

# Método Quantitativo na Antropologia dos Estudos Afro-Brasileiros (1900-1950)

Jocélio Teles dos Santos<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

## Resumo

Como o método quantitativo se apresenta na Antropologia dos estudos afro-brasileiros no período 1900-1950? Qual o seu lugar em um campo de investigação direcionado sobremaneira para práticas etnográficas como o das religiões afro-brasileiras, principalmente o candomblé baiano? Reflito sobre o uso de dados estatísticos, argumentando que mesmo com a sua ausência, isso indica sentidos que servem para verificar discussões e tensões sobre o estabelecimento da Antropologia como disciplina científica, bem como a ênfase na etnografia. Utilizando a bibliografia do período, o artigo apresenta dados, interpretações e tensões entre intelectuais nacionais e estrangeiros. Busca avaliar os argumentos como exemplos comparativos para a compreensão do que estava presente na definição do que seria ciência na Antropologia com destaque para os estudos afro-brasileiros.

**Palavras-chave:** Método Quantitativo; Antropologia; Estudos Afro-Brasileiros; Religiões Afro-Brasileiras.

# Quantitative Method in the Anthropology of Afro-Brazilian Studies (1900-1950)

## Abstract

How does the quantitative method appear in the Anthropology of Afro-Brazilian studies in the period 1900-1950? What is its place in a field of investigation focused largely on ethnographic practices such as that of Afro-Brazilian religions, mainly Bahian Candomblé? I reflect on the use of statistical data, arguing that even its absence indicates meanings that serve to verify discussions and tensions about the establishment of Anthropology as a scientific discipline, as well as the emphasis on ethnography. Using the bibliography of the period, the article presents data, interpretations and tensions between national and foreign intellectuals. It seeks to evaluate the arguments as comparative examples for understanding what was present in the definition of what science would be in Anthropology, with emphasis on Afro-Brazilian studies.

**Keywords:** Quantitative Method; Anthropology; Afro-Brazilian Studies; Afro-Brazilian Religions.

Recebido em: 24/05/2023

Aceito em: 18/09/2023



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## 1 Introdução

Métodos de investigação nos estudos afro-brasileiros têm sido majoritariamente aplicados em análise qualitativa das ciências sociais. E os antropólogos são mantenedores dessa tradição, já que nos concentramos na etnografia, em depoimentos ou aplicação de entrevistas. Tem sido esse o escopo na definição do trabalho de campo. E assim o método antropológico no campo afro-religioso passou a ser visto, referendado, defendido, via a observação participante. Por mais que a aplicação de novas teorias, principalmente a partir dos anos de 1990, tenham sido aplicadas, esse método ainda é hegemônico.

Se, por um lado, consolidou a tradição com o aumento significativo da análise qualitativa em temáticas diversas, por outro implicou uma limitada visão, há décadas tão em voga, e ainda presente em práticas e em discursos de cientistas sociais: o método quantitativo como intrínseco e exclusivo da Sociologia e da Ciência Política. Diria que se estabeleceu um “senso comum erudito” – “espécie de mistura de senso comum corrente com produtos das ciências sociais” (Champagne, 1998, p. 171). Como consequência, um simplismo se reproduz nas salas de aula e nos corredores das nossas instituições: a análise quantitativa e estatística como pressuposto de aplicação de formulários, questionários e procedimentos estatísticos umbilicalmente ligados às outras ciências sociais que não a Antropologia.

Essas considerações não são recentes. Nos anos de 1960, J. Mitchell (1987) apontava um pressuposto presente em décadas anteriores sobre o método antropológico: sinônimo de estudo intensivo em pequenas comunidades, por meio da observação participante, e em contraste ao “método sociológico”. O que teria levado a um ceticismo na quantificação de uma investigação antropológica. Mesmo com essa divisão interna ao uso de métodos, havia o reconhecimento do crescimento substancial da coleta de dados quantitativos em etnografias produzidas em décadas passadas. Afinal de contas, a indicação malinowskiana continuava presente e persistente desde os anos de 1920: utilização do “método de documentação estatística por evidência concreta” (Malinowski, 1984, p. 27).

Como resultado, isso poderia ser visto na quantificação de material coletado em campo sobre genealogias, casamento, divórcio, migração, características populacionais, renda, despesa familiar, uso da terra. Por isso, Mitchell criticava a dicotomia entre os dois métodos de pesquisa, e indicava a utilização desses dados na análise qualitativa como “instrumentos auxiliares para a descrição” (Mitchell, 1987, p. 82). É possível dizer que estávamos perante inquietações e não dilemas. Tratava-se de apontar confluências, aproximações e complementaridade entre métodos de pesquisa classificados como distintos, e de tradições percebidas como exclusivamente disciplinares.

Também há que observar o contexto de uma crescente profissionalização das disciplinas constitutivas das Ciências Sociais. A distinção na aplicação de métodos refletia a consolidação de uma tradição capaz de responder ao *status* científico. Desse modo, paulatinamente, se estabeleceu uma hierarquia social de disciplinas relacionadas às práticas metodológicas. Acumular “capital científico” implicou reconhecimento, distinção e competência científica para o exercício da pesquisa (Bourdieu, 1983).

O método quantitativo passou a ser uma estratégia dominante para conduzir “pesquisa social”, mesmo que sua influência tenha decrescido desde a metade dos anos de 1970 quando a pesquisa qualitativa tornou-se crescentemente influente (Bryman, 2004, p. 62). Surgiram guias e manuais voltados para a distinção de práticas de pesquisa que respondiam a debates internos na Antropologia. Bernard (1994, p. 15) lembra o livro de Paul Radin (*The method and theory of Ethnology*) nos anos de 1930, contrário à ideia de uma Antropologia cultural como uma ciência quantitativa. Essa definição significaria o abandono do estudo da cultura histórica e humanista em prol da etnologia como uma ciência comparativa e, por fim, quantitativa. O ataque estava dirigido ao seu próprio professor Franz Boas (1858-1942) e aos seus contemporâneos como Alfred Kroeber (1876-1960), Edward Sapir (1884-1939), Robert Lowie (1883-1957) e Margaret Mead (1901-1978).

Essas inquietações podem ser observadas na publicação de um “guia prático” preparado por membros do Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda, entre eles, Radcliffe-Brown (1881-1955), Evans-Pritchard (1902-1973), Meyer Fortes (1906-1983), Raymond Firth (1901-2002), posteriormente traduzido no Brasil, no início da década de 1970. O que aponta para o alcance na orientação do pesquisador durante o trabalho de campo na *Terra Brasilis*. Mesmo que o guia expressasse o propósito “ eminentemente prático” voltado para “tópicos essenciais” da Antropologia, o uso de dados quantitativos era recomendado caso fossem “[...] dignos de confiança quando derivam de uma série sistemática de observações” (Guia Prático, 1973, p. 79-80).

