

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE  
CURSO DE PSICOLOGIA

SEONG KYU SHIN

**ANÁLISE SOBRE O CONCEITO DE ESTIGMA DE GOFFMAN:  
INTERLOCUÇÕES COM A FENOMENOLOGIA DE  
HEIDEGGER**

SÃO PAULO

2018

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE  
CURSO DE PSICOLOGIA

SEONG KYU SHIN

**ANÁLISE SOBRE O CONCEITO DE ESTIGMA DE GOFFMAN:  
INTERLOCUÇÕES COM A FENOMENOLOGIA DE  
HEIDEGGER**

Trabalho de conclusão de curso como exigência parcial para graduação no curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientações do Prof. Marcelo Sodelli e do Prof. Marcos Oreste Colpo.

SÃO PAULO

2018

SEONG KYU SHIN

**ANÁLISE SOBRE O CONCEITO DE ESTIGMA DE GOFFMAN:  
INTERLOCUÇÕES COM A FENOMENOLOGIA DE  
HEIDEGGER**

Trabalho de conclusão de curso como exigência parcial para graduação no curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientações do Prof. Marcelo Sodelli e do Prof. Marcos Oreste Colpo.

São Paulo, 26 de novembro de 2018

---

(orientador)

Prof<sup>o</sup>: Dr. Marcos Oreste Colpo

---

(parecerista)

Prof<sup>o</sup>: Dr. Luiz Eduardo França Jardim

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, aos meus orientadores, Dr. Marcelo Sodelli e Dr. Marcos Oreste Colpo, por todo ensinamento, apoio, acolhimento, compreensão e parceria ao longo do processo deste trabalho.

À toda família que o curso de Psicologia me proporcionou, aqueles que me trouxeram as referências que me tornaram quem sou: Rodrigo Frota, Marcela Mahfuz, Carolina Kalili, Giuliana Mattiazzo, Sofia do Amaral, Marília Carpinelli, Júlia Alvarez Djurovic, André Moreira, Davi Cruz Miranda, Luas, Isabela Mayuri, Carolina Rios, Jorge Franco, Luana Callia, Giulia Fontoura e César Augusto. Sem o apoio e companheirismo de todos estes amigos não teria chegado onde estou agora. São estas as pessoas que significaram a minha graduação, minha vida.

À minha família, minha raiz, minha origem, minha casa. Agradeço aos meus pais por todo amor que me deram e por me ensinar como amar.

Ao meu irmão Alexandre, pelo companheirismo e apoio.

Aos meus colegas de faculdade, por todo apoio, força e companhia no conviver e compartilhar durante esta fase mais marcante na minha vida. Agradeço por tornar a minha graduação tão especial e valiosa, pelas presenças, conversas e afetos.

Por fim, ao parecerista, Dr. Luiz Eduardo França Jardim, pela atenção e confiança. Obrigado por ter aceitado este trabalho de bom grado.

*“Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem, mas o homem habita em seu amor. Isto não é simples metáfora, mas a realidade. O amor não está ligado ao Eu de tal modo que o Tu fosse considerado um conteúdo, um objeto: ele se realiza, entre o Eu e o Tu. Aquele que desconhece isso, e o desconhece na totalidade de seu ser, não conhece o amor, mesmo que atribua ao amor os sentimentos que vivencia, experimenta, percebe, exprime. O amor é uma força cósmica. Àquele que habita e contempla no amor, os homens se desligam do seu emaranhado confuso próprio das coisas; bons e maus, sábios e tolos, belos e feios, uns após outros, tornam-se para ele atuais, tornam-se Tu, isto é, seres desprendidos, livres, únicos, ele os encontra cada um face-a-face. A exclusividade ressurgue sempre de um modo maravilhoso; e então ele pode agir, ajudar, curar, educar, elevar, salvar. Amor é responsabilidade de um Eu para com um Tu [...]” (p. 59)*

(Martin Buber, 2001)

**Área do conhecimento:** 7.07.00.00-1 – Psicologia

**Título:** Análise sobre o conceito de Estigma de Goffman: Interloquções com a Fenomenologia de Heidegger.

**Ano:** 2018

**Orientador:** Marcos Oreste Colpo

**Autor:** Seong Kyu Shin

**RESUMO:** Este estudo aborda o conceito sobre o *Estigma* em Erving Goffman (1922-1982), cunhado em sua obra *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, publicada em 1963. Visa-se uma aproximação a esse fenômeno social por meio da compreensão ontológica de um ser que carrega um estigma. Através do entendimento de um mundo vivido por aquele que sofre (sofrimento, do grego, *pathos*) abrangendo toda a sua possibilidade de ser sobre seu estigma -, pretende-se buscar o sentido deste fenômeno baseando-se nas contribuições da fenomenologia de Heidegger. Este trabalho trata-se de um ensaio teórico, onde se procura aprofundar esse tema aproximando-o da existência do ser-aí (*dasein*).

**Palavras-chave:** Estigma, Psicologia social, Fenomenologia, Erving Goffman, Martin Heidegger

**Abordagem teórica:** Fenomenologia

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	7
MÉTODO .....	11
CAPÍTULO 1 – Concepção do Homem na Fenomenologia .....	13
CAPÍTULO 2 – Conceito de <i>Estigma</i> de GOFFMAN .....	20
CAPÍTULO 3 – DISCUSSÃO: o Ser-aí e o Estigma .....	28
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	36
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	38

## INTRODUÇÃO

Havia uma pessoa que atravessara um rio deixando o seu mundo para trás e que chegara a um mundo novo. Ela disse que se tornara uma pessoa diferente, um estrangeiro naquele novo mundo, e nos conta sobre sua vivência como estrangeiro através de algumas fábulas.

A primeira fábula é de uma rã que vivia num poço abandonado. A rã nascera e vivia no fundo de um poço abandonado, e nunca havia saído deste poço, do seu mundo. Neste mundo em que ela pertencia, enxergava o céu em forma circular, ou seja, no seu mundo o céu era apenas um círculo. Um dia ela decidiu subir o poço chegando, assim, a um mundo novo. Quando ela chegou ao topo do poço, ficou surpresa ao ver que o céu se tornou muito maior do que como ela enxergava-o e, a partir daquele dia, ela não pertencia mais ao mundo em que o céu era apenas um círculo.

A segunda fábula é sobre um pássaro que se perdera numa floresta durante uma tempestade. O pássaro foi totalmente deslocado de onde vivia com os pássaros, que cantavam o mesmo canto que o seu, para um lugar onde nenhum dos outros pássaros gorjeavam como ele. O seu canto era a forma de clamar a sua existência no mundo e de pertencer ao mundo em que vivia com os outros, porém, agora o seu canto era o que o diferenciava e distanciava dos outros, causando-lhe um estranhamento com o seu próprio canto. O pássaro sofria por ser excluído, e às vezes, atacado pelos outros pássaros que tinham o medo de quem gorjeava um canto diferente e desconhecido, até que um dia em que começou a aprender e imitar os cantos dos outros pássaros. Então, deixou de ser um estranho e tornou-se um daqueles que antes o rejeitavam, cantando o mesmo canto que eles, e assim, ele não era mais excluído e nem atacado pelos outros. Tudo ia bem até um dia, quando um pássaro que o admirava perguntou-lhe qual era o seu verdadeiro canto. O pássaro tentou lembrá-lo, e logo, percebeu que havia esquecido o seu próprio canto. O pássaro chama-se hoje, o papagaio.

A terceira fábula é sobre um camaleão, um animal que sabia mudar a cor da

sua pele. O camaleão tinha uma sensibilidade com os estímulos do ambiente em que vivia, especialmente para observar o seu mundo e mudar a cor da sua pele conforme o que sentia em relação a este mundo. Mas a sua sensibilidade não parecia ajuda-lo se livrar das ameaças e dos perigos da natureza, pelo contrário, suas cores que expressavam seu sentimento e sua relação com o mundo apenas destacavam-no, causando maior possibilidade de ser ameaçado. Como ele não tinha as garras e nem os dentes de um leão para se proteger, sofria, vivendo com o medo de ser ameaçado o tempo todo. Portanto, começou a usar sua sensibilidade para camuflar-se no mundo. Cada vez mais ele era menos notado pelos outros animais até que chegou a se camuflar completamente, tornando-se um “transparente”. Era difícil de notar a sua existência visualmente. Os outros animais não conseguiam enxergá-lo, e ao mesmo tempo, o próprio camaleão deixou de se enxergar também.

Podemos usar essas histórias como metáfora do estrangeiro, daquele que é visto como estranho, diferente, e que tenha uma vivência de não pertencimento e de incômodo na sua relação com os outros (coexistir). Nesse sentido, levantamos seguintes perguntas, para além da condição de um estrangeiro, essas alusões referem-se a todos que carregam um estigma. O que é ser estigmatizado? Como que um indivíduo estigmatizado vive o seu mundo? Como podemos compreender o sofrimento destas pessoas junto aos outros?

