

Discrição, medo e vergonha: Uma etnografia da emergência da sensibilidade moderna no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto

Discretion, fear and shame: An ethnography of the modern sensibility's emergence in Brazilian contemporary urban from the perspective of mourning

Borgues-Barbosa, Raoni *

Universidade Federal da Paraíba Programa de Pós-Graduação em Antropologia / Universidade Federal de Pernambuco, Brasil.

raoniborgesb@gmail.com

Resumen

Este artigo compreende um esforço de crítica científica da obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, de Koury (2001). Trata-se de texto de cunho etnográfico resultado de uma ampla pesquisa em antropologia das emoções sobre a conformação de uma nova cultura emotiva no urbano contemporâneo brasileiro a partir dos anos de 1970. A crítica científica é aqui entendida como um modo de ler o texto etnográfico enquanto um argumento disposto textualmente sobre uma experiência empírica de construção e avaliação de dados. A etnografia aparece como exercício científico de descrição densa e de análise da alteridade (Jacobson, 1991). Um exercício, no entender de Navaro-Yashin (2009), de ruinação de perspectivas teóricas do pesquisador, ao passo que novas possibilidades interpretativas e de compreensão se realizam no fazer etnográfico.

Palabras clave: Cultura Emotiva; Discrição; Luto; Brasil Urbano; Fazer Etnográfico.

Abstract

This article comprises a scientific critic effort of Koury's (2001) study *Being Discreet: A study of Brazilian urban from the perspective of mourning*. This ethnography results of an extensive research in anthropology of emotions about the process of forming a new emotional culture in the Brazilian contemporary urban from 1970'. The scientific critic is understood as a way of reading the ethnographic text as a scientific argument about an empirical experience of construction and evaluation of data. The ethnography appears as a scientific exercise of thick description and analysis of otherness (Jacobson, 1991). It is an exercise of theoretical perspectives' ruination of the researcher (Navaro-Yashin, 2009), while new possibilities of interpretation and understanding are realized in ethnographic making.

Keywords: Emotional Culture; Discretion; Mourning; Urban Brazil; Ethnography.

* Doutorando em antropologia pela Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e pesquisador do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba.

Discrção, medo e vergonha: Uma etnografia da emergência da sensibilidade moderna no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto

Este artigo compreende um esforço de crítica científica da obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, de Koury (2001)¹. Trata-se de texto de cunho etnográfico resultado de uma ampla pesquisa em antropologia das emoções sobre a conformação de uma nova cultura emotiva no urbano contemporâneo brasileiro a partir dos anos de 1970. Neste contexto, a pesquisa buscou descrever e analisar as sensibilidades emergentes no cotidiano dos habitantes das grandes cidades brasileiras sob a perspectiva das práticas e discursos observados em relação aos rituais de morte e morrer e da organização individual e coletiva do luto.

Koury se destaca atualmente como um antropólogo das emoções. Sua vasta obra, sua carreira acadêmica como formador de gerações de cientistas sociais, editor de periódico e sempre atuante nos principais eventos acadêmicos do Brasil e da América Latina, vem contribuindo para a consolidação do campo das emoções como disciplina acadêmica no âmbito da antropologia.

O autor se situa na tradição simbólico-interacionista da antropologia das emoções, tendo como principais referências teóricas autores como Simmel, Weber, Mead, Elias, Goffman, a Escola de Chicago e autores brasileiros como Velho, DaMatta e outros. Sobre o papel da sua produção acadêmica, Coelho e Rezende (2011) afirmam a sua importância para a antropologia das emoções, tanto no esforço pioneiro de mapear o campo no Brasil, quanto nos estudos sobre luto e medos no urbano brasileiro contemporâneo.

1 O *Ser discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto* serviu como Relatório Final da Pesquisa *Luto e sociedade no Brasil* (Koury, 1998), desenvolvido no Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (GREM), para ser apresentado aos órgãos financiadores da pesquisa e a Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em 2001. Este trabalho foi publicado em formato de livro pela editora Vozes, em 2003, sob o título *Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto* (Koury, 2003).

Entre os vários estudos por ele desenvolvidos enfatizamos três deles: sobre luto no Brasil contemporâneo (Koury, 1998); sobre medos corriqueiros (Koury, 2000); e sobre solidariedade e conflito sob intensa pessoalidade (Koury, 2012). Todas estas pesquisas vêm sendo desenvolvidas no *GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções*.

De acordo com Koury e Barbosa (2015:63), o GREM tem por objetivo:

a compreensão e análise da emergência da individualidade e do individualismo no Brasil urbano contemporâneo. Enfatiza a questão da formação das emoções, enquanto cultura emotiva, e desenvolve estudos e pesquisas sobre o processo de formação e experiência sobre emoções específicas em sociabilidades dadas.

Os trabalhos de Koury objetivam apreender e compreender a emergência do indivíduo e de uma cultura emotiva individualista no Brasil urbano contemporâneo. O interesse do autor se concentra no estudo da sociabilidade urbana e de seus códigos de moralidade engendrados na tensão entre indivíduo e sociedade. O fenômeno das emoções, - entendido como as teias de sentimentos gerados nos processos intersubjetivos, cristalizados como cultura objetiva e formas sociais, mas também expressos e atualizados enquanto cultura subjetiva e conteúdos sociais -, aparece como o fato social total para a compreensão do espaço societal a partir dos sentimentos de luto, medos, constrangimentos, vergonha, gratidão, pertença, segredos, confiança e confiabilidade, lealdade, solidariedade e outros.