Nos anos de 1980, coletâneas foram produzidas por meio da junção de textos de etnógrafos apontando orientações metodológicas desenvolvidas no período 1950-1980. A inclusão de um texto de Clyde Mitchell aponta para o uso da quantificação como “auxiliar as observações de campo” (Feldman-Bianco, 1987, p. 27). O que de algum modo seguia o padrão defendido no *Guia Prático de Antropologia*.

Nesse mesmo período, foram produzidos manuais volumosos, também chamados de *handbooks*, direcionados para cursos sobre a experiência do trabalho de campo. “Como fazer pesquisa na Antropologia?” constitui a pergunta básica do escopo desses manuais voltados para apresentação de métodos de coleta e análise de dados. A própria definição do que seja etnografia afastava uma mera conceituação do que seja o método qualitativo:

Above all, remember: The term “ethnography” does not mean “qualitative”. As a noun, it means a description of a culture, or a piece of a culture. As a verb (doing ethnography), it means the collection of data that describe a culture. In the rest of this book, you’ll read about methods that will let you build an ethnographic record. Some of those methods involve fieldwork, some involve library work. Some methods for building an ethnographic record involve watching, others involve listening. Some result in words, others result in numbers (Bernard, 1994, p. 16 ss.).

A compreensão era a de que a quantificação é tão importante na Antropologia quanto em qualquer outra ciência. Um jogo de palavras assim foi usado: toda quantificação não é ciência e toda ciência não é quantificada.

Outros manuais publicados no final da década de 1990 e início do atual século demonstram que o debate em países como os Estados Unidos e a Inglaterra atravessam décadas. Por um lado, tais debates indicam a resistência aos estudos qualitativos, o que ilustra a incorporação de políticas no campo do discurso. Pesquisadores qualitativos sendo chamados de jornalistas, ou “*soft scientists*”, e o trabalho de investigação definido como “*criticismo*” e não teórico (Denzin; Lincoln, 2000, p. 7). De todo modo, o que se observa nesses manuais regularmente reeditados é uma definição didática entre os dois tipos de pesquisa, uma crítica ao modo de meramente distingui-los e contrastá-los de maneira artificial/natural.

Daí que Denzin e Lincoln (2000, p. 9 *ss.*) apontam a ênfase nos processos da experiência social e os sentidos aí presentes (*qualitativo*), em contraste com a análise causal entre variáveis e não processual (*quantitativo*), indicando cinco modos significativos em distinguir a pesquisa qualitativa da quantitativa: 1) usos do positivismo e pós-positivismo; 2) aceitação de sensibilidades pós-modernas; 3) captação do ponto de vista do indivíduo; 4) exame dos constrangimentos da vida cotidiana; 5) assegurar descrições valiosas do mundo social. Esses cinco pontos de diferenças refletiriam estilos de pesquisa, diferentes epistemologias e formas de representação. Diferenças entre os dois métodos são reconhecidas, mas seria importante “*não exagerá-las*”. Por isso, aparece a proposição de “*análise mútua*” entre as duas perspectivas, o que significaria combiná-las, visando a uma pesquisa definida na acepção de “*multiestratégias*” (Bryman, 2004, p. 449).

Nessa perspectiva, aparece nos anos de 1980 o uso do prefixo *ethno* para a abordagem de pesquisa qualitativa associada à pesquisa quantitativa. *Etnoestatística* foi assim definida por Robert Gephart: estudos empíricos de como pesquisadores constroem e usam números e estatísticas na pesquisa. Em suma, produção social e o uso de estatística, significando construção, interpretação, e exibição de estatísticas na pesquisa social. Como observa Bryman (2004, p. 446), direcionar a atenção para a ideia de estatística como retórica, e examinar, assim, a linguagem utilizada em persuadir o público sobre a validade da pesquisa.

Vamos ao que aqui nos interessa. Como se apresenta o método quantitativo no tradicional campo de investigação afro-brasileiro, notadamente o afro-religioso? Reflito a seguir sobre o uso do método quantitativo no período 1900-1950, destacando que mesmo com a sua ausência, isso indica sentidos que servem para verificar discussões e tensões sobre o estabelecimento da Antropologia como disciplina científica, bem como o lugar das religiões afro-brasileiras nesse contexto.

## 2 Os Dados, os Números nos Estudos Afro-religiosos

Os primeiros estudos sobre o universo das religiões afro-brasileiras datam do final do século XIX. E o pioneiro foi Nina Rodrigues (1862-1906). Em “*O animismo fetichista dos negros baianos*”, o método utilizado viria a ser definido no século seguinte

como qualitativo (visita a terreiros, observações em campo), inaugurando o exercício da etnografia na Antropologia afro-brasileira. Os dados quantitativos ali estão de modo impreciso, já que se referiam a uma estimativa da quantidade de sacerdotes africanos e afro-baianos existentes na cidade de Salvador. Mesmo que Nina Rodrigues fosse médico e cientista, a preocupação era com a etnografia, sem uma maior relevância com dados quantitativos a serem coletados. É possível afirmar que os números aparecem mais como mera indagação no campo de pesquisa do que como foco de investigação. O tamanho da cidade e a distribuição populacional não podem ter sido as razões do seu desprezo pela quantificação. Em 1872 a estimativa da população de Salvador era da ordem de 108.137 habitantes (Nascimento, 1986, p. 65). E é provável que no período estudado por Nina Rodrigues – anos 1980/1990 – a população da capital soteropolitana não chegasse a 190 mil pessoas.

O número exato de sacerdotes que estariam a exercer práticas afro-religiosas sem serem necessariamente líderes de terreiros de candomblés tornava-se de difícil precisão. Isso principalmente devido aos “pequenos oratórios ou capelas”, verificados por Nina Rodrigues, que podem servir de exemplo tanto para indivíduos denominados feiticeiros ou mandingueiros, quanto pelos pais e mães-de-santo que possuíam “roças” de candomblé em zonas periféricas da cidade, mas que exerciam suas funções religiosas também em seus espaços de moradia.

Pelos cálculos de Nina Rodrigues, no final do século, haveria na capital “um mínimo exagerado” de 15 a 20 terreiros entre grandes e pequenos. Rodrigues não possuía nenhuma informação sobre o número de terreiros existentes nos arrabaldes da cidade. No entanto, afirmava que ouvia de algumas pessoas “que se elevava a quarenta ou cinquenta”. A incerteza do número de terreiros era tão visível que, discordando desse cálculo que lhe parecia excessivo, ele afirmava haver somente seis principais terreiros na estrada do Rio Vermelho. Ali estariam os três mais famosos nas últimas décadas do século XIX: o Gantois, o Engenho Velho, e o do Garcia (Rodrigues, 2006, p. 60).

Se essas incertezas podem ser vistas no final da década de 1890, é mais por uma ênfase no método de coleta (a etnografia) do que pelos dados disponíveis naquela época. Parés (2006, p. 151), Reis (2001) e Santos (2005) apontaram números de terreiros de candomblés no período pesquisado por Nina Rodrigues, quanto em décadas anteriores, por meio de dados coletados em fontes policiais e em jornais soteropolitanos, como o nome da liderança, a condição servil, o pertencimento étnico, ou mesmo a origem, se crioulo ou africano.