Por meio da publicação do livro *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* (1988), Erving Goffman constrói uma análise rigorosa sobre este fenômeno social que ele próprio denomina de estigma. Baseando-se nesta análise de Goffman, pretendemos trazer o “mundo vivido” o modo como aquele que sofre esta condição se encontra no mundo.

Nos estudos realizados por Moreira (2008), que tratam das questões relacionadas ao conceito de estigma, a autora nos introduz a concepção de Goffman:

O estigma é definido como a identificação que um grupo social faz de uma pessoa (ou grupo de pessoas), a partir de algum problema físico, comportamental ou social que é percebido como diferente e pela não tolerância a tal comportamento. (MOREIRA e MELO, 2008, p.2)

Sobre a origem do termo estigma, Moreira (2010) também cita:

Historicamente, o termo estigma foi criado pelos gregos “para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mal sobre o *status* moral de quem a apresentava” (Goffman, 1988, p. 11). A pessoa estigmatizada era aquela marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada, especialmente em lugares públicos. Atualmente, o termo é amplamente usado de maneira um tanto semelhante ao sentido literal, porém, é mais aplicado à própria desgraça do que à sua evidência corporal (Goffman, 1988). (MOREIRA; et al, 2010, p.2)

Compreendendo estes conceitos de Goffman, e construindo uma visão sobre o fenômeno social do estigma, podemos refletir a respeito da relação do indivíduo que vive sob seu estigma com o mundo e consigo mesmo. Moreira (2008), diante da vivência daquele que vive estigmatizado, traz uma análise em sua pesquisa sobre experiências do estigma na depressão:

(...) pesquisas apontam o estigma como grande fonte de sofrimento na depressão (Corrigan & Lundin, 2001; Hinshaw & Cicchetti, 2000; Kleinman, 1988; Moreira, 2007; Kurihara & cols., Patel & Kleinman, 2003). Atitudes de estigma perante o doente mental se encontram influenciadas por fatores como raça, cultura e crenças religiosas. (MOREIRA e TELLES, 2008, p.2)

Além do sofrimento infligido àquele que sofre por ser estigmatizado, na grande maioria das vezes ser vivido como um transtorno de depressão, tal “sintoma” é resultado de inúmeras causas analisadas por Goffman. Podemos tratar esse sofrimento como um *pathos*, uma disposição afetiva conforme observou Heidegger (1988-1976), que abrange não apenas o adoecer do ser humano, e sim todas as possibilidades do destino possível deste mesmo ser. Estendendo assim, seu sentido para além dos limites do *patho-lógico*, ou seja, dos conceitos tradicionais na medicina objetiva atual (MARTINS, 1999). Moreira (2010) nos descreve este sofrimento, aproximando-o mais ao conceito *pathos* original, trazendo a interação do sujeito com o mundo e consigo mesmo, junto com a questão da construção da identidade.

Na essência do estigma está a construção da atribuição do desvio, distanciamento do ideal ou das expectativas sociais (Guimarães e Ferraz, 2002), além de ser uma forma poderosa que muda, de maneira radical, o modo como os indivíduos veem a si mesmos e como são vistos por outros indivíduos (Goffman, 1988). Isso ocorre porque o estigmatizado tende a possuir as mesmas crenças sobre identidade que os “normais” têm. Assim, o estigmatizado introjeta para si as características negativas relativas à sua condição, o que gera sentimento de culpa pela marca diferencial, e se torna

descrente em relação ao futuro, em um fenômeno nomeado por Corrigan & Lundin (2001) de autoestima. (MOREIRA et al , 2010, p.3)

E no que se refere a um sofrimento ligado a efeitos de sentimentos, como inferiorização e/ou limitação diante dos outros, Moreira (2010) nos descreve:

O indivíduo que sofre pelo estigma passa a se sentir inferiorizado e/ou limitado em relação aos demais, pois, normalmente, sua identidade é reduzida simplesmente ao seu “defeito”, que “ofusca todas as outras dimensões de sua existência consideradas normais” (Fonseca, 2001, p.91). A visibilidade do estigma depende da visibilidade do “defeito” apresentado pelo indivíduo e de suas rotulações pejorativas recebidas na sociedade. uma “marca” ou um “atributo” pode assim, dependendo do contexto, depreciar um indivíduo e, em outro, ser símbolo de prestígio. “Dessa forma, o estigma é um conceito relacional, não existe em si, e sim no marco das relações sociais (Ibid., p.91). O estigma fere, traumatiza, aprisiona e imobiliza o indivíduo estigmatizado numa determinada categoria, impedindo-o da possibilidade de crescimento e realização. (MOREIRA; et al, 2010, p.3)

Assim, sendo o estigma um fenômeno social que emerge na relação do homem com o seu mundo, pretende –se aqui realizar uma análise fenomenológica deste mesmo, para enxergar seu sentido singular e universal. Sobre a perspectiva fenomenológica, Moreira e Telles (2008) citam Merleau-Ponty.

Na perspectiva fenomenológica baseada na filosofia de Merleau-Ponty, o estigma é compreendido de forma “mundana”, isto é, na interseção do singular com o universal, do individual com o social, na relação de mútua constituição entre o homem e o mundo (Moreira & Guedes, 2007). (MOREIRA; TELLES, 2008, p.2)

A experiência de um ser que vive e constrói seu mundo, a partir de um lugar de estigma, será o foco deste trabalho. Tendo isso em vista, abordaremos os conceitos de Goffman sobre o *estigma*, e analisaremos o mundo vivido de um estigmatizado através da análise hermenêutica, tendo com base pensamentos do filósofo Martin Heidegger.

## MÉTODO

Este trabalho se trata de um ensaio teórico que procura estudar as contribuições de Erving Goffman através do seu livro *Estigma: Notas sobre a manipulação da liberdade deteriorada* (1988), realizando uma interlocução de conceitos aí apresentados, com a fenomenologia existencial, mais especificamente com as contribuições de Martin Heidegger (1889-1976) entre outros autores afinados com essa perspectiva de compreensão da condição humana. Será feita uma revisão bibliográfica guiada pela compreensão do estigma tal como ele é vivido na relação com os outros (coexistir) e para a própria pessoa estigmatizada. Procuraremos revelar os sentidos do estigma, de tal modo que estamos propondo como metodologia uma ‘fenomenologia hermenêutica’ tal como ela foi apresentada por Heidegger no parágrafo sétimo da sua ontologia *Ser e tempo* (1927).

Nesse parágrafo em que versa sobre o método de investigação fenomenológica, o pensador inicia fazendo uma análise semântica das palavras fenômeno + logos. Em termos sintéticos Heidegger procura explicitar que fenômeno (*phainomenon*) significa “o que se revela, o que se mostra em si mesmo” (p.67). Mas o que se revela não é uma revelação qualquer, mas sim o *ser dos entes*. Como o pensador diz (2009):

“No entanto, como se mostrou nas considerações precedentes, o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra distorcido não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e do seu sentido se ausentam” (p.75)

Vemos que o ser dos entes é constituído no âmbito do sentido do ser, ou seja, o sentido daquilo que se revela ou se mostra. Assim sendo, o método fenomenológico em Heidegger é uma analítica do sentido, e sentido, diferentemente de essência, é algo temporal, inscrito no tempo. Segundo Heidegger (2009): “(...) Sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreender alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente visualizado” (P. 408).

Quando o autor fala de que o ser dos entes pode ser velado, distorcido, está

diferenciando o entendimento do fenômeno como um mostrar-se, um revelar-se, de uma manifestação, cuja maneira de se apresentar se dá por modos privativos do fenômeno. Entende-se por *manifestação* o parecer ser (equivocos): as aparências, símbolos, sintomas, ícones, fetiches e signos– aquilo que já se mostra na sua condição de falsidade, portanto o que não se espera para além.

O empenho deste trabalho é revelar os sentidos do estigma, tomando-se por referência a obra de Goffman e suas interlocuções com o pensamento fenomenológico existencial.

## CAPÍTULO 1

### A concepção de Homem na Fenomenologia

Procuraremos neste capítulo aproximar a compreensão de homem presente na ontologia fundamental de Martin Heidegger, publicada em 1927 com o título: *Ser e tempo*. Utilizaremos, também, diversos autores, como Marco Antonio Casanova, Oswaldo Giacoia, Benedito Nunes, filósofos que se dedicaram à compreensão do pensamento de Heidegger e que são referência como divulgadores e autores de títulos importantes sobre as contribuições de Heidegger. Neste capítulo, pretendemos tratar do *sentido do ser*, a questão central do pensamento de Heidegger.

Já desde seu surgimento, podemos observar que o pensamento fenomenológico de Heidegger tomou um rumo distinto do modo de pensar metafísico, que para este pensador define-se como sendo um pensamento que interpreta o 'ser', ou seja, as perguntas que indagam como são as coisas sempre procuram por uma compreensão objetivada do real. Segundo Heidegger, esse modo de pensar inicia-se com Platão e se desdobra até Nietzsche. Sem se apoiar em nenhuma perspectiva que afaste das condições ontológicas fundamentais do existir humano, a fenomenologia busca uma aproximação, ou seja, uma compreensão mais originária do que chamamos de fenômeno humano (SODELLI, 2015). Giacoia (2013), ao abordar sobre o fenômeno humano, cita *Ser e Tempo*, de Heidegger.

