam mercados múltiplos, a exemplo da economia do axé e das tocadadas de samba. Trata-se de um evento que cria e mantém redes de sociabilidade através do compartilhamento e multiplicação do alimento: veículo do axé que cria laços de afeto entre seres humanos e entidades espirituais.

Na medida em que os sambadores se profissionalizaram, passou a ser comum a contratação de grupos de samba de roda para os carurus. Se, ao descrever os eventos de antigamente, os cachoeiranos contam de um samba espontâneo, feito pelos familiares e vizinhos com poucos instrumentos, atualmente muitos organizadores de carurus contratam um grupo de samba para tocar noite adentro, assim que a reza termina. Trata-se da influência de novos mercados – como os das apresentações musicais de samba – na organização de eventos tradicionais que seguem lógicas próprias – como é o caso dos carurus e da multiplicação da fatura pela distribuição do alimento.

Se os carurus nos permitem observar uma lógica de multiplicação da fatura por meio da partilha, isso não se dá por uma característica única desse evento, mas reflete uma concepção fundamental das relações sociais em Cachoeira, característica que também formata as relações comerciais na cidade. Ao acessar novos mercados, os representantes de manifestações tradicionais de Cachoeira não deixam de se submeter a outras lógicas comerciais e à força legal dos contratos, porém tampouco abandonam suas próprias formas de relação econômica, que conformam o modo pelo qual seus mercados múltiplos se inter cruzam.

As celebrações dos carurus e os sambas de Cosme e Damião são eventos locais cujas expressões não circulam por espaços culturais ou festivos, ao mesmo tempo em que não atraem um afluxo de turistas interessados nesses festejos. Ainda assim, além de confluir os mercados do samba e do axé, os carurus se transformam pelo fato de que samba e candomblé passaram a acessar novos mercados e a agregar dinâmicas sociais e econômicas alheias aos eventos locais. Com isso, lógicas de mercado passam a operar no modo como serviços são comercializados para o cumprimento de funções que antes não eram mercantilizadas. A inclusão desses elementos transforma a organização dos eventos locais; contudo, a lógica não utilitarista observável no caruru não apenas permanece, como também formata o modo pelo qual sambadores

e adeptos do candomblé participam de outros mercados, inclusive aqueles acessados por meio das políticas culturais e da chancela da patrimonialização.

CONCLUSÃO

Apresentei brevemente como operam os mercados do samba e do axé em Cachoeira, Bahia, e como eles se intercalam de modos variados, o que é visível na realização dos carurus. Nesses eventos domésticos, é possível observar ambos os mercados em operação de forma complementar, assim como vislumbrar outras concepções de mercado e riqueza mobilizadas pelos cachoeiranos. Nesse contexto, a fartura não é resultado da acumulação de riqueza material, mas de sua distribuição, o que permite a troca de bens e serviços e o trânsito do axé. Isso também enseja a constituição e manutenção do laço social que se dá pela partilha do alimento ou pela comunhão da dança na roda de samba, fazendo com que o axé circule entre os seres humanos e as entidades sagradas.

Oriundos de contextos familiares e comunitários, os mercados do samba e do axé se entrelaçam com novos mercados, sobretudo os da cadeia produtiva da cultura, porém preservam elementos tradicionais que estruturam as relações sociais em seu interior, cultivando uma lógica de circulação da energia vital que não é antagônica ao trânsito do dinheiro. Pelo contrário, a moeda atua como um veículo dessa transação, sem que a lógica da acumulação de riqueza se converta em objetivo último da relação comercial (Nascimento, 2016). Esses mercados, portanto, carregam outras formas de laço social em suas relações com novas cadeias produtivas.

O fato de que grupos de samba de roda tenham formações grandes e flexíveis, que muitas vezes dificultam a prestação de serviços a instituições culturais ou a realização de turnês, demonstra que a lógica do laço comunitário prevalece mesmo quando o samba se torna um serviço comercializado em outras cidades, estados ou países. De modo análogo, além da dimensão comunitária, no candomblé prevalece a lógica da atenção aos mais vulneráveis e da circulação do axé sobre a comercialização de serviços, embora os ganhos financeiros desse comércio sejam fundamentais para a manutenção dos terreiros e para a renda de pais e mães de santo.