Dados quantitativos nos estudos afro-brasileiros aparecerão com mais ênfase nos primeiros anos da década de 1930, nos trabalhos do médico e antropólogo Arthur Ramos (1903-1949), por meio do que denominava de “dados estatísticos” sobre a composição da população negra nas Américas. Tratava de apontar o contingente em países como os Estados Unidos, Haiti, Brasil, Cuba e “outros países da América Central e do Sul”, nos censos das décadas de 1920 e 1930. No caso do Brasil, ilustrava o percentual de brancos, mulatos, caboclos, negros e índios. Entretanto, indagava a falta de “questões estatísticas [que] assalta o espírito do investigador” para dados sobre o tráfico, a distribuição numérica das “tribos introduzidas” no país, os “negros de nação (africanos de origem) em paralelo com a dos negros ‘crioulos’” (os nascidos em território brasileiro). Os estudos

científicos teriam sido postos de lado em razão de “uma imensa papelada e discursórios parlamentares da campanha abolicionista”, sendo que a exceção científica estaria nos trabalhos do seu mestre Nina Rodrigues. Os dados numéricos apontados por Arthur Ramos (1988, p. 12) aparecem somente na introdução do seu livro. Servem mais como uma abertura da temática que o compõe: a realização de uma etnografia religiosa e a relação com a psicanálise.

Em junho de 1937, Ramos (1979, p. 52, 57, 161) atualiza dados da população negra no “Novo Mundo” e também o número de escravos importados para os Estados Unidos, Buenos Aires, Montevidéo e para o Brasil. Mesmo assim, a pesquisa etnográfica sobressai-se no que se refere, por exemplo, às práticas afro-religiosas. Não há números sobre os terreiros de candomblés existentes, por mais que Ramos traga capítulos relativos às culturas ioruba, bantu, daomeana e fanti-ashanti no Brasil, particularmente em Salvador. A utilização de dados estatísticos tinha a perspectiva de proporcionar o tom de abertura para uma narrativa etnográfica. Vale ressaltar que esses dados eram vistos como históricos. Por isso, penso que o intuito explícito era responder à falta de estatística da distribuição étnica no Brasil, anteriormente apontada pelo folclorista Silvio Romero (1851-1914), nos anos de 1980, ou mesmo pelo historiador Braz do Amaral (1861-1949), nas primeiras décadas do século XX (Ramos, 1979, p. 223).

### **3 “Temos de reconhecer que nem toda a culpa cabe aos etnólogos”**

Nas décadas seguintes, Edison Carneiro (1912-1972) chamava a atenção para o método comparativo de Nina Rodrigues, também utilizado por Arthur Ramos, “[...] mas com processos novos de interpretação e de análise”. E destacava o que Ramos lhe disse numa palestra, em dezembro de 1948: “Estou cada vez mais convencido de que os fatos da sociedade em geral se explicam pelos fatos econômicos [...]”, e apontava entre os aspectos mais importantes do problema, “[...] a influência psicossociológica dos grupos dominantes não-negros, as relações de ‘raça’, os estereótipos de opiniões e atitudes, os fatores sociológicos da casta e da classe, os mecanismos psicológicos da frustração e da agressão [...]” (Carneiro, 1980, p. 40).

Mesmo que a formação de Edison Carneiro tenha sido nas Ciências Jurídicas e Sociais (Faculdade de Direito da Bahia, em 1936), o interesse de pesquisa se coadunava com os de Nina e Ramos. Temáticas como culturas populares, folclore e as religiões afro-brasileiras se encaixam numa moldura interpretativa cujo método de pesquisa era a etnografia. O que não quer dizer que números não aparecessem. É com veemência que escreve um texto curto indicado como apêndice – “Estatísticas”. Por um lado, observa o que destaquei anteriormente em trabalhos de Ramos e Nina – dados do período colonial relativos aos libertos, escravos, mulatos e negros. Entretanto, Carneiro aponta números relativos à composição das mulheres (negras e negras escravas), universo do trabalho no Império (trabalhadores livres, trabalhadores escravos e desocupados), e percentuais para os “tipos antropológicos” da população brasileira (brancos, mulatos, negros, caboclos, índios) nos anos de 1920 e 1930. O uso da estatística significava uma crítica sobre dados

mais precisos. Explicitamente, recorria-se ao que se dispunha. Por isso, a afirmação de Carneiro era contundente:

Mas, se vê, com toda a clareza, que estas estatísticas, apesar do esforço desinteressado que representam para a solução dos nossos problemas, não podem ser suficientes. E dizer-se que o estudioso tem de trabalhar apenas (ou como se diz na Bahia, – a muito favor) com estas cifras irritantemente “aproximadas” [...] Quando teremos um serviço de estatística regular? (Carneiro, 1998, p. 105).

Na pergunta transparece uma demanda para os órgãos oficiais, já que “serviço de estatística” designava a ausência de instituição estatal. Numa nota, Carneiro indicava estatísticas apresentadas durante a realização do I Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife, em 1934. No entanto, considerava-as de “menor importância” (Carneiro, 1991, p. 101 e 105). Referia-se às comunicações de Ulisses Cavalcanti (1988), Pernambucano (1892-1943) (“*As doenças mentais entre os negros de Pernambuco*”), e Robelinho (“*Longevidade*”).

É deveras curioso, pois números, percentuais e tabelas não somente ilustram, como foram interpretados nesses dois textos. Constituem o escopo dos trabalhos. Eram resultados da aplicação de método quantitativo em indivíduos brancos, mestiços e negros, por sexo, e classificados em três grupos de doenças mentais (“psicopatias constitucionais”, “psicopatias orgânicas” e “psicoses tóxicas e infecciosas”). Ulisses Pernambucano (1988, p. 94) afirmava que esses dados foram produzidos em “[...] consequência da criação do serviço de Assistência a Psicopatas”. Mesmo que Cavalcanti (1988, p. 100) dissesse que

[...] não é possível dar a este trabalho um caráter antropológico mais preciso, por nos termos baseado unicamente, na maior ou menor riqueza da pele em pigmento melancólico, não sendo possível nos valer de outros caracteres antropológicos.

Essas suas estatísticas resultaram da coleta de 6.889 fichas de mulheres e homens (brancos, negros e pardos) no “Hospital de Psicopatas”, no Rio de Janeiro. E assim produziu três quadros cruzando sexo, cor, idade, diagnóstico da psicose e idade.

Qual a razão de certo desdém de Carneiro sobre esses trabalhos? Afinal, os autores eram médicos, reconhecidos na área, e os trabalhos com metodologia semelhante – análise de centenas de fichas de crianças correlacionando cor, idade e desenvolvimento físico – foram por ele citados como desenvolvidos no “setor” de Antropologia física.