Devemos reter a significação da palavra "fenômeno": aquilo que se mostra em si mesmo, o manifesto. Os phainomena, "fenômenos", são, portanto, o conjunto daquilo que está ou pode ser trazido à luz e que os gregos, por vezes, identificavam simplesmente como "ta onta" (os entes, o ente). O ente, portanto, pode mostrar-se, a partir de si mesmo, de diversas maneiras, conforme o modo de acesso a ele (Heidegger, 1927, apud GIACOIA, 2013, P. 62)

Segundo NUNES (2004), ao falarmos do que chamamos de ente, que se manifesta a partir e diante de si mesmo, o ente que somos é aquele que compreende o seu ser na experiência da sua própria existência, ou seja, compreende a possibilidade de ser ou não ser si mesmo, e assim, se diferencia dos

outros entes. Sobre a concepção da compreensão deste ente que estamos referindo, Giacoia (2013) assinala:

Compreender é entender de ser, *prima facie*, saber de si, cuidar de seu próprio ser, cuidar de existir, de si como existência. Ser-o-aí, nesse sentido, é poder-ser, ser-possível, entender de ser. (GIACOIA, 2013, p. 77)

Casanova (2009) apresenta o conceito heideggeriano de ser do homem chamado *Dasein*, que abrange dupla dimensão: de ser (-sein), e locativa, um aí (Da-). Logo, traduzimos este termo de maneira literal por ser-aí, o qual significa estar de fato presente na realidade. Ser-aí "(...) é um ente, que põe em jogo o seu próprio ser" (NUNES, 2004, p. 12), portanto, como um ente em si, diante da sua própria existência e da compreensão desta, carrega o seu ter-de-ser, ou seja, está entregue à responsabilidade de si mesmo.

O homem, portanto, é o único ente que encara e compreende a sua própria existência pela existência no aqui-agora e a partir disso carrega a sua condição ontológica de ser-si-próprio. O termo ser-aí não se limita, porém, apenas num conceito que Heidegger denominou como tal, e sim, surge originariamente da impossibilidade de fixar o homem em uma figura específica (CASANOVA, 2013). Esta compreensão sobre ser-aí nos possibilita acessar os fundamentos da existência humana, e traz a noção de que o ser-aí do nosso ser é algo próximo e, ao mesmo tempo, distante de nós. Para apropriar-se de tal noção, há de se questionar o modo de ser da existência do homem, pela ontologia fundamental do ser que somos.

O fundamento ontológico da existência do ser-aí se põe em indefinidas possibilidades de ser e, portanto, o ser-aí se descobre como poder-ser. Segundo Giacoia (2013), o poder-ser é indefinido, mas não infinito. Isto é, o ser-aí está predeterminado pelo seu fim, pela morte, como a possibilidade da impossibilidade, "de não atender seu poder-ser, também de deixar de ser, ser-para-a-morte, outra determinação originária do ser-o-aí" (GIACOIA, 2013, p. 72). Porém, ao concebermos esta visão sobre a finitude de ser do homem, não podemos dizer que este apenas está posto sobre um fim e que quando chega ao seu fim simplesmente cessa, e sim, existe finitamente (HEIDEGGER, 1927, apud NUNES, 2004). Em

outras palavras, entre nascimento e morte, o ser-aí existe temporalizando-se, portanto, “sem a temporalização nenhum Dasein seria, e sem o Dasein não haveria mundo” (NUNES, 2004, p. 31).

Em sua singular completude, a temporalidade pode abranger o homem em seu ser como um todo porque se remete (e nos remete) à morte, assumida contra a tendência para encobri-la no envolvimento do cotidiano. Cessaria então, graças a uma decisão antecipadora que alcançasse o fim que já somos, a oscilação que polariza o Dasein, e que a analítica acompanha, entre o plano da existência autêntica e o da inautêntica. Nessa decisão, revela-se o perfil da temporalidade autêntica: o futuro, que puxa a cadeia dos êxtases, é uma antecipação; o passado, a retomada do que uma vez foi possível; e o presente, o instante da decisão. (NUNES, 2004, p. 25)

A temporalidade, assim, sendo um dos princípios existenciais do ser do homem, impõe a este mesmo, uma condição ontológica de ser-para-a-morte, trazendo à tona indefinidas possibilidades de ser. A partir da compreensão deste fundamento da existência do ser-aí, a temporalidade como condição de ser do homem no seu mundo, podemos nos perguntar como se estabelece a relação entre o ser-aí e o mundo. Primeiramente, devemos nos indagar sobre o significado desta relação, seja de uma relação que se traduz, sendo o ser-aí, aquilo que se revela dentro de um mundo, qual é colocado anteriormente à existência do primeiro, ou, seja de uma relação que se transpassa, sendo o mundo aquilo que se mostra diante do ser-aí, a partir do surgimento deste. Ambas perspectivas são rejeitadas na visão heideggeriana sobre a relação do homem com mundo, pois não existe anterioridade entre esses dois movimentos (SODELLI, 2015). Isto significa que, “não há ser-o-aí sem mundo, nem mundo sem ser-o-aí” (GIACOIA, 2013, p. 74).

O ser-aí é essencialmente um ser-no-mundo, um ente que numa relação assídua como *ser-em* com *o-mundo* se determina como tal. O ser-aí, como ser-no-mundo, está jogado em um mundo fático que o circunda a partir das possibilidades fáticas que o mundo traz como abertura do seu ser-aí. Ser-no-mundo, portanto, é abertura, relacionando com os entes intramundanos que vêm ao seu encontro, sendo entre eles, outros seres-aí e o próprio seu ser-aí (CASANOVA, 2013). É importante ressaltarmos aqui que, segundo Giacoia (2013), o mundo não pode ser referido como uma totalidade, onde os entes apenas habitam e relacionam num determinado espaço dado, mas como aquilo que constitui o ser-aí nos diferentes

planos de relação na sua própria morada.

A partir desta acepção de ser-no-mundo, podemos enxergar duas possibilidades de ser do ser-aí, no nosso modo de poder-ser: o existir autêntico, e a existência inautêntica: o impessoal. Como um poder-ser, o ser-aí, desde sempre, é possibilidade de ser, e ao mesmo tempo, possibilidade de não ser. Assim, o ser do ser-aí se revela no mundo como um si próprio ou não, permanecendo na inautenticidade, “anonimamente sob a capa e o manto da publicidade, de fugir de si, aderindo ao modo inautêntico e impróprio (uneigentlich) de ser ou existir” (GIACCOIA, 2013, p. 81). A respeito da relação do ser-aí às suas possibilidades, especialmente do existir autêntico e da existência inautêntica, Giacoia traz a concepção de *queda/decadência* de Heidegger:

Heidegger denomina *Offentlichkeit* (esfera pública) essa condição do ser-no-mundo. Trata-se aqui de uma existência decaída em relação às suas possibilidades mais próprias e autênticas. Essa é a situação ontológica da queda (*verfallenheit*), que não é o pecado original teológico, mas um perder-se no anonimato que afasta de ser-si-próprio – condição para a qual o ser-o-aí sempre pode ascender ao voltar-se para uma modalidade autêntica de existência. (GIACCOIA, 2013, p. 78)

A existência decaída aqui referida, que emerge da situação ontológica da *queda/decadência*, como “a mais explícita maneira da inautenticidade” (NUNES, 2004, p.21), só é possível pela condição existencial do ser-aí como ser-no-mundo. Ser o ser-aí enquanto ser-no-mundo, também significa ser com outros, pois, “a existência não é só a minha existência, mas também a de outro, comigo compartilhada em um ser-em-comum (*Mitsein*)” (NUNES, 2004, p. 17). Logo, o ser-aí na sua abertura de ser do ser-no-mundo, diante das suas possibilidades de ser, encontra-se alienado na vida cotidiana num mundo compartilhado com outros entes (humanos).