Koury (2001), em seu *Ser Discreto*, dispôs textualmente a sua etnografia em cinco capítulos, uma introdução, uma conclusão, um apartado para as

referências bibliográficas e uma sessão de documentos anexos com o instrumentário metodológico produzido ao longo do fazer etnográfico. O primeiro capítulo, intitulado *Constituição de uma Nova Sensibilidade*, explora o argumento central da pesquisa: a emergência de novos modos de ação e de pensamento na conformação do sujeito individual e social no urbano contemporâneo brasileiro, percebidos no agir individual e coletivo em relação ao luto, à morte e o sofrimento.

Os capítulos dois e três, intitulados, respectivamente, *A Morte e o Morrer* e *A Perda e o Sofrimento*, abordam de forma interpretativa sob o olhar nativo, mas também como base em uma análise histórica, sociológica, antropológica e psicanalítica, como as noções de morte e morrer, de perda e de sofrimento vem se transformando no ocidente e no Brasil e assumindo, na atualidade, contornos de uma sensibilidade discreta, nostálgica e solitária, caracterizada pela perda da tradição e pela privatização das emoções. Nos capítulos quatro e cinco, *Viver o Luto e Tempos de Luto*, Koury (2001) explora mais detidamente o potencial interpretativo do olhar nativo sobre as experiências individuais de luto e de embaraço, vergonha, desilusão e sentimento de fracasso em relação à vivência individualista de perda de um ente querido.

A crítica científica é aqui entendida como um modo de ler o texto etnográfico enquanto um argumento disposto textualmente sobre uma experiência empírica de construção e avaliação de dados. Experiência empírica esta construída com base em pressupostos teórico-metodológicos que orientam o trabalho do antropólogo em campo, em um constante recriar de conceitos, teorias e métodos, conforme as questões relevantes trazidas pelo pesquisador a campo são testadas, confirmadas e refutadas. A etnografia, assim, aparece como exercício científico de descrição densa e de análise da alteridade (Jacobson, 1991). Um exercício, no entender de Navaro-Yashin (2009), de *ruinação* de perspectivas teóricas do pesquisador, ao passo que novas possibilidades interpretativas e de compreensão se realizam no fazer etnográfico.

A antropologia das emoções, que embasa teórica e metodologicamente tanto a pesquisa sobre luto de Koury (1998; 2001; 2003), quanto a crítica científica aqui desenvolvida, se questiona sobre como os atores sociais constroem as culturas emotivas em que vivem, com modelos de ação (ethos) e de realidade (visão de mundo) próprios. Da perspectiva

do ator, as emoções são as teias de sentimentos dirigidas aos relacionais; enquanto que, da perspectiva da interação, as emoções se apresentam como as relações e as teias de sentidos entre os atores sociais.

Uma cultura emotiva se caracteriza, portanto, como lugar de pertença e de realização de projetos, mas também lugar de medos e de envergonhamento. O conceito de cultura emotiva, destarte, abarca as cadeias de interdependência (Elias, 1994) e as teias de significado (Geertz, 1978) construídas nos processos intersubjetivos cotidianos.

A proposta da antropologia das emoções, com efeito, é problematizar a construção de universos simbólicos na relação indivíduo, cultura e sociedade. A conformação do *self* individual se realiza na sua inserção em uma cultura emotiva dada, onde constrói relações e através delas desenvolve um sentido identitário e de pertença a um espaço interacional e societal.

As emoções configuram, enquanto fato social total (Mauss, 2003), o resultado transintencional e complexo das relações entre indivíduos e grupos, abrangendo códigos morais e de conduta e gramáticas de sentidos e estranhamentos tecidos no jogo cotidiano das relações. Os medos, a vergonha, a pertença, o ressentimento, o luto, entre outros fenômenos emocionais, a um só tempo individuais e sociais, descrevem para os atores em trocas simbólicas possibilidades de expectativas e limites da ação, deveres e obrigações, assim como formas de frustração, transgressão e aventura.

A emoção luto, portanto, pode ser entendida como uma gramática de sentidos, um vocabulário de motivos (Wright Mills, 1940) específico que classifica ações, discursos e posturas e que, assim, orienta os movimentos de aproximação e afastamento dos indivíduos e grupos em relação. Destarte, Koury (2001) apresenta em formato de etnografia, isto é, como um argumento científico, as transformações na sensibilidade e na cultura emotiva do homem comum brasileiro imerso no contexto de relações urbanas sob a ótica do luto e de emoções correlatas na modernidade brasileira emergente.

A etnografia como argumento científico

Jacobson (1991:1), em sua obra *Reading Ethnography*, argumenta, em alusão a Geertz, que a compreensão do conhecimento antropológico implica no entendimento do modo de ação dos antropólogos em campo. Ou seja, compreender a ciência antropológica passa pelo entendimento da

produção de um conhecimento específico fortemente influenciado pelo fazer etnográfico, aqui definido, em sentido amplo, como o exercício de descrição de fatos sociais, comportamentos e ações de uma cultura e sociedade.

Jacobson, neste sentido, enfatiza que a etnografia não se confunde com um mero descrever literário ou jornalístico, cujo objetivo seria o de produzir efeitos estéticos para o leitor. Trata-se de uma ferramenta científica pautada em critérios de validade metodológica, coerência teórica e fidelidade às limitações próprias da pesquisa empírica.

O autor (Jacobson, 1991:2) afirma, com efeito, que:

the picture of the people, society, or culture that the ethnography presents must be understood from the perspective of (1) the question or problem that it addresses, (2) the answer, explanation, or interpretation it provides, (3) the data it includes as evidence for the problem, for the interpretation, or for both, and (4) the organization of these elements (problem, interpretation, and evidence) into an argument.

