



**METAMORFOSES CORPORAIS E VIVÊNCIAS IDENTITÁRIAS NA
DEFICIÊNCIA ADQUIRIDA: CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS À PARTIR DE
CATHERINE MALABOU E ALFRED SCHÜTZ**

**BODY METAMORPHOSES AND IDENTITY EXPERIENCES
IN ACQUIRED DISABILITY: CRITICAL CONSIDERATIONS BASED ON
CATHERINE MALABOU AND ALFRED SCHÜTZ**

Joelmar Fernando Cordeiro de Souza¹

Resumo: Neste artigo, discutimos como o acidente que resulta em uma deficiência adquirida pode alterar profundamente a vivência identitária do sujeito. Argumenta-se que essa experiência impacta não apenas o corpo físico, mas também a relação da pessoa consigo mesma, com sua identidade e com o sentido da vida. Com base na ontologia do acidente de Catherine Malabou e na fenomenologia de Alfred Schütz, buscou-se compreender como a volta para casa, após internação ou reabilitação, envolve mais do que o simples retorno a um espaço conhecido: trata-se de um reencontro com um cotidiano transformado, exigindo do sujeito novas formas de interpretar e habitar o mundo. Nessa perspectiva, o lar já não é o mesmo, tampouco o indivíduo que retorna. O processo de adaptação revela o surgimento de novas condições ontológicas, nas quais a continuidade entre o “antes” e o “depois” da deficiência se rompe, exigindo um recomeço subjetivo e relacional.

Palavras-chave: Deficiência adquirida; Ontologia da deficiência; Alfred Schütz; Catherine Malabou; Filosofia da deficiência.

Abstract: In this article, we seek to develop the thesis that the accident of an acquired disability can alter the identity experience of those affected by it. In this sense, we will seek to add the idea that when such a situation occurs, not only does the habitual and everyday world undergo transformations, but also the individual's very relationship with their body, their identity, and their interpretation of the general meaning of life. Through Catherine Malabou's ontology of the accident and Alfred Schütz's phenomenology, we will seek to demonstrate how, after a long period of hospitalization and/or hospital rehabilitation caused by an accident, the subject may develop the feeling that this return home heralds the confrontation of distinct and unprecedented ontological conditions, in which the returning subject no longer returns as the same person and, most likely, will not even find—fully—the domain of family and customary life identical to that left before the onset of the acquired disability.

Keywords: Acquired disability; Ontology of disability; Alfred Schütz; Catherine Malabou; Philosophy of disability.

¹ Doutorando em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP), é Graduado em Psicologia (Formação de Psicólogo) e Licenciado em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB), além de Especialista em Filosofia e Teoria do Direito (PUC - Minas) e Mestre em Filosofia pela UnB (Universidade de Brasília). É integrante da Comissão de Acessibilidade da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF) e membro do GT de Filosofia DEF e do GT de Filosofia da Saúde da referida associação. São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: joelmarfernando@usp.br

1 Introdução: Malabou e a ontologia do acidente na deficiência adquirida

Catherine Malabou (2014), em seu livro intitulado *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*, apresenta a tese de que, com o passar do tempo, muito naturalmente, nos tornamos aquilo que somos ou que acreditamos estar predestinados a nos transformar. De certa forma, o mais comum é que, apesar de todas as mudanças e renovações, a passagem dos dias e dos anos apenas fortaleça a fixação ou determinação de uma dada identidade, sem que isso, necessariamente, implique uma contradição ou dissolução do ser.

Entretanto, existem seres que verão sua vida ser cindida e bifurcada quando expostos ao inesperado de um acontecimento que gerará, por meio de um acidente, um grave traumatismo capaz de separar sua vida em duas, um antes e um depois, marcado pelo surgimento de um sujeito até mesmo desconhecido para si mesmo e para os outros. Trata-se de um personagem forjado pela força do acidente, nascido de uma atualidade que sequer comporta uma anterioridade ou um passado que prenunciasse seu surgimento. São seres marcados pela improvisação existencial absoluta e que, geralmente ao menos no início, terão seu corpo e sua alma definidos pela impermanência identitária (Malabou, 2014).