Segundo Casanova (2013), *decadência* e *impessoalidade* não são termos que apenas visam ilustrar a inautenticidade do homem enquanto um ser-aí que já se encontra no mundo e na relação com outros entes. Estamos falando de uma compreensão de ser específica em um mundo fático específico, ou seja, uma compreensão impessoal do ser, no sentido daquele que Nunes (2004) descreve, de afastar-nos de nós mesmos, colocando-nos sob a máscara de ser homem, a gente

(das man). Esta condição impessoal de ser do homem é uma das faces da condição existencial fundamental enquanto um poder-ser, e é necessária para entregar-se a “um caminho existencial próprio” (CASANOVA, 2013, p. 104). A respeito deste caminho referido, que se traduz como existir no modo da autenticidade, lembramos:

Existir no modo da autenticidade é um tornar-se, porque o ser-o-aí, desde sempre, advém na linha temporal de um passado histórico que o precede, como membro de uma dada família e sociedade, em um ponto do espaço prévio a toda deliberação ou escolha. Isso condiciona, em grande medida, seu presente, a partir do qual se abrem as possibilidades futuras, às quais ele pode também permanecer alheio, alienado nas malhas do impessoal. (GIACOIA, 2013, p. 79)

O ser-aí, lançado em um mundo, já se encontra entregue a um caminho impróprio, sob seu modo de ser impessoal, afastando do seu ser-si-próprio. Porém, é a partir desta disposição que é possível caminhar ao modo da autenticidade, a um tornar-se, na condição ontológica do ser-aí de ser-para-morte. Tal modo de ser do qual estamos referindo, da autenticidade/inautenticidade, se dá somente pela abertura do homem à sua mundanidade. A abertura de ser do ente que somos, do estar lançado enquanto um projeto jogado, consiste no seu poder-ser, nas possibilidades que se constituem em funções ontológicas do ser-aí.

A condição do ser-aí de estar aberto à sua mundanidade revela o campo de realização do poder-ser, “aquilo que indicamos ontologicamente com o título disposição” e “*onticamente* mais conhecido e mais cotidiano: a tonalidade afetiva” (HEIDEGGER, 1927, apud CASANOVA, 2013, p. 108). A disposição, portanto, é um dos princípios existenciais da abertura do ser-aí enquanto poder-ser no mundo, onde o mesmo já se encontra afinado aí. O campo existencial constituído pela abertura do ser-aí não é somente um campo dispositivo, mas também, compreensivo. Em vista disso, a compreensão, em diálogo com a disposição do ser-aí, constitui a própria possibilidade de interpretar aquilo que vem ao seu encontro, a partir e junto com seu caráter dispositivo de ser do poder-ser. Podemos seguir nesta linha, com o apontamento de Heidegger (1993, apud SODELLI, 2015, p. 80), onde diz que, na abertura da compreensão é que se articula o sentido. Em outras palavras, perante a compreensibilidade dispositiva do ser-aí é que se mostra a articulação do sentido, aquilo que Heidegger denomina como discurso.

O ser-aí que já se encontra afinado no mundo, ou seja, aquele que já se vê decaído no modo de ser impessoal, revela consigo um discurso sedimentado, a partir de uma compreensão daquilo que se limita dentro de uma visão de mundo determinada. Portanto, estamos falando de um discurso repetitivo, qual, sob o domínio do impessoal, afasta-nos da relação própria com o caráter de poder-ser do ser-aí. Neste sentido, o ser-no-mundo traz à tona o seu caráter impessoal, na articulação de compreensibilidade dispositiva sedimentada, ou seja, num discurso já afinado e expresso no mundo: falatório (CASANOVA, 2013).

Seguindo o pensar de Casanova (2013), o ser afinado de um ser-aí que se encontra jogado em um mundo fático específico, significa o ser do ser-aí que sempre experimenta o modo de ser a partir de uma tonalidade afetiva determinada. O ser-aí, então, enquanto um poder-ser, traz consigo a possibilidade de permanecer em um obscurecimento em relação à própria existência, e ao mesmo tempo, traz a possibilidade de se libertar do seu modo de ser específico de um mundo específico. Em outras palavras, a partir da disposição ontológica de ser do ser-aí é que imerge a tonalidade afetiva, seja na face de nossos comportamentos na relação com outros entes, seja na face de um discurso compreensivo-dispositivo. Essas faces do nosso ser do cotidiano às quais nos deparamos são fundamentais para “a apropriação do seu modo mais próprio” (SODELLI, 2015, p. 86). A possibilidade de uma apropriação a qual estamos referindo, “vem à tona por meio de uma experiência que Heidegger descreve em *Ser e Tempo* em sintonia com uma disposição ou tonalidade afetiva fundamental: a angústia” (CASANOVA, 2013, p. 119).

Giacoina (2013) pronuncia sobre a angústia (angst), não enquanto temor ou ansiedade que um sujeito carrega em relação aos entes intramundanos, mas enquanto um humor que abarca todas as possibilidades de ser, em relação ao ser do ser-aí no mundo. A angústia emerge da tensão entre ser-si-próprio e perder-se, ou seja, de estar presente em todo momento, a possibilidade de faltar a si.

Angustiar-nos é não mais nos sentirmos em casa, a estrutura da subjetividade abalada, sem o encobrimento da mediania do cotidiano e a envolvimento da queda, de que mais adiante nos ocuparemos. Nessas condições, fugimos continuamente da angústia, ameaçada pelo poder-ser si mesmo da existência. (NUNES, 2004, p. 20)

A angústia nasce “de um despontar do próprio caráter do ser-aí enquanto

poder-ser” (CASANOVA, 2013, p. 120), sem carregar nenhuma relação com os entes intramundanos que o mesmo encontra no mundo cotidiano. Por exemplo, a morte, o nosso ser-para-morte, destaca radicalmente o poder-ser que somos e logo nos angústia revelando todas as possibilidades que habitamos além da mediania do cotidiano, além da nossa impessoalidade. Em vista disso, sempre fugimos da angústia, daquilo que nos confronta com o possível que é nada, que é o vazio.

## CAPÍTULO 2

### O conceito de Estigma em Goffman

Neste capítulo, trataremos sobre o conceito de estigma a partir da obra, de Erving Goffman, *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada* (1963). Temos como proposta, apoiando-nos na perspectiva de Goffman, nos aproximarmos da noção sobre o conceito de estigma e introduzir uma compreensão básica sobre tal. Apresentaremos, então, uma sequência de concepções específicas que temos como foco para a discussão que realizaremos no próximo capítulo, sem nos aprofundarmos rigorosamente na dimensão descritiva relatada pelo autor, na sua análise sociológica dos fenômenos sociais. Para tanto, foi realizada uma leitura seletiva da obra deste autor.

Segundo Siqueira e Cardoso (2011), o termo *estigma* surge na Grécia Antiga, porém somente em meados do século XX é retomado por Goffman e elaborado em conceitos que reconhecem a sociedade enquanto participante no processo de formação de um estigma. A partir daí, a obra de Goffman, que nos valemos, tem sido o fundamento e o estímulo para enorme quantidade de pesquisas cuja intenção é conceituar e refletir sobre estigmas.

Na língua portuguesa, a palavra estigma define-se como marca, sinal e cicatriz (FERREIRA, 2010, P. 829). A etimologia da palavra nos leva até a Grécia Antiga, onde os gregos, através do conhecimento de recursos visuais, “criaram o termo *estigma* para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* moral de quem os apresentava” (GOFFMAN, 1988, p.11). Na Grécia antiga, uma pessoa marcada com cortes ou fogo no seu corpo carregava a imagem socialmente representativa de ser um escravo, um criminoso ou um traidor, ou seja, uma pessoa “ritualmente poluída” e que até deveria ser evitada na esfera pública. Durante a era cristã, foram atribuídas outras imagens referidas, por um lado, pelo valor religioso, e por outro, pela visão médica. Por exemplo, sinais corporais da graça divina que tinham a forma

de flores em erupção sobre a pele eram vistos como sinais corporais de distúrbio físico pelos médicos. No tempo em que vivemos, o termo socialmente empregado apresenta uma similaridade com o sentido literal original, porém, a sua utilização direciona-se mais à própria desgraça do que à sua evidência corporal. Observa-se, ademais, a ocorrência de modificações nos valores sociais ou culturais depreciativos que uma pessoa pode carregar socialmente.

Vê-se que o significado do termo estigma se refere a algo que é denunciado pelo corpo, inerente a ele, portanto algo que se carrega, e logo, se apresenta inevitavelmente. Nesse sentido o estigma pode ser uma característica inerente a uma dada fisionomia ou cor da pele, principalmente em relação à outra maioria cujas características são distintas. No Brasil, por exemplo, podemos reconhecer como “JAPA” (Japonês), alguém que mesmo nascido no Brasil carrega traços que se assemelham aos de povos orientais. Visto que o termo estigma se origina de um fenômeno social – no âmbito social de relações interpessoais – para designar aqueles que carregam os traços de identificação ou de diferenciação diante do outro, Goffman (1988) assinala:

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias. Os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas. As rotinas de relação social em ambientes estabelecidos nos permitem um relacionamento com “outras pessoas” previstas sem atenção ou reflexão particular. (GOFFMAN, 1988, P. 12)

Ao apresentarmos-nos diante de um outro que se encontra em ambientes sociais, os aspectos representados a partir dos traços e das características pessoais que carregamos permitem ao outro prever o nosso pertencer ou não pertencer a uma categoria social. Os atributos que constituem tais categorias sociais impõem uma identidade social àquele que se depara em uma das categorias. Nessa perspectiva, podem ser atribuídas concepções a uma pessoa socialmente identificada como membro de uma categoria, seja em relação ao seu caráter pessoal, à sua personalidade, formação moral, qualidade pessoal e até mesmo ao seu modo de ser. “Baseando-nos nessas concepções, nós as transformamos em expectativas normativas, em exigências apresentadas de modo rigoroso”

(GOFFMAN, 1988, P. 12), ou seja, ignorando que estabelecemos tais exigências, de tal modo que diversas afirmações em relação ao indivíduo que aparece diante de nós, são impostas a ele, fazendo com que se defronte com o seu “dever-ser”.