Uma etnografia, nestes termos, não corresponde a um exercício autoral sobre a alteridade ou a uma ficção persuasiva (Strathern, 1987), tal como advogaram alguns autores ligados ao Movimento Writing Culture, mas a uma descrição densa, orientada teórico-metodologicamente, do que o etnógrafo observa em campo.

O fazer etnográfico, como produção de conhecimento científico sobre a realidade empírica observada, pode ser entendido como o processo de elaboração de um argumento. Argumento este que se constrói a partir de um problema, hipótese ou questão relevante, teoricamente assentado, sobre o real.

Este primeiro elemento estrutural da etnografia, o problema, aponta para a forma e o tipo de informação ou material etnografável a ser selecionado em campo, de modo que evidências e provas possam ser geradas para a interpretação, compreensão ou explicação do problema posto como objeto de pesquisa. A etnografia como argumento, portanto, significa a disposição textual de uma descrição, e também análise, do real, que compreende

a conexão de um problema proposto a uma resposta lógico-racional com base em evidências, justificativas e provas produzidas pelo pesquisador em campo.

A produção de evidências que sustentem a apreciação teórica que o etnógrafo concebe ao problema de pesquisa está vinculada à interpretação que o mesmo produz sobre o real, consistindo a etnografia, em síntese, em um exercício de interpretação do comportamento, da cultura e da sociedade observados. Jacobson (1991:4), neste sentido, afirma o papel da interpretação das informações selecionadas em campo pelo etnógrafo, seja nas etnografias clássicas, como as de Bateson, Evans-Pritchard e Fortes, quanto nas etnografias mais recentes, representadas aqui por nomes como Marcus, Clifford e Cushman.

A descrição densa, conceito cunhado por Geertz (2012), como sinônimo da etnografia, abarca o esforço interpretativo por parte do etnógrafo do real descrito e interpretado. A etnografia, neste modelo metodológico, vai além da mera descrição da disposição espaço-temporal de objetos sociais, culturais e físicos, haja vista que o exercício da descrição densa está comprometido com a interpretação que o pesquisador processualmente desenvolve, integrando os objetos descritos nos modos nativos de pensamento e ação mais amplos. Isto consiste em um processo de “ruinação” de teorias e hipóteses lançadas ao campo de pesquisa, para Navaro-Yashin.

No entender de Jacobson (1991:4), o Interpretativismo de Geertz elucidou de forma clara o papel da interpretação na elaboração da etnografia como argumento. O próprio Geertz (2012:4), expressando-se em relação ao fazer etnográfico enquanto exercício teórico, de interpretação e de busca dos significados, afirma:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

Neste sentido, discorre Jacobson (1991:4) sobre Geertz:

According to Geertz, the object of ethnography as thick description is to understand the “frames of interpretation” within which

behavior is classified and meaning is attributed to it. He argues (1973b:10) that this involves apprehending and depicting the “complex conceptual structures” in terms of which people behave and in terms of which that behavior is intelligible to them. Ethnography, then, is a matter of interpreting the meaning of behavior with reference to the cultural categories within which it is “produced, perceived and interpreted.

Nas palavras do autor, Geertz não somente teria pretendido acessar os *quadros de interpretação* nativos a partir das práticas e discursos observados no exercício da etnografia, mas também compreender suas *estruturas conceituais profundas*. Geertz sintetiza os objetos a serem etnografados, no seu modelo teórico-metodológico de pesquisa, com base nos conceitos de *ethos* e *visão de mundo* (Geertz, 2012), que revelam a lógica societária de um lugar enquanto cadeias reais de interdependência e teias de significado do mundo habitado.

Nas palavras do mestre da Antropologia Simbólica, tem-se que:

Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “ethos”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem (Geertz, 2012: 93).

Para Jacobson (1991), o modelo de pesquisa de Geertz avançou consideravelmente no esforço de descrição densa do real observado, entendido como o esforço de interpretação dos fatos sociais a partir das categorias nativas em que os mesmos são produzidos e percebidos. Geertz, contudo, não teria avançado de forma tão decisiva no sentido de entender a etnografia como um argumento que abarca possibilidades de análise.

Jacobson, neste ponto, faz questão de diferenciar as noções de descrição, interpretação e análise enquanto termos técnicos que compreendem fases e possibilidades do empreendimento etnográfico. A descrição consiste no registro do fato social observado em sua lógica espaço-temporal e situacional de ocorrência, ao passo que a interpretação implica na compreensão deste mesmo fato social a partir do “olhar nativo”.

O exercício de análise na etnografia, por sua vez, abarca as possibilidades de compreensão do comportamento, sociedade e cultura estudados em um nível maior de abstração. Com efeito, o etnógrafo, ao analisar um fato social em um mundo simbólico dado, busca ir além do que a descrição e a interpretação do fenômeno informam sobre os *quadros de interpretação* e as *estruturas conceituais profundas* em que este se insere.

Trata-se, assim, na análise, de situar o objeto de pesquisa etnografado tanto em possibilidades diacrônicas de comparação em seu repertório simbólico nativo próprio, quanto em possibilidades de explicação generalizada em relação a fatos sociais classificados como semelhantes em outras sociedades e culturas. Jacobson (1991), em alusão a Fortes, não exclui do fazer etnográfico, enquanto construção de conhecimento científico sobre a alteridade, ir além das categorias nativas para o entendimento de uma cultura, sociedade e comportamento.

Nas palavras do autor (Jacobson, 1991:5) fica claro o papel da teoria na seleção do material etnografável e de sua consequente descrição, interpretação e análise a partir de categorias conceituais abstratas mobilizadas pelo etnógrafo em campo:

The procedure in analysis, in contrast to description, is to “break up the empirical sequence and concomitance of custom and social relations and group [them]... in categories of general imports” (1970b:132). These categories are theoretically based. The task is to examine behavior in terms of these analytical categories and the relationships among them.