Geralmente, tais pessoas são mais facilmente identificadas quando nos referimos a pacientes com Alzheimer e àqueles que, por diversos motivos e condições, tiveram o cérebro lesionado. Falamos, também e especialmente, de todas as vítimas dos conflitos bélicos que sobreviveram parcial ou completamente degeneradas pela guerra, bem como daqueles que sofreram os impactos psicológicos e físicos de eventos catastróficos, naturais ou mesmo políticos. Evidentemente, enfocamos aqui, sobretudo, os mais diversos indivíduos que adquirem uma deficiência de forma completamente abrupta. Mas não podemos deixar de ressaltar que qualquer um de nós pode, a qualquer momento, ter sua vida e seu corpo subitamente transformados por um acidente indesejado, com força suficiente para nos tornar um outro alguém, sem qualquer capacidade de retorno ou de reconciliação plena com um eu anterior.

Muito pelo contrário, nessas circunstâncias, temos um novo ser que surge da fenda do tempo ou fora dele, pelo efeito de uma plasticidade destrutiva que cinde a identidade e a interrompe bruscamente, trazendo uma vivência inédita de si. Malabou (2014) identifica essa plasticidade como um poder de explosão com alto potencial de desorganização e destruição. Para ela, essa potência explosiva habita virtualmente cada



ser humano e, a qualquer momento ou movimento, pode revelar sua força desreguladora e inesperada, remodelando, assim, não apenas a rotina da vida, mas também a subjetividade e a identidade. Por isso, podemos dizer que o

Fenômeno da plasticidade patológica, de uma plasticidade que não conserta, de uma plasticidade sem compensação nem cicatriz, que corta o fio de uma vida em dois, ou em vários segmentos que não se reencontrarão jamais, tem no entanto sua fenomenologia própria que precisa ser escrita. Fenomenologia, de fato. Alguma coisa se mostra por ocasião do dano, do corte, alguma coisa a que a plasticidade normal, criadora, não dá acesso nem corpo: a deserção da subjetividade, o afastamento do indivíduo que se torna estrangeiro para si mesmo (Malabou, 2014, p.12).

Segundo Malabou (2014), tal fenomenologia está marcada pelo poder de corrosão plástica, em que os traumatismos inclinam a vida para um ponto até então desconhecido e inesperado — por vezes, opaco e desanimador. Não raramente, funesto e ameaçador. Nessas vivências estabelecidas pela plasticidade ontológica destrutiva, o sujeito aparece como uma metamorfose sem retorno e sem possibilidade de fuga.

Apesar de seu desejo de fugir dessa forma nova trazida pelo acidente, será justamente tal impossibilidade que o levará a uma tensão marcante e dolorosa, ao se buscar um lugar (que inexistente) do lado de fora de tudo isso. Ou seja, trata-se de uma vivência em que a plasticidade aniquiladora desencadeará o surgimento ou a constituição de uma alteridade sem transcendência ou deserção — sobretudo, uma alteridade inicialmente sem assimilação, que impõe ao sujeito a necessidade de ser um outro a si mesmo.

Entretanto, Malabou (2014) não deixa de pontuar que os eventos aparentemente menos assombrosos, e mesmo os mais próximos do nosso cotidiano, também podem deter a capacidade de finalizar um ciclo de vida e transferir o sujeito a um campo de experiências completamente realocado em relação a um modo de existência anterior. Aqui, ela se refere, por exemplo, a acontecimentos como o fim de um relacionamento, uma dificuldade financeira, um problema de interação social, um constrangimento pessoal vivido em razão de questões políticas ou do desemprego, a perda de um ente querido ou mesmo a saída do lar etc. Isso porque, apesar de superficialmente identificáveis quanto ao motivo causador, tais situações podem deter uma força surpreendente de metamorfose, na medida em que lançam o sujeito para uma situação que, para ele, se manterá incompreensível — forçando, assim, uma transformação tal que, pouco a pouco ou prontamente, o tornará um estrangeiro a si mesmo. Ou seja, ainda que não se configurem como acidentes de fato, tais ocorrências são vivenciadas como tal, já que têm tanto a capacidade de forjar uma nova forma de existir como de reordenar a

percepção de si, como se a pessoa tivesse se tornado uma espécie divergente em relação a um estilo antecedente.