Segundo Goffman (1988), quando um estranho se mostra diante de nós, os atributos que o tornam evidentemente diferente dos outros que pertencem a uma categoria podem impedi-lo de fazer parte da mesma categoria, isto por serem considerados de espécie menos desejável. Assim, o desconsideramos enquanto ser comum e total, o reduzindo a uma pessoa desvalorizada. O termo estigma referido pelo autor, fala de um atributo depreciativo, e ao mesmo tempo, traz à tona a noção de como as relações sociais se estabelecem entre aqueles que possuem ou não um estigma. Não estamos falando somente dos atributos que um estigmatizado carrega, mas também, como estes atributos afirmam a normalidade de outros. O estigma, então, aloca o outro numa dada perspectiva de entendimento que limita a relação entre as pessoas. Vemos o outro a partir desses estigmas, cujos preconceitos limitam a possibilidade de poder ser ou de deixar de ser do outro.

Por conseguinte, sobre os tipos de estigma, Goffman cita:

Podem-se mencionar três tipos de estigma nitidamente diferentes. Em primeiro lugar, há as abominações do corpo - as várias deformidades físicas. Em segundo, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família. (GOFFMAN, 1988, P. 14)

Entre todos os exemplos de estigma introduzidos aqui, desde aqueles da Grécia Antiga até os tipos de estigma referidos na citação acima, podemos constatar as características sociológicas em comum: o estigma dificulta as aproximações e inclusões daquele que o carrega no contexto social cotidiano, e impõe seus traços à atenção, impedindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus. Podemos observar diversas situações nas quais fazemos vários tipos de discriminações, pois, o estigmatizado, enquanto um estranho ou estrangeiro no mundo do outro, é considerado como se não fosse completamente humano. Também é comum

construirmos uma teoria do estigma ou uma ideologia para fundamentar a inferioridade daquele que se mostra sob seu estigma – ou melhor, que não se mostra inteiramente. Em outras palavras, a ideiação racional deste tipo enuncia uma animosidade em relação àquele indivíduo que carrega suas diferenças. Por exemplo, os termos de estigma como aleijado, bastardo, retardado, são empregados cultural e socialmente no nosso dia a dia, sem reflexão do seu significado original, sendo eles fontes de metáfora e representação (GOFFMAN, 1988).

Diante do cenário social entre aquele que vive sob um estigma e outro que se depara com este estigmatizado, nos questionamos: como aquele indivíduo que se depara com seu próprio estigma numa interação social vivencia tal situação? O autor relata um exemplo de ex-pacientes mentais que as vezes receiam situações nas quais “erros menores ou enganos incidentais podem, sente ele, ser interpretados como uma expressão direta de seu atributo diferencial estigmatizado” (GOFFMAN, 1988, P.24). Desse modo, ao enfrentar uma situação social mista como relatado acima, é possível que o estigmatizado reaja antecipadamente através de uma presença defensiva. Uma pessoa que tenha sido e que é vista como uma ex-paciente mental pode estabelecer uma insegurança para se manifestar emocionalmente, pois teme que esta exposição seja identificada como louca, insensata, etc.

Entendemos, assim, que há motivos especiais para aquele que se identifica estigmatizado sentir que suas interações sociais com os outros resulte em vivências angustiadas. A posição de quem está no lugar que proporciona encarar o seu estigma, interfere na atenção aos seus aspectos obrigatórios, “dando lugar à consciência do “eu” e à consciência do outro, expressa na patologia da interação – Inquietação” (GOFFMAN, 1988, P. 28). Em outras palavras, ocupar o lugar de viver sob um estigma interfere fundamentalmente na relação com os outros e consigo mesmo.

No estudo do estigma, a informação mais relevante tem determinadas propriedades. É uma informação sobre um indivíduo, sobre suas características mais ou menos permanentes, em oposição a estados de espírito, sentimentos ou intenções que ele poderia ter num certo momento. Essa informação, assim como o signo que a transmite, é reflexiva e corporificada, ou seja, é

transmitida pela própria pessoa a quem se refere, através da expressão corporal na presença imediata daqueles que a recebem. (GOFFMAN, 1988, P. 53)

É chamada pelo autor, de “informação social”, aquela que é transmitida pelos signos aparentemente dispostos através da presença imediata na sua relação com os outros, e alguns destes signos que são mais acessíveis, são denominados de “símbolos”. Qualquer símbolo particular, segundo Goffman, é capaz de reafirmar as informações sociais anunciadas por meio de outros signos, e assim, criamos e impomos uma imagem àquele que aparece diante de nós carregando o estigma. Tal signo que tenha um significado particular em um grupo, pode conter um significado diferente noutro grupo, ou seja, a mesma categoria pode ser caracterizada de forma diferente dependendo do grupo com qual o indivíduo estabelece uma interação.

A partir das informações sociais, ou seja, das concepções alimentadas tanto pelas experiências pessoais quanto pelas categorias sociais – estereotipia social –, podemos enxergar “o “perfil” de nossas expectativas normativas em relação à conduta e ao caráter” (GOFFMAN, 1988, P. 61), e logo, podemos afirmar a manipulação do estigma enquanto um fenômeno social imprescindível nos ambientes de relações sociais.

Os estigmas levados às últimas consequências, podem resultar processos de massificação que produzem posicionamentos políticos radicais e extremos. A presença do imigrante refugiado em muitos países da Europa mostra a tendência à recusa desta condição social por parte da população ou mesmo por parte de posicionamentos políticos partidários resistentes em aceitar tal condição. Na Segunda Guerra Mundial, o Nacional Socialismo Alemão – Nazismo propagou a imagem do judeu como alguém desumanizado, destituído de valor. A prisão, o extermínio e as práticas médicas com judeus cobaias, salientaram essa compreensão.

A área de manipulação do estigma, então, pode ser considerada como algo que pertence fundamentalmente à vida pública, ao contato entre estranhos ou simples conhecidos, colocando-se no extremo de um *continuum* cujo pólo oposto é a intimidade. (GOFFMAN, 1988, P. 62)

Em oposição à vida pública e aos contatos impessoais, a intimidade traz a

possibilidade de transformar a aproximação categórica numa afinidade particular, como, a simpatia, compreensão e relação singular entre duas pessoas sejam elas estranhas ou diferentes uma para a outra. Portanto, o fato de conhecermos ou não, um indivíduo que se apresenta como estranho diante de nós, influencia diretamente na manipulação do estigma. Dependendo do grau de intimidade ou, da qualidade de afinidade com outro seja nos círculos sociais pequenos seja nas interações interpessoais existentes por um tempo significativamente maior, uma pessoa pode se revelar como “única”.

Goffman (1988) nos introduz três principais ideias implícitas na noção de “unicidade” de um indivíduo. Primeiramente, trata-se de uma “marca positiva” ou “apoio de identidade”, como uma imagem fotográfica do indivíduo concebida e projetada na mente dos outros, e que ilustra o lugar específico ocupado por ele, nos laços sociais próprios. Em outras palavras, essa ideia de “unicidade” se refere a uma rede de interação e de identificação, onde o indivíduo se encontra de modo exclusivo. Outra ideia é de que a totalidade dos fatos conhecidos sobre uma pessoa, não se enquadra em nenhuma outra pessoa, apesar de seus diversos fatos particulares serem também reais para outros. Sendo assim, a particularidade do conjunto completo de fatos percebidos nos permite diferenciar um indivíduo de qualquer outra pessoa. A terceira ideia sobre a noção de “unicidade” que possibilita enxergar um indivíduo de modo singular está ligada à essência de seu ser, à própria totalidade. Este aspecto geral e central do seu ser torna-o diferente até mesmo daqueles que se assemelham a ele.

Baseando-se na noção de “unicidade” apresentada através da relação íntima e afinada tanto entre os parecidos quanto entre os estranhos um ao outro, podemos articular uma compreensão sobre *identidade pessoal*: o fato de conhecer ou não conhecer o outro com um certo grau de afinidade distingue a identificação pessoal da identificação social de um indivíduo. A identidade pessoal do indivíduo aparece ao entrarmos em contato com qualquer tipo de representação em relação àquele que conhecemos. Quando não conhecemos e a pessoa apresenta-se como um perfeito estranho, deparamos com a identidade social, sem ter acesso à biografia pessoal.