A etnografia, assim, por abordar uma descrição, uma interpretação e uma análise dos modelos de ação e dos modelos de realidade um indivíduo, sociedade ou cultura qualquer, deve ser lida criticamente como um argumento científico

textualmente disposto. Argumento este que busca fundamentar nas evidências linguísticas, comportamentais e ecológicas produzidas no trabalho de campo, as justificativas e afirmações que compõem o modelo compreensivo ou explicativo do real para o problema de pesquisa proposto na etnografia.

Bourdieu (2003), ao refletir sobre a presença do pesquisador em campo, ousa elevar o nível de reflexividade no exercício etnográfico para além do que propuseram Geertz e Fortes. Neste sentido, Bourdieu desenvolve o conceito de *objetificação participante* para discorrer sobre a reflexividade científica que deve caracterizar uma pesquisa de campo de corte etnográfico.

Para o autor, o fazer etnográfico pressupõe o exercício de controle e distanciamento das pré-noções, bem como o de reflexão sobre as condições de possibilidade da experiência do pesquisador em campo. Desta forma, estes exercícios de crítica podem vir a redundar em conhecimentos científicos com base na objetificação da subjetividade do cientista social.

A análise bourdieusiana, nestes termos, se distancia das propostas de fazer etnográfico como mero exercício autoral sobre a alteridade, em que a produção objetiva de conhecimentos e a própria possibilidade de ciência como esforço de compreensão racional do mundo são relativizados ou mesmo negados. Para Bourdieu, a análise social implica em uma aproximação controlada, reflexiva, de estranhamento o outro enquanto possibilidade social de configuração de repertórios simbólicos e formas sociais.

A objetificação participante, nas palavras do autor (Bourdieu, 2003:282) significa:

Não se tem de escolher entre observação participante, uma imersão necessariamente ficcional em um meio estranho, e o objetivismo da “contemplação à distância” de um observador que permanece tão distante de si próprio como do seu objeto. A objetificação participante se encarrega de explorar não a “experiência vivida” do sujeito do conhecimento, mas as condições sociais de possibilidade -e, dessa forma, os efeitos e limites- dessa experiência e, mais precisamente, do próprio ato de objetivação. Visa objetivar a relação subjetiva com o próprio objeto, o que, longe de levar a um subjetivismo relativista e mais ou menos anticientífico, é uma das condições da objetividade científica genuína. (Tradução livre do autor).

Wacquant (2006), na esteira de Bourdieu e em consonância com Jacobson, recusa entender a etnografia como exercício literário, condenando a “*diary disease*” característica das etnografias contemporâneas do movimento Writing Culture, bem como se nega a reduzir a teoria à poesia. O exercício de reflexividade epistêmica constitui para Wacquant (2006:23) uma das marcas do projeto etnográfico de Bourdieu, que ele define como um “*trabalho incessante de dessubjetivação*”.

Jacobson (1991:21-23), como exposto acima, não avança, na sua definição do fazer etnográfico como prática científica, até onde avançaram Bourdieu e Wacquant. Para estes autores, a etnografia abarca os esforços de descrição, interpretação, análise e também de *dessubjetivação* ou *objetificação* do fato social estudado, o que significa explorar as possibilidades reflexivas sobre o fazer etnográfico como prática e discurso de uma cultura específica -, a cultura ocidental -, sobre a alteridade, radical e relativa, que esta mesma constrói para si enquanto representação social.

Neste sentido, o artigo em tela buscou realizar a crítica científica da obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, de Koury (2001). Trata-se de ler o texto etnográfico como um argumento científico, identificando, entre outros: o escopo teórico-metodológico que fundamenta a pesquisa etnográfica; o problema, as hipóteses e as questões relevantes exploradas; as evidências que sustentam a interpretação e explicação do problema; a organização textual, os níveis de análise e a coerência interna das evidências produzidas em relação ao problema teórico trabalhado; a consecução precisa e fidedigna dos procedimentos de pesquisa e etc.

“Ser discreto”: uma etnografia em antropologia das emoções

Em sua obra *Ser Discreto*, Koury (2001) adota uma postura teórico-metodológica característica de uma antropologia simbólica, - “[...] the aim of this sort of ethnography is to analyze the “socially established structure of meaning” that render behavior intelligible.” (Jacobson, 1991: 22). Mas adota, também, na construção do seu argumento etnográfico sobre a vivência do luto no urbano contemporâneo brasileiro, elementos teóricos e metodológicos de uma antropologia da prática preocupada em apreender e compreender o cotidiano do homem comum no interior de uma sociedade complexa.

Neste sentido, as evidências produzidas nos diversos procedimentos metodológicos mobilizados na pesquisa buscam descrever, interpretar, analisar e objetificar tanto os modos de ação (Ethos) quanto os modos de pensamento (Visão de Mundo) que caracterizam a experiência de perda e a vivência do luto do homem brasileiro no contexto de modernização forçada porque passa o país desde a década de 1970, principalmente nos grandes e médios centros urbanos. Estes procedimentos metodológicos vão desde a aplicação de surveys, entrevistas semi-estruturadas e livres, conversas informais e levantamentos estatísticos sócio-econômicos, até mapeamentos históricos e bibliográficos que acercam o tema em estudo.

Koury (2014) compartilha da noção de fazer etnográfico como objetificação participante, de modo que advoga uma postura distanciada e reflexiva do antropólogo e etnógrafo em campo (Bourdieu, 2003; Wacquant, 2006). Isto significa, em linhas gerais, que a ida a campo do pesquisador se coloca como oportunidade do exercício crítico do olhar sobre o outro a partir de pressupostos teórico-metodológicos sempre em processo de construção.