Em ambos os casos, não se trata necessariamente de uma questão moral: a decisão por abdicar do ganho pecuniário ou de recusar a lógica utilitarista não decorre de uma ideia de que esses seriam moralmente reprováveis. Pelo contrário, é aceitável a cobrança de cachês, bem como de pagamentos relativamente altos para alguns serviços religiosos. No entanto, a circulação e a acumulação de capital não são os elementos fundamentais das relações comerciais, posto que estas são colocadas a serviço da constituição e fortalecimento do laço social e da circulação do axé e, conseqüentemente, da riqueza. Como nos carurus, dividir é multiplicar e a fartura individual não é viável sem o bem-estar comunitário.

É notável que a inserção em cadeias produtivas mais amplas, em um universo regido pela economia de mercado e pela rigidez dos contratos, tenha transformado significativamente as práticas tradicionais afro-brasileiras. Além disso, a patrimonialização dessas tradições opera como um selo de autenticidade para certas práticas e coletivos, atraindo o interesse do mercado da produção cultural e intensificando ou criando a oferta de serviços locais, que ganham visibilidade e valor agregado por representarem práticas culturais patrimonializadas.

Em Cachoeira, vimos como o samba se profissionalizou em grupos de samba de roda que reproduzem, ao seu modo, o formato de grupos artísticos da música popular; no candomblé, os terreiros se organizam em associações com gestão técnica, em um movimento de institucionalização comum a outras religiões. Tanto para o mercado do samba como para o do axé, esses movimentos são fundamentais para o acesso às políticas públicas e aos recursos de indivíduos, instituições culturais, empresas de turismo e outras entidades do setor privado com interesse na fruição ou contratação de serviços oriundos dos contextos tradicionais afro-brasileiros.

Por sua vez, os carurus são bons exemplos de como as práticas tradicionais afro-brasileiras podem transitar entre mercados múltiplos e integrar relações econômicas capitalistas sem, contudo, obliterar relações comerciais e sociais que não se limitam ao utilitarismo econômico. Por outro lado, a institucionalização e a comercialização de formas culturais afro-brasileiras possibilitam o acesso a mercados que acabam por privilegiar determinadas formas de organização social ou de expressão cultural sobre outras, alterando contextos e práticas tradicionais – como, no samba, a maior visibilidade de repertórios mais próximos à canção popular em detrimento de formas mais livres e improvisadas.

A chancela de patrimônio cultural imaterial permite uma participação diferenciada em mercados nos quais serviços representativos de tradições afro-brasileiras são valorizados e consumidos de modo diverso em relação a outros serviços turísticos ou culturais, de modo que a relação comercial varia conforme os territórios e as relações sociais que a configuram (Peres da Silva, 2018). Trata-se da intercalação de mercados múltiplos não apenas pelo fato de que eles integram territórios e cadeias produtivas distintas, mas também porque são regidos por lógicas sociais e cosmológicas diversas.

Nesse sentido, as pessoas e coletivos que operam os mercados do samba e do axé desenvolvem estratégias para acessar cadeias produtivas mais amplas sem se deixar cooptar completamente pela lógica da economia de mercado, a um só tempo uma fonte relevante de renda e oportunidades e um risco para a manutenção de contextos e práticas tradicionais.

Assim, mercados como os do samba e o do axé conformam estratégias de entrada e saída da economia capitalista: por um lado, integram-se a cadeias produtivas exógenas, com a oferta de bens e serviços que atendem à demanda de consumidores ávidos por produtos que detenham uma aura de tradição afro-brasileira; por outro, mantêm rituais iniciáticos e eventos domésticos nos