A posse de um passado estranho (não estranho em si, é claro, mas estranho para alguém que pertence à identidade social presente do indivíduo) é um tipo de impropriedade; para o possuidor, viver toda uma vida diante daqueles que ignoram esse passado e não estão informados sobre ele pode ser um tipo muito diferente de impropriedade. A primeira refere-se a nossas regras relativas à identidade social, a segunda às regras relativas à identidade pessoal. (GOFFMAN, 1988, P. 74)

Diante de um cenário no qual o indivíduo é percebido como um estranho por inteiro pela óptica imprópria ou impessoal, o que se anuncia ali é o que chamamos de identidade social. Segundo o autor, é provável que a pessoa se defronte, num vínculo social, com pessoas que começam a elaborar uma identificação pessoal, no sentido de estabelecerem um reconhecimento particular sobre ela. Ao mesmo tempo, há possibilidade, também, de que as pessoas se abstenham absolutamente de conceber e atribuir o conhecimento sobre ela. Essa tal situação se mostra plenamente anônima, ou melhor, se refere a uma relação inautêntica.

Desse modo, notamos nestes cenários sociais mistos, que nosso relacionar e interagir com o outro trazem à tona uma atitude ou uma conduta de “colocar” o indivíduo num posicionamento específico no mundo, e de impô-lo a condição de possuidor de identidades sociais e pessoais particulares. Isto significa que, as identidades referidas ao indivíduo desvelam os interesses e definições de outras pessoas em relação àquele indivíduo. Por exemplo, esses interesses e definições de outrem podem emergir mesmo que o indivíduo não tenha capacidade de adquirir a consciência de identidade, e ao mesmo tempo, podem atuar na formação de sua identidade pessoal. Em paralelo a esta observação, podemos chamar de identidade do eu, aquilo que “é, sobretudo, uma questão subjetiva e reflexiva pelo indivíduo cuja identidade está em jogo” (GOFFMAN, 1988, P. 116). Apesar dos aspectos utilizados para construção da imagem de si próprio serem os mesmos que outras pessoas tiveram como referência para construir a sua identificação pessoal e social, o indivíduo tem liberdade em posicionar-se, questionar-se e compreender-se.

Segundo Goffman, independentemente de qual identidade estiver implicada ali, seja social ou pessoal, podemos evidenciar duas representações diferentes. A primeira tem como objetivo provar que uma pessoa é o que não é, impondo quem e como deveria ser, e a segunda objetiva provar que uma pessoa não é o que é,

negando quem e como ela é. É possível que o indivíduo estigmatizado assuma consideráveis modelos de identidade a serem aplicadas a si, ainda que não se identifique com eles, ou seja, é inevitável que ele se defronte com uma ambivalência em relação a seu próprio eu, e que a noção de si mesmo revele certa impropriedade.

A compreensão dos conceitos de identidade apresentados até agora nos proporciona um panorama em relação ao estigma tanto no âmbito social, no que se refere ao processo de estigmatização e à manipulação do estigma, quanto no âmbito pessoal, no que se diz respeito à experiência daquele que vive sob estigma e à sua atuação diante da realidade que se mostra dentro do cenário social. O conceito de identidade social traz à tona o processo de estigmatização, e o de identidade pessoal elucida o papel de controle de informação na manipulação do estigma. A noção de identidade do eu nos permite considerar a experiência do indivíduo na relação com o estigma, e a sua disposição no seu modo de ser estigmatizado.

Por fim, o autor complementa:

Como conclusão, posso repetir que o estigma envolve não tanto um conjunto de indivíduos concretos que podem ser divididos em duas pilhas, a de estigmatizados e a de normais, quanto um processo social de dois papéis no qual cada indivíduo participa de ambos, pelo menos em algumas conexões e em algumas fases da vida. (GOFFMAN, 1988, P. 148)

O estigma, portanto, não se restringe a um ou outro indivíduo demarcado nos seus papéis, seja de estigmatizados seja de normais, mas sim ao cenário todo o qual envolve uma dinâmica de interação social de ambos. Sendo assim, “o estigmatizado e o normal são parte um do outro” (GOFFMAN, 1988, P. 146). O que deve ser ressaltado aqui é como o estigma influencia nas relações sociais, implicando-nos em tais modos de ser com os outros. Tanto aquele que ocupa o lugar do ser estigmatizado quanto aquele que se identifica como normal diante de um estigmatizado, podem, encontrar-se numa posição inversa.

## CAPÍTULO 3

### Discussão: o ser-aí e o Estigma

Busca-se aqui um possível diálogo entre a compreensão de estigma segundo Goffman e a compreensão de homem como *Dasein* (ser-aí) a partir da contribuição da ontologia de M. Heidegger, publicada em *Ser e tempo* (1927). Vê-se que o que está em jogo é o *Mitsein*, ou seja, o coexistir: a relação do ser-aí com os outros, que terá repercussões significativas na compreensão de si-mesmo – *Eigenwelt*. A compreensão de nós mesmos é balizada por este estar-no-mundo que envolve a relação do ser-aí com os outros. O modo como os outros nos veem condiciona o modo como nós nos vemos, a compreensão de si-mesmos a qual chamamos de identidade.

Esse horizonte de compreensão se apresenta, num primeiro momento, quando abordamos o significado etimológico da palavra estigma, que, segundo os gregos antigos, referia-se a “sinais corporais com os quais procurava-se evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava” (GOFFMAN, 1988, P. 11). Logo, notamos que este horizonte se amplia em inúmeras outras condições existenciais que denotam diferenças a serem contempladas, por exemplo, nos sinais do corpo que faziam alusão ao divino, ou que marcavam negativamente a visão sobre os outros como os sinais representativos da condição de escravo, criminoso, distúrbios físicos, desgraça – modos de banimento e exclusão. Esses sinais podem ser entendidos, em termos heideggerianos, como manifestações, ou seja, modos privativos do fenômeno de se mostrar como o pensador aludiu às *aparências*. Tais aparências, como é próprio dessa manifestação, são indicativos de sentidos que possam ser revelados.

O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, que já se encontra na relação com outros no âmbito social, se depara com os outros seja na diferenciação seja na identificação como uma forma de compreender a si-mesmo. Na abertura do nosso ser, nós nos relacionamos com os entes intramundanos que vêm ao nosso encontro,

sendo entre eles. Outros seres-aí em relação ao nosso próprio ser-aí. Esta relação reflete duas faces do nosso modo de ser: a autenticidade e a impessoalidade. Ao apresentarmos-nos na relação com os outros no âmbito social, as categorias sociais e os atributos que constituem tais categorias nos levam a uma compreensão impessoal<sup>1</sup> do ser, sob a máscara de ser homem, a gente (das man), pois, o ser-aí, no seu modo de poder-ser, está imposto “ao modo inautêntico e impróprio (uneigentlich) de ser ou existir” (GIACOIA, 2013, P. 81). Na dimensão impessoal do ser, a partir da nossa *aparência*, no sentido daquilo que se mostra no nosso ser-com-os-outros, as preconcepções são atribuídas em relação ao seu caráter pessoal, seja personalidade, formação moral, qualidade pessoal e até o seu modo de ser. Estas preconcepções tratam-se de interpretações tendenciosas e excludentes – previamente concebidas sobre alguém que é percebido como um estranho ou diferente por carregar os traços e as características específicas – apresentadas inevitavelmente numa esfera pública (offentlichkeit), na condição do ser-no-mundo inautêntica.

Quando um estranho se mostra diante de nós, um dos atributos que ele revela a partir da sua aparência torna-o um diferente aos outros que se identificam dentro de uma categoria social específica. Aqueles que o condenam como um diferente consideram-se normais ou pertencidos a uma categoria, ou seja, sustentam a compreensão impessoal de si-mesmos; a sua existência inautêntica. O diferente, portanto, deixa de ser acolhido e transforma-se, em certo sentido, numa ameaça aos outros que se deparam com o mundo “estrangeiro” para além de sua compreensão inautêntica do seu ser na condição de ser-no-mundo. Podemos dizer que esse caráter interpretativo prévio tem como fundamento um caráter protetivo, vinculado com seus modos impessoalizados – ou impróprios – de ser com os outros, que oferecem algum controle, um balizamento marcado por pré-conceitos e julgamentos. Assim, o ser-aí que relaciona no seu modo de ser-com-os-outros, se encontra reduzido e limitado em um ser específico através de uma visão ou de pré-conceitos e exigências que o mundo lhe impõe.

---

<sup>1</sup> O termo impessoal ou impróprio foi utilizado por Heidegger na sua ontologia fundamental *Ser e Tempo*, e refere-se a um modo de ser do ser-aí enredado no mundo comum, mediano, onde as coisas são compreendidas de um modo superficial sem aprofundamento e comum a todos. Como exemplo temos os clichês, conceitos que repetimos sem a devida compreensão.

O ser-aí, enquanto um poder-ser, está disposto tanto à possibilidade de manter-se em um obscurecimento em relação à própria existência, quanto à possibilidade de tornar-se livre do seu modo de ser específico de um mundo específico. Diante da possibilidade de permanecer no modo inautêntico de ser, um ser “estranho” e o mundo que este traz à tona no encontro com os outros, são, de certa forma uma contraposição em relação ao mundo impróprio que outros ocupam e compreendem. Portanto, as preconcepções endereçadas àquele que é encarado como um diferente, possuem um caráter de desvalidar e de rejeitar o mundo que este revela, impondo o seu mundo e a sua compreensão ao estigmatizado.