Neste estudo sobre o luto, Koury estabelece o Brasil urbano contemporâneo, no contexto mais amplo do processo civilizador ocidental (Elias, 1993 e 2011), como universo de pesquisa. A partir do luto como categoria de análise, elaborada pelo pesquisador com base em uma reflexão interdisciplinar que envolve as tradições antropológicas, sociológicas, filosóficas e psicológicas de estudos sobre a vivência individual e coletiva da perda, da dor e do sofrimento, interessa ao autor discutir a emergência de novas práticas e discursos que caracterizam a sensibilidade do homem comum brasileiro frente aos fenômenos da morte, do morrer e da perda de entes queridos.

Trata-se, assim, de uma etnografia da cultura emotiva emergente no urbano contemporâneo brasileiro a partir dos anos de 1970 sob a ótica do luto. Emoção esta entendida como elemento revelador de aspectos fundamentais na constituição do indivíduo social, situado em cadeias de interdependência e teias de sentido que perfazem, na perspectiva da antropologia das emoções, uma cultura emotiva.

A antropologia das emoções, corrente de pensamento adotada por Koury (2001) para a compreensão do espaço societal urbano, opera com a categoria emoções como conceito fundamental para a apreensão do humano e do social, a partir do qual a problemática metodológica do entendimento

da relação entre indivíduo e sociedade deve ser encarada. Esta proposta teórico-metodológica constitui um caminho pautado na observação da ação social individual, do *self* e das emoções que perfazem a interação entre os atores sociais de uma sociabilidade.

Neste sentido, o fazer antropológico se direciona para o esforço de observação e análise da cultura emotiva de um espaço interacional específico. Leva em conta, assim, a dimensão processual da construção e desconstrução das cadeias de interdependência que se manifestam socialmente enquanto objetificação de conteúdos subjetivos trocados pelos atores sociais. A categoria analítica das emoções pode ser entendida como um fato social total que aponta para as teias de sentimentos (Koury, 2014a) urdidos na interação e que emergem como projetos, identidades e construção de memória individual e coletiva. As emoções constituem, assim, formas de julgamento moral e de definição da situação, mas também configuram linguagens e vínculos sociais (Barbosa, 2015).

As consequências desta exigência teórica podem ser percebidas na preocupação, quando do fazer etnográfico, do registro das tensões e dos vínculos de solidariedade e conflito entre os interactantes no formato de encontros, pertença, confiança, traição, medos, angústias, vergonhas, ressentimentos, humilhações, sofrimento, e ainda todo um conjunto extenso de emoções que perfazem as práticas e o imaginário cotidiano e ordinário dos atores sociais. Emoções estas que revelam, entre outros, as disputas morais e os códigos de moralidade em jogo nos sistemas de posição que organizam as fronteiras e hierarquias simbólicas e materiais entre as unidades interacionais sob análise.

Como informa Geertz (2012:4):

praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”.

E prossegue:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato (...) é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem de, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividades do seu trabalho de campo (Geertz, 2012:4).

O estudo das emoções, com efeito, coloca ao antropólogo e ao etnógrafo a necessidade de desenvolvimento de um olhar treinado para perceber a constituição processual de indivíduo e sociedade, de cultura subjetiva e de cultura objetiva, enquanto tensão e indeterminação. Em termos simmelianos, isto significa uma abertura analítica para o jogo ininterrupto e complexo de trocas intersubjetivas entre o etnógrafo e seus informantes, mas também entre os informantes em si nas situações de interação e trocas de experiências.

Cabe ao etnógrafo, então, estabelecer um diálogo permanente com seus informantes e consigo próprio como antropólogo no sentido de uma reflexão contínua sobre o ato etnográfico. Ato etnográfico aqui compreendido como exercício de distanciamento crítico e desnaturalização da copresença em um “esforço intelectual” (Geertz, 2012:4) capaz de compreensão e sentido dos vínculos construídos pelos indivíduos no jogo cotidiano e às formas tensionais de pertencimento.

Dentro desta proposta que busca observar e compreender a constituição social dos *selves* no âmbito dos jogos interacionais de ordens sociais reais que se inter-relacionam de forma complexa, as redes de interdependência negociadas entre os atores sociais nela implicados se constroem historicamente e engendram uma cultura emotiva dada. Os medos, a vergonha, a raiva, a ira, a alegria, a amizade, a angústia, a insegurança, a melancolia, a pertença e outros constituem, por conseguinte, vínculos sociais reais no formato de díades, tríades e multidões, de acordo com Simmel (1970, 2013), que se alinham cotidianamente a partir das subjetividades enquanto unidades interacionais.

O fenômeno das emoções, assim, aponta para as tensões no espaço societal, enquanto subjetividades que se encontram e se reorganizam enquanto conteúdos simbólicos segundo códigos de ação específicos por eles produzidos. As emoções, portanto, revelam a relação entre indivíduo e sociedade de uma figuração

(Elias, 1994), sociabilidade (Simmel, 1998) ou ordem social (Goffman, 2010 e 2012).

As emoções, enquanto gramática de sentidos, revelam como o indivíduo se situa em seu lugar de fala no âmbito de uma hierarquia dada, de uma rede complexa de papéis, funções e deveres sociais, perante os quais o indivíduo relacional age e reage de forma autocontrolada, disciplinada e reflexiva. Nesta rede, antecipa e teme ultrapassar fronteiras sociais e culturais, e ser alvo de sanções, ao reconhecer estratégias de poder, de controle e unificação de condutas em seu contexto sócio-cultural (Scheff, 2001).