quais operam as lógicas comunitária e cosmológica locais, ao mesmo tempo em que levam elementos desse contexto para a sua relação com outros mercados.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Ricardo. Entre Deus e o diabo: mercados e interação humana nas ciências sociais. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 35-64, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702004000200002>.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Identidades territoriais em sítios patrimonializados: comunidade de quilombolas, os Kalunga de Goiás. In: TAMASO, Izabela Maria; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (orgs.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 245-264.
- AVELLAR, Lorena. **As políticas da cultura: uma etnografia de trânsitos, encontros e militância na construção de uma política nacional de cultura**. 2016. 198 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- BARROS DE CASTRO, Janio Roque. **Da casa à praça pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano**. Salvador: Edufba, 2012.
- BECKERT, Jens. **The Social Order of Markets**. Cologne: Max Planck Institute for the Study of Societies, 2007. (MPIfG Discussion Paper, 07 / 15).
- BENHAMOU, Françoise. **A economia da cultura**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- BORTOLOTTO, Chiara. Comercialização “boa” e “má”: dilemas normativos entre as racionalidades do patrimônio. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, São Paulo, n.12, p. 58-76, 2021. Disponível em: <https://portal.sescsp.org.br/files/artigo/bb9fcd97/b9c7/4f8f/bac4/2ea5ab64e20a.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2026.
- CALLON, Michel. **Markets in the making: rethinking competition, goods, and innovation**. New York: Zone Books, 2021.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

- CARVALHO, José Jorge de. A economia do axé: Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários. *In*: BRASIL, Ministério do desenvolvimento social e combate à fome. **Alimento: Direito Sagrado**. Brasília, DF: MDS, 2011. p. 37-74.
- CARVALHO, José Jorge de. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento. **Série Antropologia UnB**, Brasília, DF, n. 354, p. 1-21, 2005a. Disponível em: <http://dan2.unb.br/images/doc/Serie354empdf.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2026.
- CARVALHO, José Jorge de. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. **Série Antropologia UnB**, Brasília, DF, n. 381, p. 1-20, 2005b. Disponível em: <http://dan2.unb.br/images/doc/Serie381empdf.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2026.
- CARVALHO, José Jorge de. Espetacularização e canibalização das culturas populares. *In*: BRASIL, Ministério da Cultura. **Anais do I Encontro Sul-Americano das Culturas Populares e do II Seminário de Políticas Públicas para as Culturas Populares**. São Paulo: Instituto Pólis, 2007, p. 78-101.
- COASE, Ronald H. The nature of the firm. **Economica**, Londres, v. 4, n. 16, p. 386-408, 1988. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0335.1937.tb00002.x>.
- CSERMAK, Caio. 2017 Quem vem lá sou eu: a política do samba de roda em Cachoeira-Bahia. **REIA**, Recife, v. 4, n. 1, p. 45-70, 2017. Disponível em: <https://share.google/1gbIP9cmkiNvAnsLj>. Acesso em: 23 mar. 2026.
- CSERMAK, Caio. **Reinventar a roda**: a circulação do samba entre sujeitos, eventos e repertórios em Cachoeira, BA. 2020, 401 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- CSERMAK, Caio; GRAEFF, Nina. “O mesmo samba”: a profissionalização dos Sambas de Cachoeira e sua reificação em grupos de Samba de Roda. **Pontos de Interrogação**, Alagoinhas, v. 8, n. 2, p. 27-50, 2019. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/5910/3765>. Acesso em: 20 mar. 2026.

- DIAS, Marcus. **Bembé do Mercado**: a cidade de Santo Amaro/BA como lugar de resistência. 2025. 179 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2025.
- DÖRING, Katharina. Samba de roda: visibilidade, consumo cultural e estética musical. **Pontos de Interrogação**, Salvador, v. 3, n. 2, p. 147-174, 2015. DOI: <https://doi.org/10.30620/p.i.v3i2.1583>.
- FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 13-33, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n1cap01>.
- FRANKEL, Christian. The Multiple-markets Problem. **Journal of Cultural Economy**, Abingdon, v. 8, n. 4, p. 538-546, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1080/17530350.2014.992389>.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 19-49, 2012. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46313>.
- GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- GOULART, Bruno. **Trânsitos da cultura popular**: política pública, produção, difusão e salvaguarda nos encontros de culturas tradicionais. 2018. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- GUERREIRO, Goli. **A trama dos tambores**: a mística afro-pop de Salvador. São Paulo: Editora 34, 2000.
- HALFSTEIN, Valdimar. Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore, Traditional KnowledgeTM. In: HEMME, Dorothe; TAUSCHEK, Markus. **Pradikat “Heritage”**: Wertshoepfungen aus kulturellen Ressourcen. Munster: LIT, 2007. p. 74-99.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Instrução Registro Bembé do Mercado**. Processo de Instrução de Registro: 01450.004789/2014-46 para reconhecimento patrimonial da celebração Bembé do Mercado por meio de execução TED Iphan/UFRB. Brasília, DF: Iphan 2019.