Como afirma Melatti (1984, p. 127), até os anos de 1930:

[...] não existe a formação de etnólogo no Brasil. Os estudiosos brasileiros que dão contribuições nessa área são médicos, juristas, engenheiros, militares ou de outras profissões. Mesmo os etnólogos que vêm do exterior são formados em centros de pesquisa de criação recente, pois a Antropologia era então ramo das ciências, mesmo na Europa. Alguns deles são também de outras áreas acadêmicas e que, tendo-se interessado pela Etnologia, procuram aperfeiçoar-se nos centros que a cultivavam. Tanto os brasileiros como os estrangeiros desse período nem sempre eram puramente etnólogos, mas sim antropólogos gerais, lidando indistintamente com problemas etnológicos, arqueológicos, lingüísticos ou de Antropologia Física.

No exemplo dos médicos, o “estudo das raças e das civilizações” (Azevedo, 1979, p. 147), como eram definidas a Antropologia Física e a Etnologia, se associava às cátedras como Medicina Legal, Psiquiatria, Clínica Médica, e Fisiologia na Faculdade de Medicina da Bahia.

No que me parece irônico, Gilberto Freyre (1900-1987) no 4º Congresso Brasileiro de Neurologia, Psiquiatria e Higiene Mental (1956) lembrava que os primeiros antropólogos eram todos homens de formação na medicina e afirmava que a Antropologia havia “[...] se cristalizado sob o aspecto de Antropologia apenas Física; e esta, vizinha de paredes-meias de estudos médicos [...]”, ou melhor, “[...] um campo de pesquisas mistas – antropológicas e médicas” (Freyre, 1962, p. 237 e 243).

A definição mais precisa do que comporia a disciplina atravessa as cinco décadas do século XX. Como vai lembrar Thales de Azevedo (1904-1995), tratava-se de uma “[...] incessante peleja por mais precisão no conhecimento [...]” que chega ao campo de convergência entre Antropologia e Psiquiatria, notadamente a partir dos anos de 1950 (Azevedo, 1979, p. 154).

É importante observar que nos anos de 1950, as disciplinas Antropologia Física e Antropologia Cultural e Social foram reivindicadas como distintas. É o que se depreende de argumentos de Gilberto Freyre e de Thales de Azevedo (1979, p. 153) ao apontarem a distinção presente nos regulamentos do Museu Nacional no século XIX, e na legislação federal dos anos de 1940 sobre as Faculdades de Filosofia. Mesmo na criação da Universidade de São Paulo, a distinção, a partir de 1941, foi estabelecida nos programas da disciplina, então denominada de “Cadeira de Antropologia”: “[...] questões gerais e específicas de Antropologia física e Antropologia cultural” (Schaden, 1954, p. 3; Azevedo, 1958; Faria, 1952).

Por certo, o desdém de Edison Carneiro aparece menos como resultado da origem acadêmica dos trabalhos de Ulisses Pernambuco e Robelinho Cavalcanti e mais como interpretação científica e suas consequências na sociedade brasileira. Esses trabalhos “[...] honram a ciência brasileira [...] seja qual for a orientação que tomem os estudos correspondentes” (Carneiro, 1964, p. 114 ss.). Mas, a pergunta posta era: de que maneira esses estudos teriam “servido à ciência?”. E ciência compreendida como “[...] forma superior de conhecimento da realidade e, portanto, de influir sobre ela – e às necessidades fundamentais do nosso país”. A resposta é enfática: os estudos não escaparam da

[...] sobrecarga emocional que qualquer das questões do negro naturalmente traz, e em consequência, em vez de contribuir para a boa solução dos problemas do nosso povo, estimularam idéias e sentimentos acientíficos e anticientíficos que redundaram (*sic*) na produção de conflitos fictícios e indesejáveis. Ao pouco rendimento que têm dado os estudos dos negros, junta-se mais esta tristeza – a do mal que da sua orientação geral adveio ao país, quando traduzida em termos populares (Carneiro, 1964, p. 115 ss.).

Não é que a análise quantitativa fosse deslocada para um lugar de menor importância nos trabalhos científicos de antanho. Muito pelo contrário. Em uma carta de Edison Carneiro a Arthur Ramos, em 4 de janeiro de 1936, há a ênfase na composição do livro (“*Negros Bantus*”) que estava escrevendo: “[...] o livro terá dez capítulos, uma introdução,



vários apêndices (inclusive um sobre *criminalidade negra*, estudo que o velho Nina deixou incompleto – com estatísticas da Bahia” (Oliveira; Lima, 1987, p. 79). Não é à toa que em 27 de setembro de 1937 solicita a Arthur Ramos que nas “orelhas” do livro seja destacada a observação do jornalista João Calazans: “Um trabalho de ciência, não de literatura. Um apanhado de pesquisas etnográficas-religiosas. Notas de erudição, de indagação, antropeo-socio-psicológica, de compreensão”. E também de Dias da Costa: “As revisões que Edison Carneiro tem feito na etnografia religiosa do negro o colocam ao lado dos mais notáveis cientistas do Brasil” (Oliveira; Lima, 1987, p. 161).

Por isso o reconhecimento de Carneiro de que “nem toda a culpa cabe aos etnólogos”, mas a falta de “exatidão de dados primários”. E se valia da afirmação de Nina Rodrigues sobre um “país governado sem estatísticas” que não contava com o apoio nem da história, nem de ciências afins:

Problema de sua natureza complexo em extremo, ainda virgem aqui de contribuições elucidativas, difícilíssimo de observado num país governado sem estatísticas, demandando investigações em domínios das mais variadas competências, é indubitável que nos achemos ainda muito longe de poder sobre ele emitir juízos definitivos, suficientemente fundamentados (Carneiro, 1964, p. 110).

As críticas tinham a intenção em abandonar o que teria marcado a “fase afro-brasileira” até os anos de 1950 – esoterismo, espetáculo, exaltação, generalizações, superficialidade, e até inspiração, fórmula e solução norte-americanas. Essas perspectivas deveriam ser abandonadas por análise dos “processos atuais, de cada época e de cada região” com “[...] uma finalidade duplamente útil – reconstituir as etapas vencidas pelo negro como parte da sociedade brasileira e retirar deles o ensinamento que contenham para a solução dos problemas nacionais” (Carneiro, 1964, p. 117).

A crítica à “americanização” de “um segmento insignificante da população de cor” tinha um alvo. Carneiro criticava o Congresso do Negro Brasileiro, promovido pelo Teatro Experimental do Negro Brasileiro (TEN), no Rio de Janeiro, entre 26 de agosto e em 4 de setembro de 1950, e do qual participara. Teria havido uma exploração das Frentes Negras pelos “políticos profissionais”:

[...] um avultado grupo de pequenos-burgueses e burgueses intelectualizados de cor tentou dar voz a manifestações racistas, de supremacia emocional do negro, a fim de adornar o problema de acordo com a inspiração, a fórmula e a solução norte-americanas. Que outra coisa se poderia esperar da África, de “personalidade cultural” do negro, de porque-me-ufano da contribuição do escravo? (Carneiro, 1964, p. 116).