As emoções, assim, extrapolam a dimensão meramente comportamental e fisiológica da vida individual e assumem, também, o formato comunicacional de um sentimento que revela as intenções do ator envolvido em trocas simbólicas: o quantum de encaixe/desencaixe (2010), na linguagem goffmaniana, ou mesmo as possíveis ameaças ao vínculo social que estruturam a interação (Scheff 2013 e 2013a).

O luto, neste sentido, é a emoção-chave na construção do argumento científico de Koury, em forma de etnografia, sobre a experiência individual e coletiva de perda, dor e sofrimento enquanto fatos sociais no âmbito da cultura brasileira. No entender do autor, a sensibilidade emergente no processo de modernização acelerada da sociedade brasileira se caracteriza por uma atitude de descrença, desconfiança e medo em relação ao outro relacional nas interações sociais cotidianas.

A constituição da pessoa no contexto urbano, complexo e impessoal de relações, característico da modernidade, se desdobra em um processo crescente de individuação em que se estabelece um afastamento cada vez mais profundo entre os espaços público e privado de interação. Em tal figuração social, o indivíduo se desloca em um espaço íntimo e privado de afetos, definido como subjetividade associal e praticamente incomunicável, senão como vergonha e contaminação do espaço público, colonizado como lugar da racionalidade instrumental das trocas mercadológicas e onde vige uma etiqueta social pautada em princípios de desempenho e competitividade.

Este amplo processo de tempo longo de privatização das emoções, que redundará na conformação social do indivíduo psicológico, do self nostálgico, melancólico e mesmo blasé, resulta da perda gradativa da tradição e do mundo comum

como realidade vivida. Tradição esta, contudo, que se preserva enquanto memória de um passado perdido de certezas e seguranças ontológicas, o que tensiona ainda mais a cotidiano do homem comum vivido como estranhamento do outro, como solidão no anonimato da urbe moderna e como descrença nas fórmulas rituais desindividualizantes em momentos de crise e de sofrimento.

No entender de Koury (2001:105-106):

As crenças compartilhadas já não parecem satisfazer inteiramente os indivíduos, mesmo que professem alguns a esperança em uma outra vida. As etiquetas costumeiras, as regras e normas que norteiam a ação de social de cada sujeito vem se afigurando como não mais servindo, inteiramente, como instâncias integradoras, e os ritos sociais que as comportam se configuram como não mais possuindo o efeito confirmador das regras no evitar as dificuldades e os ricos ocasionados pelo processo do morrer e da morte em quem fica. [...].

As marcações da vida, presentes em todas as formas de sociabilidade humana, que fundamentam o ciclo de uma vida no interior de um tempo e de um espaço social (Van Gennep, 1978), parecem estar borradas, no que diz respeito à morte e ao morrer no Brasil urbano do início do século XXI. Os papéis e as categorias sociais, as crenças, os valores, as regras e toda uma ritualística que como uma rede transpassava as esferas do social e reforçavam a solidariedade familiar, grupal e coletiva no Brasil, entram em conflito com os novos valores trazidos pela ampliação da individualidade e do individualismo entre os setores, principalmente, da classe média no Brasil, nos últimos trinta anos. O que vem traduzindo-se em um aumento de ambigüidade na ação pessoal e grupal dos sujeitos, e em uma extensão de solidão individual daqueles tocados pela experiência da perda, isto é, da morte e do morrer na contemporaneidade.

Koury (2001:87-92) desenvolve esta análise da modernidade brasileira com base na teoria eliasiana sobre o processo civilizador europeu e também a partir dos estudos de Ariès sobre as práticas e discursos sobre a morte e o morrer e sobre a expressão pública dos sentimentos na cultura

ocidental. Ambos os autores verificam um aumento progressivo do autocontrole e do limiar da vergonha nos espaços interacionais da sociedade complexa capitalista.

Esta figuração social, que se estabelece no Brasil de forma acelerada a partir dos anos de 1970, está calcada no aumento e na complexificação das cadeias de interdependência que vinculam os indivíduos, afastando-os de valores e rituais integrativos e desindividualizantes ligados à família, à religião e à tradição. Figuração social esta integrada pela lógica impessoal do dinheiro (Simmel, 1998a), com sua consequente ideologia individualista que define a subjetividade como associal e o indivíduo como *homo clausus* e *homo economicus*. E gera, nos processos co-dependentes e paralelos de sócio- e psicogênese, uma sociedade atomizada de ampla desorganização normativa e um self envergonhado e embaraçado em se expor como intimidade nos espaços públicos de interação, tais como nos momentos de crise pela perda de entes queridos, na confrontação da doença e da morte e na vivência solitária e nostálgica do luto, agora transformado em melancolia.

Nas palavras de Koury (2001:5):

Para este trabalho, os códigos de luto e da morte buscam ser apreendidos no seu processo de mudança. Parte-se da hipótese de que a morte e sua relação com o mundo dos vivos no Brasil parece ter sido capturada por códigos outros que não os de uma sociedade relacional, estudada por Roberto DaMatta (1987) no início dos anos oitenta. O distanciamento em relação ao morto e aos que o perdem parece ser a característica principal da nova sensibilidade que começa a se formar, tornando-se uma tendência cada vez mais nítida, na sociedade brasileira urbana dos últimos dez anos, isto é, entre os anos de 1991 e 2000. A manifestação pública da dor individual torna-se mais e mais estranha ao cotidiano do homem comum, embora conviva ainda com a indignação por esse estranhamento.