Diante de indefinidas possibilidades de ser, o ser-aí encara, também, a possibilidade da impossibilidade, predeterminado pelo seu deixar de existir, na condição ontológica de ser-para-morte. O poder-ser quer dizer o modo de ser do ser-aí, que é indefinido, porém, isto não alega que o ser-aí existe infinitamente. A finitude de ser do homem desvela-se na temporalidade e revela a tensão entre ser-si-próprio e perder-se: a angústia (angst). Não estamos referindo a um temor ou ansiedade diretamente em relação aos entes intramundanos, e sim, a um humor que envolve indefinidas possibilidades de ser, em relação ao ser do ser-aí no mundo. Desse modo, o mundo que vem à tona a partir do outro ser-aí desconhecido coloca a compreensão do próprio mundo em questão. Ao se depararem com o além da sua compreensão no modo impessoal de ser-no-mundo, aqueles que se identificam entre si impõem preconcepções, expectativas e exigências à pessoa que se mostra diferente deles, pois, encontram-se alienados em sua vida cotidiana, de um mundo compartilhado com outros entes. Assim, nós fazemos diversas afirmações em relação ao estigmatizado, colocando-o com o seu “dever-ser” impróprio.

O estigma, então, coloca aquele que o carrega numa dada perspectiva de entendimento que restringe a relação com os outros, dificultando as aproximações e impedindo inclusões na vida cotidiana. Na relação com os seres-em-comum, o estigmatizado ocupa um lugar onde ele encontra-se incapaz de escapar da compreensão imprópria que outros impõem a ele. Pela visão ôntica – aquilo que diz respeito ao seu conteúdo em função representativa do ser em relação a um fenômeno – o estigmatizado é visto socialmente como se não fosse completamente

humano, com um caráter de inferioridade. É possível notar sem muita dificuldade ao longo da história humana, o movimento de construção de teoria do estigma ou ideologia para embasar a inferioridade daquele que é estigmatizado. No mundo ocidental, vemos que a ciência, na busca de aliviar a angústia da nossa não-compreensão – o além da impessoalidade – sobre o ser que somos, apoderou-se do seu saber “absoluto” diante do mundo “estrangeiro” que se mostrava no além da compreensão do ser. Por exemplo, a ciência ocidental impunha aos não-brancos, a sua compreensão sobre todos os outros “diferentes”, os seres-em-comum que revelam as *aparências* particulares e próprias. Desse modo, à frente da história humana, também podemos questionar a forma como estabelecemos a relação com aqueles que têm uma crença particular em relação à ontologia do ser, apoiada em diferentes religiões. Um religioso que crê numa compreensão específica oferecida e sustentada por uma religião específica, pode considerar outra religião e seus seguidores como ameaça à sua crença, a uma compreensão sobre si e ao mundo em que vive.

O estigma, os preconceitos levados ao extremo e os processos de massificação levam a dilaceramentos sociais desastrosos, como ocorreu no nazismo marcado pela intolerância ao mundo judaico entre outros que foram banidos e rechaçados como os ciganos, homossexuais, etc, assim como segue ocorrendo em genocídios ainda hoje. Atualmente essas posições extremadas voltam-se principalmente para os refugiados, aqueles que deixam seus países por não lhes oferecerem condições de sobrevivência, por estarem em condição de perseguição política ou de ameaça em diferentes níveis.

Até aqui, aproximamo-nos da noção do conceito de estigma, a partir da compreensão ontológica de ser do ser-aí que somos. O conceito de estigma permitiu-nos entender como o nosso modo de ser do *Mitsein* – a condição do coexistir com os outros seres-em-comum – está implicado pela *aparência*, aquilo que nos revela na relação com o mundo, com outros seres-aí, ou seja, a nós mesmos. Assim, reconhecemos o estigma não somente como um conceito, e sim, enquanto um fenômeno que possibilita a compreensão do ser dos entes que somos, na relação comprometida pelo estigma. À vista disso, buscamos o sentido do estigma, o

fenômeno humano que envolve a essência do ser-aí na sua condição de ser do ser-no-mundo.

O ser-aí, aberto à sua mundanidade e entregue às indefinidas possibilidades de ser, e à responsabilidade de si mesmo, está sujeito a um modo de relacionar-se com o mundo que toca o seu ser-si-próprio, colocando em jogo a compreensão do seu próprio ser. Na relação com o mundo, cada um de nós expressa uma *aparência*, aquilo que revela o ser do ser-aí que somos. A *aparência*, porém, pode tornar algo que, ao invés de revelar o nosso ser, nos limita em uma compreensão específica de um mundo específico, num poder-ser definido. As diferenças que nós carregamos e que se mostram através da nossa *aparência*, afetam, primeiramente, a compreensão de si-mesmo daquele que nos depara como um “diferente”, e logo, afetam a relação entre todos os seres-em-comum que são únicas e singulares independentemente de carregar ou não as diferenças. Abalado por aquilo que é percebido “estranho” ou “desconhecido” na sua compreensão imprópria, ou seja, movido pela angústia ao se deparar para além da sua impessoalidade, o ser-aí impõe ao estigmatizado um dever-ser específico, impróprio. Assim, podemos enxergar como a relação do ser-aí com os outros estabelece a partir do estigma – a *aparência* do ser-aí que afeta a compreensão de si-mesmo –, sendo que este, toca a essência do nosso ser no seu modo do coexistir.

Em seguida, perguntamo-nos como o estigmatizado experiencia tal fenômeno humano no seu modo de ser que constitui o *Mitsein*, a relação com outros seres-em-comum. Ao situar-se na posição de ser estigmatizado, este se depara com as implicações significativas no autocompreender-se do ser-aí que ele é. Encarando o próprio estigma e implicado na compreensão dos outros em relação ao seu ser, o estigmatizado defronta-se com a tensão entre ter-de-ser e deixar-de-ser no modo impessoal. Na relação com os outros, o estigmatizado é impedido de mostrar-se por si inteiramente, pelo fato de carregar um estigma, a *aparência* que o diferencia dos outros. Em outras palavras, a possibilidade de ser ou não ser si mesmo é limitada como se a responsabilidade de si mesmo enquanto um poder-ser fosse retirada pelos outros. Isto se expressa na visão do mundo que coloca o estigmatizado como um ser inferior, negando-o como um ser-em-comum. Desse modo, as interações

sociais onde o estigmatizado se identifica como tal, podem ser uma vivência angustiada.

A diferença – enquanto uma *aparência*, aquilo que revela a *unicidade*<sup>2</sup> de um indivíduo, a singularidade do seu ser – coloca o existir inautêntico do outro em jogo, e logo, é encarada como algo que define o diferente apenas como tal, indiferente de todos outros diferentes. Em um mundo específico onde um ser se encontra estigmatizado na relação com os outros entes em comum, este pode sentir que sua liberdade de como e quem ser, está em jogo, pois, em todos os tipos de estigmas expressos em diferentes âmbitos sociais, as exigências e expectativas sociais são direcionadas àqueles que estão submetidos ao estigma. Estas exigências e expectativas originam-se de uma compreensão que limita e reduz o ser do estigmatizado. E isto leva a todos submetidos a essa dinâmica – estrangeiro, imigrante, refugiado, indígena, negro, mulher, LGBT, pobre, portador de IST (infecções sexualmente transmissíveis), pessoa com deficiência física ou mental, pessoa com transtorno mental, entre outros – a se depararem com exigências e imposições sobre o ser ou o agir de acordo com a expectativa normativa. Tendo isto em vista, para todos os estigmatizados, é um desafio tornar-se livre dessas imposições e desses olhares endereçados, que não permitem que sejam descobertos para além desses estigmas.

O resultado desses modos de relação restritos às atitudes preconcebidas, impedem a descoberta do outro, impedem que os estigmatizados existam num campo de liberdade onde ele possa ser. O pediatra e psicanalista inglês Donald Winnicott (1896-1971) observou em relação às crianças, que estas precisam de um ambiente acolhedor e afetivo para poder ser, e isto implica em poderem se manifestar de modo espontâneo, sem censura. Ao contrário, quando o ambiente é hostil e julgador, a criança aprende a reagir a esse contexto impossibilitando seu deixar-ser. Essas observações de Winnicott servem tanto ao mundo adulto, como a todos seres enquanto ser-aí.

O estigma, na sua acepção mais ampla e subjetiva, realiza-se na dificuldade

---

<sup>2</sup> GOFFMAN, Erving. Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1988.

do ser-aí exercer sua transcendência, de firmar-se para além desses limites impostos pela impropriedade. Se para a concepção ontológica o ser-aí busca uma apropriação de si-mesmo, ou seja, ser si-mesmo próprio, esses âmbitos do *Mitsein* do ser-com-os-outros agem como ruídos, levando à uma genuína compreensão do si-mesmo. Ambivalências e ambiguidades constituem modos de ser da impropriedade, na medida que limitam a possibilidade da apropriação de si-mesmos (ser próprio). Nesta perspectiva, o caminho a uma apropriação de si-mesmo, ou seja, da sua autenticidade, depende da auto-aceitação de si. Podemos dizer que a manutenção da incongruência ou da não aceitação de si-mesmo é geradora de conflitos e até de modos de ser restritos, patológicos.