O embate também pode ser visualizado explicitamente na contra-argumentação de Abdias do Nascimento (1914-2011), um dos criadores do TEN, que assim respondia às afirmações de Carneiro:

Sua “ciência” de periferia não lhe permitiu penetrar até a intimidade do negro. Recriou nos livros os candomblés, o folclore, com a marca do superficial, do esquemático, ou inaceitável simplificação [...] a ênfase cientificista que Edison Carneiro empresta a seus trabalhos, chega

mesmo a limites pitorescos. Principalmente, revela seu supremo desdém pelo negro-povo, que não ostenta títulos científicos (Nascimento, 1968, p. 40 e 50).

Se as posições envolviam concepções sobre o que significava o método científico, elas demonstravam também percepções de ordem política. Prioridade no estudo das relações raciais? A “luta do negro” deveria coincidir com a “luta operária”? O “caminho da libertação racial” seria o mesmo da “libertação social”? A luta de classes negaria a negritude? O preconceito de cor ocultaria fatores econômicos ou ultrapassaria a “linha de classes”? São perguntas e indagações que refletiam um tenso ambiente político-acadêmico manifestado no Congresso do Negro Brasileiro, mas que estava presente em outros espaços da sociedade brasileira. A crítica virulenta de Abdias a Carneiro foi também direcionada explicitamente ao sociólogo Luís de A. Costa Pinto (1920-2002) e implicitamente a Gilberto Freyre (1900-1987)<sup>1</sup>.

Mesmo que as interpretações revelassem posturas políticas distintas, o que as revestiam de objetividade era o caráter científico, visto muito mais na realização de pesquisas. Assim como ocorreu no Congresso Afro-Brasileiro, no Recife, no Congresso do Negro Brasileiro também houve apresentação de dados quantitativos. A tese do sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) apresentada no Congresso do Negro tinha como objetivo demonstrar, por meio de uma base estatística coletada nos arquivos da polícia de São Paulo, números e percentuais da criminalidade negra no estado e na capital. O período de análise (1870-1944) utilizava as categorias brancos, mulatos e negros para demonstrar que o número de homicídios, ferimentos, crimes sexuais, furtos, roubos, mendicância, insultos, ofensas físicas, alcoolismo deviam ser explicados “[...] do lado da sociologia e não do lado da raça [...] a criminalidade paulista continua marcada pela herança colonial” (Bastide, 1968, p. 175).

O parecer do antropólogo americano Charles Wagley (1913-1991) era favorável à aceitação e à inclusão da tese de Bastide nos Anais do Congresso do Negro, conferindo-lhe a cientificidade do trabalho: “[...] conclusões objetivas por métodos rigidamente científicos, mas também sugere soluções positivas” (Wagley, 1968, p. 162-163). O que nos leva a argumentar que a quantificação, os números e os dados estatísticos tinham o *referendum* do *douto* saber no *status* científico presente nas disputas de interpretação de práticas políticas. Isso era mais que um fato. Pois se constituía numa retórica argumentativa capaz de levar sujeitos da (e fora) da academia universitária a visualizarem o lugar da cientificidade sobre o negro no Brasil. Inclusive, na retórica do ativismo político-acadêmico presente no Congresso do Negro Brasileiro, via as observações indicadas acima de Abdias do Nascimento. E mesmo no que dizia Edison Carneiro (1964, p. 117) sobre os “cultores das ciências sociais”:

“E, para falar com franqueza, não estou muito certo de que a Antropologia, tão cheia de si por haver descoberto o ovo de Colombo da cultura humana, possa cumprir a contento esta simples tarefa”. Ele se referia ao que assinalei anteriormente sobre a sua

---

<sup>1</sup> O “ponto de convergência” entre Carneiro e Costa Pinto foi apontado por Marcos Chor Maior na apresentação da reedição do livro de Costa Pinto (1998, p. 31): desenvolvimento de pesquisa associado a uma perspectiva de que problemas do negro estariam vinculados à estrutura social capitalista.

perspectiva teórica: análise de “processos atuais”, em detrimento “[...] à descoberta de sobrevivências, nem à verificação sumária da influência do negro” (Carneiro, 1964, p. 117).

A análise de Carneiro indica dois argumentos. Primeiro o de que a etnologia não se constituía numa única disciplina capaz de dar respostas ao “problema do negro”. Isso pode ser verificado na sua afirmação de que

[...] sem a ajuda da história, o etnólogo está desarmado e, para suprir esta falta, não tem outro remédio senão improvisar-se, de algum modo, em historiador – uma circunstância que não honra nem acrescenta qualquer mérito à etnologia (Carneiro, 1964, p. 112).

Segundo, uma crítica explícita à teoria do antropólogo americano Melville Herskovits (1895-1963), tão em voga nos anos de 1940, com a seguinte premissa: “[...] descendentes de africanos trouxeram para o Novo Mundo Africanismos em seu comportamento cultural” (Herskovits, 1958, p. 16). E vale lembrar que a teoria de Herskovits era dominante naquele período. O que não significava ausência de disputas político-acadêmicas, inclusive nos Estados Unidos. Vejamos uma carta em que a antropóloga americana Ruth Landes (1908-1991) respondia a uma indagação de Edison Carneiro sobre a sua participação na Conference on Negro Studies, que seria realizada em Porto Príncipe:

My dear Ruth [...] In 1943, I was invited by the American Council of Learned Societies to attend a Conference on Negro Studies which was to be held in Port-au-Prince, Haiti, in the end of January, 1942. Only six men were invited from Brazil (Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Mário de Andrade, now dead, Dante de Laytano, Luis da Câmara Cascudo and I) (Carta de Edison Carneiro a Ruth Landes, 3 de abril de 1946).

Ao que Landes respondeu:

Dear Edison: .....I could not have been invited to the Haiti conference for at least one reason that I know of: Herskovits does not like me because I studied with [Franz] Boas instead of with him! That world of anthropology is very small, and people love to quarrel! (It doesn't to me anymore because I don't think I will return to it.)” (Carta de Ruth Landes a Edison Carneiro, 13 de abril de 1946)<sup>2</sup>.

Em que pese as dissensões e as querelas manifestas, assim como as disputas acadêmicas implícitas, o interesse de Herskovits pela Bahia estava amparado numa aceção teórica comparativa. Envolvia os “modos de vida na Bahia”, e o que lhe havia interessado durante pesquisas realizadas entre os daomeanos, iorubanos, grupos do “Novo Mundo”, e também na Guiana Holandesa, Haiti, Trinidad-Tobago e Estados Unidos.

É provável que essa busca incessante por africanismos em diversas culturas tenha feito com que Herskovits deixasse ao largo dados quantitativos por ele mesmo coletados. Ou mesmo que não os assinalasse de modo preciso. É o que se depreende das observações sobre a economia das baianas de acarajé em Salvador. Indicava que havia um resultado financeiro sem indicar qual seria e priorizava a observação de que se tratava de uma evidente “sobrevivência de hábitos de economia africana”. Na mesma direção, outro

<sup>2</sup> Sobre a formação e a inserção de Landes na antropologia americana e as relações estabelecidas no Brasil, inclusive com Edison Carneiro, ver Andreson (2015).

exemplo era apontado: a economia dos “grupos de candomblé”. Por certo, reconhecia as necessárias despesas no processo de iniciação nos terreiros, mas deslocava essas informações para a verificação de que havia ali havia “certos traços” financeiros presentes antigamente em “cooperativas de empréstimo para benefício dos membros” (Herskovits, 2008, p. 18 e 21).