A exposição pública do sofrimento se vê mesclada por uma condenação velada da dor em público. A ambivalência parece predominar. No conjunto das relações sociais a tendência parece ser a de uma reprovação ao luto público, como a dor pessoal de uma perda contaminasse (Elias, 1989) os outros com a presença da morte.

Quem sofre uma perda parece vivenciar uma situação de ao mesmo tempo que se indigna por não obter a solidariedade esperada, por se encontrar só em seu sofrimento, se impor a si mesmo uma censura, recolhendo a sua dor, internalizando o seu sofrimento, tendo vergonha do seu estado (Pincus, 1989).

Este é, em síntese, o argumento etnográfico desenvolvido por Koury na sua obra *Ser Discreto*, cujo objetivo central foi o de compreender a vivência individual e coletiva do luto no contexto de modernidade do urbano contemporâneo brasileiro. O autor, partindo de categorias analíticas próprias de uma postura teórico-metodológica em antropologia das emoções, problematiza as mudanças na vivência do luto, da perda e do sofrimento, questionando-se como esses fatos sociais revelam a constituição cotidiana do self do homem comum.

A construção da pessoa, assim, se dá em processos de privatização do sofrimento, das emoções e da subjetividade, tida como associal, em uma lógica de individuação pelo individualismo. A construção de evidências para a sustentação deste argumento se dá nos três modos propostos por Jacobson (1991): evidências verbais, comportamentais e ecológicas.

Neste sentido, Koury (2001) discorre longamente sobre as mudanças político-econômicas, sociais e culturais que caracterizam a transição de um Brasil rural e tradicional para uma modernidade incompleta e forçada. Explora o crescimento de mercados e da malha urbana; a constituição, nos grandes centros urbanos, de uma mentalidade tecnocrata-empresarial de carreiras executivas; a reforma do ensino superior e o estabelecimento de uma intelectualidade que se afirma como discurso hegemônico da modernidade; a expansão da classe média urbana e de seu estilo de vida pautado na mercadologização dos desejos individuais e outros.

O autor aponta, assim, como evidências comportamentais e verbais do seu argumento, para mudanças consideráveis nos modos de ação e de pensamento do homem comum, caracterizadas pela reestruturação e ressignificação dos rituais de morte e de morrer, bem como das possibilidades de vivência pública do luto. O desaparecimento gradual da noção de *boa morte* e da *doença na velhice* como presságio do cumprimento da missão terrena de expiação dos pecados; a retirada do morto da casa familiar; bem como mudanças estruturais nos hospitais e cemitérios, onde se desenvolve uma etiqueta de higienização e de negação da morte e do morto; são elencados como evidências para um argumento

sobre a emergência de uma sensibilidade nova: o ser discreto.

Nas palavras de Koury (2001:87):

A morte vira uma questão sanitária. Deixa de ser social, no sentido complexo da subjetividade dos sujeitos nela envolvidos, - o moribundo, os familiares, as instituições, o público em geral, toda a sociedade, enfim, - enquanto rede de relações simbólicas e afetivas, e passa a ser uma questão técnica de controle higiênico para a vida.

Deixa de ser um elemento natural de um ciclo de vida, e começa a ser considerada como algo anormal, como um objeto não solucionado pela tecnologia médica do momento. Inicia-se, deste modo, o longo processo em que a morte começa a ser negada e vista como um constrangimento social pelo homem urbano no Brasil.

Koury faz uso de uma ampla pesquisa comportamental em colunas de regras de etiquetas em magazines dirigidos ao público feminino, também mediante a aplicação de surveys (1304 foram respondidos) e da realização de entrevistas abertas (259 entrevistas no total), entre os anos de 1997 a 1999 em todas as capitais dos estados brasileiros. Em relação aos questionários e entrevistas, Koury (2001:14-5 e 18) afirma:

A apreensão dos significados apresentados pelo conjunto das respostas atravessaram inquietações que estão além do ato individual em si. Revelaram atitudes, representações e formas imaginárias que possibilitaram um adentrar-se nas conformações estruturais que norteiam o comportamento do homem urbano do Brasil de hoje. Os impasses, os conceitos, os preconceitos, a ambivalência ou o conteúdo de verdades e normas de ação comportamental com que se representam, se movimentam e se relacionam os entrevistados.

Questionário e entrevistas permitiram assim, a construção de um mapa do sentimento brasileiro sobre o luto e o morrer, bem como possibilitaram a elaboração de um roteiro compreensivo para uma análise sobre a relação luto e sociedade no Brasil urbano contemporâneo.

Koury, assim, oferece uma descrição densa de experiências concretas de luto, principalmente

de pessoas da classe média urbana, enfatizando o embaraço, a vergonha, o desamparo, a depressão, a solidão e o sentimento de fracasso e de desilusão que caracterizam tanto em sentido metafórico quanto metonímico (Reesink, 2010), segundo sua análise, o processo de privatização das emoções em que se debate a subjetividade na modernidade brasileira. Trata-se de uma generalização ou extrapolação do que foi observado principalmente, como já afirmado, na sociabilidade de caráter mais intimista própria das classes médias urbanas (Velho, 1986), cujas biografias se constroem em campos de possibilidades de maior tensão entre o público e o privado e de maior fragmentação do repertório simbólico tradicional.

Koury avança, em seu argumento etnográfico, para além da interpretação do fenômeno em estudo a partir das categorias nativas e com base na descrição imediata do observado. Deste modo, sua etnografia abarca não somente a descrição e a interpretação dos elementos descritos, mas uma análise antropológica e interdisciplinar da constituição da pessoa e do self na modernidade brasileira.