- MARCELIN, Louis H. **A invenção da família afro-americana**: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia. 1996. 311 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
- MARQUES, Francisca H. **Festa da Boa Morte e Glória**: ritual, música e performance. 2008. 318f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- MARQUES, Lucas. 2018. Fazendo orixás - sobre o modo de existência das coisas no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, p. 221-243, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n2capo8>.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- NASCIMENTO, Luiz Cláudio do. **Povoamento e formação social de Cachoeira**. Cachoeira: Edição independente, 2019.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. **Das questões**, Brasília, DF, v. 4, p. 28-39, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/18987>. Acesso em: 20 mar. 2026.
- OLIVEIRA PINTO, Tiago de. **Capoeira, Samba, Candomblé**: afro-brasilianische Musik im Recôncavo, Bahia. Berlim: Museum für Völkerkunde, 1991.
- OSORIO, Patrícia S. **Festivais e Patrimônios**: o caso da patrimonialização da viola de cocho. In: TAMSO, Izabela; GONÇALVES, Renata Sá (orgs.). *A antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus*. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2019. p.170-180.
- PERES DA SILVA, Glaucia. Conceiving multiple markets through network analysis: evidence from the emergence of the World Music market. **Journal of Cultural Economy**, Abingdon, v. 11, n. 03, p. 244-260, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17530350.2018.1439762>. Acesso em: 20 mar. 2026.
- RUBIM, Antonio A. C. (org). **Políticas culturais no governo Lula**. Salvador: EDUFBA, 2010.

- SANDRONI, Carlos. Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 24, n. 69, p. 373-388, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142010000200023>.
- SERRA, Ordep. **Rumores da festa: o sagrado e o profano na Bahia**. Salvador: Edufba, 1999.
- SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano de. A cozinha e os truques: usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite. In: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. (orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 327-346.
- THORSBY, David. The production and consumption of the arts: a view of cultural economics. **Journal of Economic Literature**, v. 32, n. 1, p. 1-29, 1994. Disponível em: <https://ideas.repec.org/cgi-bin/htsearch?q=The+Production+and+Consumption+of+the+Arts%3A+A+View+of+Cultural+Economics>. Acesso em: 23 mar. 2026.
- VATIN, Xavier. **Candomblé de Angola: musique rituelle afro-brésilienne**. Paris: Maison des Culture du Monde, 1999.
- VATIN, Xavier. O desenvolvimento do Turismo Étnico na Bahia: o caso da cidade de Cachoeira. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais [...]**. Brasília, DF: ABA, 2008. p. 1-15.
- WADDEY, Ralph. Viola de Samba e Samba de Viola no Recôncavo Baiano. In: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Dossiê Iphan 4: Samba de roda do Recôncavo Baiano**. Brasília, DF: Iphan, [1981-1982] 2006. p. 102-153.
- WHITE, Harrison. **Identity and Control: How Social Formations Emerge**. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- YAGANAGA, Michael. O samba de caruru da Bahia: tradição pouco conhecida. **Ictus**, Salvador, v. 11, n. 2, p. 120-150, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ictus/article/view/5297/3847>. Acesso em: 20 mar. 2026.
- ZELIZER, Viviane. Beyond the Polemics on the Market: Establishing a Theoretical and Empirical Agenda. **Sociological Forum**, New Jersey, v. 3, n. 4, p. 614-634, 1988. DOI: <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691139364.003.0018>.