Isso explica a ausência de dados numéricos por ele registrados e que estão numa espécie de controle do trabalho de campo em Salvador. Em três anos seguidos (1939 a 1941), houve o cuidado em registrar periodicamente a visita aos terreiros de candomblé, de janeiro a dezembro, além de indicar de forma manuscrita e datilografada o responsável pelo terreiro, o endereço, e a nação (ketu, caboclo, angola, ijexá, congo, gege, espírita). Compôs, portanto, um quadro sinótico do trabalho de campo.

Somente no ano de 1939 registrou mais de 100 terreiros localizados em mais de 30 áreas ou bairros da cidade. Desconheço a utilização que Herskovits tenha feito desses dados, seja em palestras ou publicações (Herskovits, 1939-1941)<sup>3</sup>. Isso me leva a crer o que apontei anteriormente: a ausência de dados quantitativos, a não revelação ou publicação também serviam para corroborar o argumento-chave (“existência de africanismos”), visando a uma comparação e, portanto, à generalização. Números estavam presentes no trabalho de campo, mas ausentes nas publicações, mesmo que fossem para amparar o argumento-chave. Este, por si só, bastava.

Dados numéricos sobre os terreiros de candomblé somente aparecerão com a publicação de “*Candomblés da Bahia*”, de Edison Carneiro, em 1948, nove anos depois da incursão de Herskovits em Salvador. Se, anteriormente, a preocupação com estatísticas seguia o padrão estabelecido por Nina Rodrigues e Arthur Ramos (indicar a procedência africana dos candomblés), na segunda metade dos anos de 1940, procurava demonstrar quantitativamente os dados que fossem atuais. Assim, há uma estimativa para os terreiros de candomblé e a relação com o número de habitantes da cidade do Salvador:

Há hoje cerca de cem candomblés na Bahia – e, se se estabelecer média de 300 pessoas para cada, teremos a média geral de 30.000 pessoas ligadas aos candomblés, numa cidade que só em 1950 ultrapassou a cifra de 400.000 habitantes (Carneiro, 1986, p. 51).

Esses dados quantitativos são menos ilustrativos e compõem a etnografia. Dialogam com as observações sobre o universo afro-religioso baiano. E pelo fato de ele ter sido um dos fundadores da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, classificou numericamente os 67 terreiros ali inscritos, indicando um quadro dos nomes das respectivas nações, fornecido por meio de autodeclaração das lideranças<sup>4</sup>. Trata-se da primeira quantificação desse universo, sua distribuição, bem como a indicação de números relacionados às filhas-de-santo e à condição socioeconômica.

Mesmo reconhecendo os “resultados obtidos não completos”, Carneiro realizou um “inquérito” aplicado a 40 filhas-de-santo do terreiro do Engenho Velho da Federação. O modo como foi aplicado e coletado os dados é informado, fornecendo o *modus operandi*

<sup>3</sup> Sobre a presença de Herskovits em Salvador e o debate com Franklin Frazier nos anos de 1940, ver Sansone (2012); acerca da correspondência entre Herskovits e Arthur Ramos, no período 1935-1949, ver Guimarães (2008).

<sup>4</sup> A União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia foi fundada em 3 de agosto de 1937 e teve como seu primeiro presidente o babalô Martiniano do Bonfim. Edison Carneiro foi o Secretário Geral (Oliveira; Lima, 1987, p. 153 e 160).

da incursão quantitativa: “O inquérito foi realizado, também, apenas na parte da tarde, antes da festa, pois, durante a cerimônia, seria impossível conseguir a sua atenção. Os números obtidos são ilustrativos e oferecem margem para conclusões seguras” (Carneiro, 1986, p. 100). E assim Carneiro apresenta uma distribuição por profissões (modistas, vendedoras ambulantes e domésticas), demonstrando o estado civil das domésticas (casadas ou amasiadas), o que as vendedoras ambulantes vendiam (acarajé, mungunzá, bananas) nas ruas ou em mercados públicos, e a renda mensal (domésticas – 20 a 30 cruzeiros, e modistas – máximo 100 cruzeiros).

Nessas profissões, consideradas “humildes”, indicou a idade das filhas-de-santo (em faixas compostas de mais de: 20, 30, 40, 50, 60 e 70 anos, média de idade (36,6)) e a descrição da relação entre essas categorias para a manutenção. Aqui está uma primeira descrição quantitativa do que se pode denominar de economia do terreiro, por meio de um “estudo aproximado das possibilidades econômicas das filhas”, inquirindo-as sobre quanto elas poderiam contribuir, mensalmente, para as reformas físicas. Distribuiu o valor da contribuição correspondendo ao número de respondentes (“26 podiam dar Cr\$5, sete podiam dar 2 ...”) para chegar ao que o terreiro poderia “contar” mensalmente: uma renda igual a Cr\$165 (cento e sessenta e cinco cruzeiros), o que daria uma contribuição média de Cr\$4,125. Por fim, apontava o quadro de profissões e o que representava a contribuição de um valor acima da média: modistas (5); vendedoras ambulantes (10); e domésticas (11) (Carneiro, 1986, p. 100-102).

#### **4 Respostas e Diálogos com “os de dentro” e “os de fora”**

A entrada em cena de dados quantitativos na etnografia afro-religiosa pode ser compreendida tanto pelo que se desprende do lugar da Antropologia nas pesquisas até então realizadas, os seus limites e impossibilidades, quanto pela competição acadêmica manifestas entre os “de dentro” e os “de fora”. Aqui compreendidos tanto os que estavam na academia brasileira quanto na norte-americana. Afinal de contas, o trânsito entre pesquisadores americanos interessados na “problemática do negro brasileiro” era intenso naquele período.

Em dezembro de 1951, Edison Carneiro escreve uma carta a Ruth Landes e informa o que estava pesquisando, bem como tece um comentário deveras ácido sobre a sua candidatura para a cátedra de Antropologia e Etnografia na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro:

As concerns me, I am aiding professor Costa Pinto in an UNESCO research about the actual position of the Negro population in Rio as related to race. And am preparing myself for directing another research in 1952, about the escolas de samba – those Carnival pageantry you certainly witnessed in Rio – for the National Commission of Folklore. Never mind about my candidacy to professor of Anthropology. It is a lost case. The Faculty of Philosophy has its own candidate for Arthur Ramos' place Marina Vasconcelos, assistant professor for nine years or so... She will be the final choice, in spite of knowing so much anthropology as I do about metalworking or submarine warfare. In the same situation

as myself is the other candidate, your friend Heloisa Alberto Torres (Carta de Edison Carneiro a Ruth Landes, 17 de dezembro de 1951).