Rompe, assim, com uma postura meramente interpretativista, e analisa a vivência do luto em bases comparativas, transculturais e de tempo longo. Elaborar, desta forma, uma arqueologia das etiquetas e das sensibilidades brasileiras sobre o luto, o sofrimento em relação à perda de um ente querido, e os rituais desindividualizantes de morte e morrer.

Considerações Finais

Este artigo buscou apresentar um exercício de crítica científica da obra *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*, de Koury (2001), entendida como um argumento científico em forma de etnografia. Para tanto, discorreu, a partir de Jacobson (1991), entre outros, sobre a etnografia como processo teórico-metodológico de construção do conhecimento científico, cujas fases abarcam a descrição, a interpretação e a análise do fato social observado, mas também a reflexão crítica e distanciada da possibilidade mesma de realização do empreendimento etnográfico.

Neste sentido, o artigo em tela apresentou os elementos estruturais que compõem a etnografia analisada. Elementos estes que vão desde o problema de pesquisa embasado em um olhar teórico-metodológico; suas hipóteses e questões relevantes; seu universo, objeto, níveis de análise e procedimentos de pesquisa; suas conclusões e assertivas; até suas evidências comportamentais, verbais e ecológicas.

Trata-se, assim, de um amplo e rico estudo em antropologia das emoções -, combinando elementos

de uma antropologia simbólica com elementos de uma antropologia da prática, - sobre a emergência da sensibilidade moderna no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto. Sensibilidade esta resultante de um processo de tempo longo de fragmentação dos vínculos tradicionais, e marcada, assim, por modos de ação e de pensamento pautados na discricção, no medo e na desconfiança em relação ao outro da relação.

Referências

- BARBOSA, R. B. (2015) "Vulnerabilidades e patologias interacionais: uma reflexão etnográfica sobre as fragilidades da ordem interacional." *RBSE* [Revista Brasileira de Sociologia da Emoção], V. 14, N°41, p. 57-72.
- BOURDIEU, P. (2003) "Participant Objectification." *Journal of Royal Anthropology Institute*, V. 9. N° 2, p. 281-294.
- COELHO, M. C.; REZENDE, C. B. (2011) "O campo da antropologia das emoções" en: Coelho, M. C.; Rezende, C. B. (comp.) *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contracapa, p. 7-26.
- ELIAS, N. (1993) *O Processo Civilizador*, 2v. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (1994) *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2011) *O Processo Civilizador*, 1v. Rio de Janeiro: Zahar.
- GEERTZ, C. (1978) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____ (2012) "Uma Descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura" en: Clifford Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, p. 3-24.
- GOFFMAN, E. (2010) *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2012) *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.

- JACOBSON, D. (1981) *Reading Ethnography*. Albany: State University of New York Press.
- KOURY, M. G. P. (1998) *Luto e Sociedade no Brasil*. Projeto de Pesquisa. João Pessoa: GREM; DCS; CCHLA; UFPB.
- _____ (2001) *Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto*. [Relatório Final de Pesquisa]. João Pessoa: Edições GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, 301p.
- _____ (2000) *Medos corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes das cidades brasileiras na contemporaneidade* (Projeto de Pesquisa). GREM/UFPB.
- _____ (2003) *Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis, Editora Vozes.
- _____ (2012) *Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa personalidade*. (Projeto de Pesquisa). GREM/UFPB.
- _____ (2014) "Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa personalidade." *Etnográfica*, V. 18, Nº 3, p. 521-549.
- _____ (2014a) *Estilos de Vida e Individualidade: Escritos em Antropologia e Sociologia das Emoções*. Curitiba: Ed. Appris.
- KOURY, M. G. P.; BARBOSA, R. B. (2015) *Da Subjetividade às Emoções: A Antropologia e a Sociologia das Emoções no Brasil*. Recife: Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM.
- NAVARO-YASHIN, Y. (2009) "Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, V. 15, Nº 1, p. 1-18.
- MAUSS, M. (2003) "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" en: Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-314.
- REESINK, M. L. (2010) "Reflexividade nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados." *Mana*, V. 16, Nº 1, p. 151-177.
- SCHEFF, T. J. (2001) "Três pioneiros na sociologia das emoções". *Política & Trabalho - Revista de Ciências Sociais*, Nº 17, p. 115 a 130.
- _____ (2013) "Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias". *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, V. 12, Nº 35, p. 637-655.
- _____ (2013a) "Vergonha no self e na sociedade". *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, V. 12, Nº 35, p. 656-686.
- SIMMEL, G. (1998) "A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva" en: Souza, J.; Berthold J. O. (comp.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora UnB, pp. 23-40.
- _____ (1998a) "O dinheiro na cultura moderna" en: Souza, J.; Berthold J. O. (comp.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora UnB, p. 41-76.
- STRATHERN, M. (1987) "Out of context: The Persuasive Fictions of Anthropology [and Comments and Replay]". *Current Anthropology*, V. 8, Nº 3.
- VELHO, G. (1986) *Subjetividade e Sociedade: Uma experiência de geração*. Rio de Janeiro, Zahar.
- WACQUANT, L. (2006) "Seguindo Pierre Bourdieu no campo". *Revista Sociologia Política*, V. 26, Nº 1, p. 13-29.
- WRIGHT MILLS, C. (1940) "Situated Actions and Vocabularies of Motives." *American Sociological Review*, V. 5, Nº6, p. 904-913.

Citado. BORGUES-BARBOSA, Raoni (2017) "Discrição, medo e vergonha: Uma etnografia da emergência da sensibilidade moderna no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, Nº23. Año 9. Abril 2017-Julio 2017. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 33-44. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/430>.

Plazos. Recibido: 27/01/2016. Aceptado: 23/06/2016