O sentimento de pertencimento, de inclusão, de acolhimento é fundamental para o crescimento e desenvolvimento do ser-aí, sob o ponto de vista psicopatológico, encontramos entendimentos que compreendem a essência dessa condição existencial como 'solidão'. De certo modo todo ou qualquer transtorno psicológico ou psiquiátrico pode ser entendido como um modo de solidão. Nos processos clínicos em diferentes abordagens terapêuticas fala-se no acolhimento e na aceitação do outro, evitando-se qualquer tipo de classificação e de distanciamento orientado pelas diferenças.

Neste sentido, a noção da *unicidade* de um indivíduo apresentada por Goffman (1988) nos leva a refletir em relação aos modos de relacionar com os outros nos encontros impessoais, numa esfera pública. Segundo o autor, a possibilidade da *unicidade* de se desvelar surge a partir da intimidade da relação, ou seja, a intimidade é o que transforma a aproximação categórica numa afinidade particular. Desse modo, dependendo da qualidade de afinidade numa relação íntima e singular, o outro pode aparecer como "único", na totalidade do seu ser.

Martin Mordechai Buber – um filósofo e teólogo austríaco (1878-1975) – apresentou uma compreensão existencialista sobre a relação entre o "eu" e o "outro" partindo do princípio de uma noção de intersubjetividade na sua obra *Eu e Tu*<sup>3</sup>. A sua compreensão ajuda-nos refletir a respeito dos modos de ser do *Mitsein*. As palavras-

---

<sup>3</sup> BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001. 170 p.

princípio, Eu-Tu (relação) e Eu-Isso (experiência) ilustram a noção sobre duas relações primárias, sendo a primeira, uma relação que revela a subjetividade da pessoa na sua totalidade do ser, e a segunda, uma relação revela o sujeito na distinção com outros seres. Apoiando-nos nestes pensamentos, podemos dizer que a partir de uma relação “singular” e “única”, ou seja, de um encontro original e *autêntico*, encontraremos a possibilidade de resgatar a *aparência* do outro ser-aí que transcende o âmbito impessoal e impróprio do ser. Em outras palavras, buscando uma relação verdadeira, onde “não interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia” (BUBER, 1988, P. 57), podemos preservar a *unicidade* do outro ser que se mostra diante de nós, enxergando-o enquanto o ser-aí que está entregue à responsabilidade de si-mesmo e que tem a liberdade em posicionar-se, questionar-se e compreender-se na essência do seu ser. Isto é a nossa responsabilidade com os outros seres-em-comum que relacionamos na condição de ser-no-mundo. A responsabilidade com o outro significa a responsabilidade com o eu, pois, “o estigmatizado e o normal são parte um do outro” (GOFFMAN, 1988, P. 146). Ser responsável com a minha condição ontológica de ser-si-próprio é ser responsável com o ser do ser-aí que outro é, que sou e que somos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do conceito de Estigma e da compreensão deste – o Estigma enquanto um fenômeno humano que revela a essência do ser do ser-aí no âmbito social – foi possível aproximarmo-nos ao sentido de estigma na condição ontológica do ser que somos. Notamos, assim, como o estigma está vinculado com o *Mitsein*, nosso modo de ser com outros entes em comum, tanto os outros seres-aí quanto o nosso ser-si-próprio. Quer dizer, enxergamos como o estigma toca e atravessa a essência da existência humana, do nosso ser-aí e afeta a nossa relação com os outros, com o mundo.

Desse modo, perguntamo-nos: tornamos o outro inferior na relação, por carregar uma diferença? Tornamos o outro violento, incapaz, louco, desumano, insuficiente? Tornamos o outro como não completamente humano? Tornamos o outro menos do que é e pode ser? Como o nosso olhar e a nossa compreensão influencia o ser do outro? A partir da nossa compreensão sobre o outro, não estamos exigindo para que o outro seja o que não é ou que outra não seja o que é? Partindo da nossa expectativa, não estamos impondo um dever-ser ao outro e limitando a sua liberdade de ser? Não estamos negando as possibilidades de ser do outro impondo nossas concepções e exigências?

Sabe-se que algumas pessoas mesmo diante de condições adversas em relação ao *Mitsein*, conseguem se estruturar emocionalmente e transcendem as limitações impostas pelo meio, por essas relações tóxicas. Sabe-se também que muitos sucumbem em modos de ser patológicos, cujos sofrimentos são intensos e desorientadores. Nesse sentido acreditamos que minimizar esses modos hostis de relação, ou seja, essas relações objetivantes é de fundamental importância para uma psicologia preventiva. Creio que parte da nossa intenção nesse trabalho foi denunciar os impactos do estigma na existência humana tratando desse com pensadores que possam contribuir para o aprofundamento desse entendimento. Os aspectos psicofiláticos transcendem a clínica psicológica, eles são muito importantes na educação como na saúde pública, nesse sentido as ações são

múltiplas e devem ser diversas.

Como devolver a condição do ser do outro que está em jogo em nossas relações? Sendo que as histórias, vivências, e modos de relacionar com o mundo – portanto, com o si-mesmo na condição de ser-no-mundo – e o sofrimento do outro estão diretamente atravessados pelo estigma, pelas diferenças, como podemos resgatar e devolver a subjetividade do outro na totalidade do seu ser?

A compreensão do mundo em que o estigmatizado vive, ou seja, a compreensão sobre a relação com o mundo, vivida pelo estigmatizado é imprescindível para aproximarmos da dimensão onde este situa-se e mostra-se diante de nós. Assim, a compreensão do seu ser único e singular na totalidade que se desvela, pode, nos ajudar a “agir, ajudar, curar, educar, elevar, salvar” (BUBER, 1988, P. 59) os outros que estão submetidos a um estigma. Promover esta ação é um posicionamento e compromisso ético de luta pela defesa de diversidade e da singularidade de todos nós.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONELLI, C.C. **The foreigner: a psychoanalytical hearing of some contemporary multicultural experiences**. 2013. 185 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

BUBER, M. **Eu e Tu**. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001. 170 p.

CASANOVA, M.A. **Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra do Martin Heidegger**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASANOVA, M.A. **Compreender Heidegger**. 4. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FERREIRA, A. **Dicionário da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. 2222 p.

GIACOIA, O. **Heidegger Urgente: Introdução a Um Novo Pensar**. São Paulo. Três Estrelas. 2013. 143pp.

GOFFMAN, E. Estigma: **Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1988.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. 10. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015. 600 p.

LEBEDEV, N. **Olhar pela primeira vez: a percepção do estrangeiro**. In Revista Eletrônica do Programa de Pós-graduação da Faculdade Cásper Líbero. Volume n. 2, Ano 2 – São Paulo. Dezembro 10.

MARTINS, F. **O que é phatos?** In Revista latino-americana de psicopatologia. Fundamental. São Paulo, v. 2, n. 4, p. 62-80, Dec. 1999.

MOREIRA, V; MELO, A. **“Minha doença é invisível!”: revisitando o estigma de ser doente mental**. In Interação em Psicologia, v. 12, n. 2, 2008.

MOREIRA, V; TELLES, T. **Experiências do estigma na depressão: um estudo transcultural**. In PsicoUSF, Itatiba, v.13, n.2, p.233-241, dez. 2008.

MOREIRA, V. et al. . **Fenomenologia do estigma em HIV/AIDS e na doença mental.** In Lat. Am. Journal of Fund. Psychopath. Online, v. 7, n. 1, p. 45-74, Maio/2010.

MOREIRA, V; NOGUEIRA, F. **Do indesejável ao inevitável: a experiência vivida do estigma de envelhecer na contemporaneidade.** In Psicol. USP, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 59-79, Mar/ 2008.

NUNES, B. **Heidegger & Ser e Tempo.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 2004.

PETERS, G. **Admirável senso comum? Agência e Estrutura na sociologia fenomenológica.** In Ciências Sociais Unisinos. 47(1) p 85-97, janeiro/abril 2011.

SILVEIRA, Andréa Luiza da et al. **Corporeidade e existência: notas de uma perspectiva fenomenológica sobre a condição da pessoa com deficiência física.** Rev. abordagem Gestalt., Goiânia , v. 18, n. 1, p. 30-36, jun. 2012.

SIQUEIRA, Ranyella de; CARDOSO JÚNIOR, Hélio Rebello. **O conceito de estigma como processo social: uma aproximação teórica a partir da literatura norte-americana.** Imagonautas: revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales, v. 2, n. 1, p. 92-113, 2011. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/127032>>.

SODELLI, M. **Uso de Drogas e Prevenção: da desconstrução da postura proibicionista às Ações Redutoras de Vulnerabilidade.** São Paulo: Iglu. 2015.