Outro argumento que se destaca na sua perspectiva da análise dos “processos atuais” para o “problema nacional do negro” era um certo ceticismo com a Antropologia: “com franqueza, não estou muito certo de que a Antropologia, tão cheia de si por haver descoberto o ovo de Colombo da cultura humana, possa cumprir a contento esta simples tarefa” (Carneiro, 1964, p. 117, 105). Daí, a argumentação da necessidade de uma melhor capacitação científica:

[Uma] maior dose de pesquisa, condições que valorizam e dão permanência a trabalhos desta natureza, e maior probidade na apresentação dos resultados da observação – a sua exata localização no tempo e no espaço e a resistência mais decidida às generalizações, sem dúvidas fáceis, que têm viciado o pensamento brasileiro nestes últimos anos (Carneiro, 1964, p. 117, 105).

E se houve uma falha da etnologia, por ter “isolado o negro à feição dos microbiologistas”, referindo-se, certamente, a Nina Rodrigues, Arthur Ramos e médicos que lhes seguiram, haveria “[...] talvez, a ajuda da sociologia, a partir da intervenção da UNESCO neste campo semi-abandonado de estudos” (Carneiro, 1964, p. 117, 105).

O apoio da sociologia estava inserido num quadro de debates, desde o final dos anos de 1930, que pode ser verificado, por exemplo, na correspondência de Emílio Willems, diretor da revista *Sociologia*, a Arthur Ramos:

[...] estou inteiramente do lado de Boas e Herskovits que quanto à distinção de Sociologia e Antropologia... Um estudo “apenas” antropológico ou “apenas” sociológico não pode produzir resultados satisfatórios, como verifiquei mais uma vez na minha última expedição ao Vale do Ribeira onde estudei a colonização nipônica (Carta de Emílio Willems a Arthur Ramos, 4 de agosto de 1941)<sup>5</sup>.

A intenção era demonstrar que o isolamento das práticas das duas disciplinas não produzia “resultados satisfatórios”, e que esse argumento encontrava ecos em renomados antropólogos americanos. Algo que reflete a influência e a presença de pesquisadores estrangeiros na solidificação dessas disciplinas no país, assim como a busca de uma orientação metodológica mais precisa<sup>6</sup>.

O que não quer dizer que métodos internos à própria sociologia não fossem objeto de crítica tanto por parte de antropólogos quanto de sociólogos. Em um curto texto de apresentação no livro “*Branços e pretos na Bahia*”, de Donald Pierson (1900-1995), publicado no Brasil em março de 1944, Freyre dizia:

Pierson está longe de confundir-se com os sociólogos simplistas da complexidade do problema de relações entre as raças através de estatísticas. Seu método de bom discípulo de Park talvez impressione menos o leigo como ‘método científico’ que o do sociólogo que se gaba de se exprimir em números e diagramas; é, porém, mais seguro e mais amplo. Permite a sondagem de intimidades da vida de um povo

<sup>5</sup> Agradeço a Jamie Andreson pela indicação e disponibilização desta carta.

<sup>6</sup> Sobre os “encontros e desencontros” desses intelectuais nesse período, ver Córrea (1988).

[...] Os resultados do seu estudo coincidem com os de observadores e pesquisadores brasileiros do assunto (Pierson, 1971).

Note-se, portanto, tanto na forma mordaz a que Freyre se refere aos sociólogos “simplistas” quanto na arrogância no uso de “números e diagramas”. Algo que aparecerá, posteriormente, na sua compreensão de que não haveria um “conceito absoluto” do que fosse definido como sociólogo. As concepções variariam entre o que “faz sociologia matemática ou estatística. Para outros, o teorizador do social”. E indicava uma terceira acepção: o “indivíduo empenhado em sociologia prática: análises estatísticas, em inquéritos políticos, em serviço social até”. Como sabemos, ele esclarecia a sua própria definição intelectual: “considero-me, é certo, antes escritor do que sociólogo e mesmo do que antropólogo” (Freyre, 1968, p. 55).

O que se apresenta no livro de Pierson? Dados quantitativos relativos à “cor” (pretos, mestiços e brancos) das “classes superiores”, “grupos intermediários” e “classes inferiores”, em Salvador. Assumidamente informa-se que se trata de uma “amostra limitada”. Também traz quadros de distribuição de pretos, mulatos e brancos no carnaval de 1936, frequência escolar dos “grupos de cor”, cor dos espectadores de um encontro esportivo, distribuição racial nas profissões, famílias residentes numa avenida de significativa circulação em Salvador, e variações das características raciais entre mães e filhos. O ano que destaca nessas estatísticas é 1936. Mas o que se sobressai é a descrição, e o uso de informações adquiridas no trabalho de campo classificadas como qualitativas.

O capítulo sobre “O Candomblé” segue esse modelo analítico-metodológico. Por um lado, ao observar rituais de um determinado terreiro, Pierson informa o número de adeptos, concentrando-se nos filhos e nas filhas de santo e ogãs, inclusive por “sexo”, profissão, moradia, idade, números relativos aos orixás manifestados. E seguia com o desenvolvimento do que tenderíamos a chamar de narrativa etnográfica. O mesmo dado se observa quanto ao número de terreiros, classificados como “seitas”, na cidade do Salvador.

Seu número, quando estivemos na Bahia, era de setenta a cem. Alguns afirmavam existir duzentas ou trezentas, mas este cálculo parece exagerado. Ao redor do “lago sagrado”, ou Dique, e na área entre as linhas de bonde Rio Vermelho de Cima e Rio Vermelho de Baixo, havia mais de vinte. Um preto, que freqüentava regularmente a seita como Engenho Velho, conhecia pessoalmente dezoito. Podia localizá-las, indicar sua descendência africana e repetir os nomes de seus chefes. Das dezoito seitas, onze, dia ele, eram de origem nagô, seis angola e uma gêge. Estavam todas localizadas na periferia da cidade, nas partes habitadas principalmente pela parte mais escura da população, ou nos lugares afastados. De seus chefes, nove eram homens e nove mulheres (Pierson, 1971, p. 307).

## 5 Considerações Finais

A segunda metade dos anos de 1930 indica preocupações intelectuais e políticas em que são exemplos os congressos afro-brasileiros no Recife e em Salvador, bem como publicações, densas ou curtas, de artigos e livros na tentativa de estabelecer e solidificar o que viria a ser denominado de estudos afro-brasileiros. Notadamente, o dos estudos afro-religiosos (Silva, 2002).

Seguindo o período da pesquisa de campo de Donald Pierson, e os dados estatísticos publicados, assim como os que demonstrei em Edison Carneiro, aponte um nexo nas duas perspectivas. Mesmo que fossem sujeitos com diferente formação e inserção acadêmica. É nesse período que emergem os dados quantitativos produzidos por meio de um desenho de pesquisa etnográfico. Resultado da vivência, observação regular e registros, ainda que fossem restritos a alguns terreiros tradicionais, e passíveis de críticas quanto à generalização sobre o universo dos candomblés soteropolitanos. Não é à toa que ao demonstrar esses dados havia o cuidado em alertar que se tratava de “um estudo aproximado” (Edison Carneiro) ou de “uma amostra limitada” (Donald Pierson).

Por certo que esse uso da quantificação era uma das formas possíveis de utilização dos dados quantitativos. Foram empregados muitos mais para indicar características sociais, econômicas e culturais do universo afro-religioso. O emprego desse recurso foi usado para complementar as descrições e a narrativa empregada. Nessa direção não são meras ilustrações. Ainda que concentrados numa pequena amostra, compunham um estilo do fazer ciência. Respondiam a uma lacuna existente na literatura produzida e até então concentradas na etnografia, cuja tendência era a não utilização do material quantitativo para apoio das descrições, ou mesmo a renúncia da técnica estatística. Por isso, a utilização desses dados demonstrava a necessidade da quantificação como acréscimo ao método por excelência da Antropologia. Provocava outros campos do saber para a solidificação dos estudos afro-brasileiros. Afinal, nem toda a culpa caberia somente aos etnólogos.

## Referências

- ANDRESON, Jamie L. **Ruth Landes e a “Cidade das Mulheres”**. 2015. 233p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador, BA, 2015.
- AZEVEDO, Fernando de. (org.). **As Ciências no Brasil**. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1958.
- AZEVEDO, Thales de. Os médicos e a antropologia brasileira. *In*: EVENTO DE MEDICINA DA BAHIA, Salvador, p. 139-178, junho 1979. **Anais** [...]. Salvador, BA, 1979.
- BASTIDE, Roger. A criminalidade negra no estado de São Paulo. *In*: NASCIMENTO, Abdias do. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968. p. 161-177.
- BERNARD, H. Russell. **Research Methods in Anthropology**. London: Sage Publications Ltd., 1994.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. *In*: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. P. 122-155.
- BRYMAN, Alan. **Social Research Methods**. New York: Oxford University Press, 2004.
- CARNEIRO, Edison. **Ladinos e crioulos**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.



- CARNEIRO, Edison. **Ursa maior**. Salvador: Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia, 1980.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986 [1948].
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras, negros bantos**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991 [1937 e 1963].
- CARTA DE EDISON CARNEIRO A RUTH LANDES. **Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives (NAA)**, Smithsonian Museum, Washington D.C., EUA, 3 de abril de 1946.
- CARTA DE EDISON CARNEIRO A RUTH LANDES. **Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives (NAA)**, Smithsonian Museum, Washington D.C., EUA, 17 de dezembro de 1951.
- CARTA DE RUTH LANDES A EDISON CARNEIRO. **Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives (NAA)**, Smithsonian Museum, Washington D.C., EUA, 13 de abril de 1946.
- CARTA DE EMÍLIO WILLEMS A ARTHUR RAMOS. **Cartas do Acervo Artur Ramos – Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, [I-36, 7,2 ,745], 4 de agosto de 1941.
- CAVALCANTI, L. Robalinho. Longevidade (sua relação com os grupos étnicos da população). In: CAVALCANTI, L. Robalinho. **Estudos afro-brasileiros**. Recife: Fundaj; Editora Massangana, 1988 [1935]. p. 99-103.
- CHAMPAGNE, Patrick *et al.* **Iniciação à prática sociológica**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- CORRÊA, Marisa. Traficantes do excêntrico. Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 6, v. 3, p. 79-98, fev. 1988.
- COSTA PINTO, L. A. **O negro no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Ivonna S. (ed.). **Handbook of Qualitative Research**. London: Sage Publications Ltda., 2000.
- FARIA, Luis de C. Pesquisas de Antropologia Física no Brasil. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 13, 1952.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.
- FREYRE, Gilberto. **Problemas brasileiros de antropologia**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1962.
- FREYRE, Gilberto. **Como e porque sou e não sociólogo**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1968.
- GUIA PRÁTICO DE ANTROPOLOGIA. São Paulo: Editora Cultrix Ltda., 1973.
- GUIMARÃES, Antonio S. Africanism and Racial Democracy: the correspondence between Herskovits (1935-1949). **Estudios Interdisciplinarios de America Latina e El Caribe**, [s.l.], v. 19, n. 1, p. 53-79, 2008.
- HERSKOVITS, Melville. **Candomblés: ano-1939, ano 1940, ano 1941**. New York: Schomburg Center for Research in Black Culture; New York Public Library, 1939, 1940, 1941. (Datilografado)
- HERSKOVITS, Melville J. **The Myth of the Negro Past**. Boston: Beacon Press, 1958.
- HERSKOVITS, Melville. **Pesquisas etnológicas na Bahia**. Salvador: Museu de Arte da Bahia, 2008 (1943).
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

- MELATTI, Julio C. A antropologia no Brasil: um roteiro. **BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, [s.l.], n. 17, p. 123–211, 1984.
- MITCHELL, J. Clyde. A questão da quantificação na antropologia social. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 77-127.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968.
- NASCIMENTO, Ana A. V. **Dez freguesias da cidade do Salvador**. Salvador: FCEBa/EGBa, 1986.
- OLIVEIRA, Waldir F.; LIMA, Vivaldo da C. **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos**. Salvador: Corrupio, 1987.
- PARÉS, Nicolau. **A formação do candomblé**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PERNAMBUCO, Ulisses. As doenças mentais entre os negros de Pernambuco. *In*: PERNAMBUCO, Ulisses. **Estudos Afro-brasileiros**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1988. p. 94-98.
- PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**. São Paulo: Editora Nacional, 1971.
- RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. São Paulo: Editora Nacional, 1979.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1988.
- REIS, João J. Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clientes. *In*: MANN, Kristin; BAY, Edna (org.). **Rethinking the African diaspora: the making of a Black Atlantic world in the light of Benin and Brazil**. Londres: Frank Cass, 2001. p. 116-34.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Ed. Fac-símile da UFRJ, 2006.
- SANSONE, Livio. Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos afro-brasileiros. **RBCS**, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 9-29, junho 2012.
- SANTOS, Jocélio T. dos. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, ano 27, v. 1-2-3, p. 205-26, 2005.
- SCHADEN, Egon. Problemas do ensino da Antropologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 1, v. 2, p. 1-10, junho de 1954.
- SILVA, Vagner G. da. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber. **Revista USP**, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set.-nov. 2002.
- WAGLEY, Charles. Parecer. *In*: NASCIMENTO, Abdias do. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1968. p. 162-3.

### Jocélio Teles dos Santos

Professor Titular de Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

Endereço profissional: Rua Augusto Viana, s/n, Palácio da Reitoria, Canela, Salvador, BA. CEP: 40110-909.

E-mail: [jocelio@ufba.br](mailto:jocelio@ufba.br)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6720-9595>

### Como referenciar este artigo:

SANTOS, Jocélio Teles dos. Método Quantitativo na Antropologia dos Estudos Afro-Brasileiros(1900-1950). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 26, n. 2, e94564, p. 92-109, maio de 2024.