De todo modo, convém ressaltar que, quando nos referimos a esses modos de existência, falamos, sobretudo, dos seres atravessados por formas de subjetividades pós-traumáticas que, em sua grande maioria, são pouco compreendidas pelas abordagens psicoterápicas tradicionais, principalmente pela psicanálise. Nesta parte, estamos nos referindo às pessoas com uma identidade de sobrevivente que se instala diante de uma normatividade vital e de uma condição ontológica totalmente inéditas. Ou seja, o enfoque aqui que precisamos, acima de tudo, problematizar e entender é quanto ao “afastamento do indivíduo que se torna apátrida ontológico, intransitivo (ele não é o outro de alguém), sem correlato, sem genitivo, sem país de chegada. Uma pessoa nova, cuja novidade não se inscreve, no entanto, em nenhuma temporalidade” (Malabou, 2014, p. 27).

Nos aproximarmos dessa discussão será de suma relevância para o prosseguimento das próximas elaborações, já que a ontologia do acidente nos leva a refletir que, muito diferente da metafísica ortodoxa, que prefere pensar a mudança de forma sem a alteração da natureza, neste cenário citado até então, falamos do acidente como algo que compromete tanto a forma quanto a natureza e que enseja um modo de viver como uma nova forma de ser.

Em outros termos, isso quer dizer que existem acidentes que operam como uma força de explosão plástica e ontológica em que

A história do indivíduo é definitivamente rompida, cortada pelo acidente sem significação, acidente de que é impossível se reapropriar pela palavra ou pela rememoração. Uma lesão cerebral, uma catástrofe natural, um acontecimento brutal, súbito, cego, não podem, por princípio, ser reintegrados a posteriori numa experiência. Tais acontecimentos são puras forças que golpeiam, que dilaceram e furam a continuidade subjetiva, não autorizando nenhuma justificativa ou retomada pela psique (Malabou, 2014, p.31).

Visto de tal forma, fica perceptível que a ontologia do acidente, tal qual compreende Malabou (2014), opera como uma lei que reúne e atinge elementos lógicos e biológicos. Apesar de sabermos que sua reflexão revela uma tarefa filosófica difícil, como diz a própria autora, ainda assim, devemos considerar tal ontologia, pois ela nos auxilia a melhor problematizar essas vivências, tantas vezes complexas, abstratas e incomunicáveis, que acabam por revelar, a nós mesmos, que, no plano geral das nossas existências, “a identidade ‘normal’ é desde sempre uma entidade mutável e transformável, sempre capaz de dar uma guinada ou dizer adeus a si mesma” (Malabou, 2014, p. 32).



Complementar a essa discussão, Peggy Tessier (2015) comenta que o acidente, ainda hoje, permanece entre nós como o indesejável, o surpreendente e o incompreensível. Ele se apresenta como aquilo que desejamos dominar e para o qual dirigimos todas as nossas forças na tentativa de escapar e é tido como uma disfunção ou desorganização da (ou na) ordem de um sistema. No mundo contemporâneo, particularmente, o acidente é visto como um movimento abrupto e mortífero, em que o acaso atua tal qual uma causalidade destruidora.

Nesse sentido, Tessier (2015) disserta que o acidente nos coloca diante do imprevisto e do imprevisível e, justamente por isso, na atualidade, as mais diversas sociedades procuram formas de criar estratégias possíveis para gerenciar sua aparição e seu risco. Entretanto, os acidentes, nesta audaciosa intenção humana de realizar a gestão de todos os riscos e de prever a totalidade dos imprevistos que ameaçam a vida, permanecem apenas parcialmente controlados. E, se tal tarefa se revela, de fato, impossível, isso se dá porque, na verdade, o acidente é um componente integrado à nossa vivência, pois está ligado inexoravelmente ao sensível e à experiência — ele é, antes de tudo, uma existência que não tem um ser e que se revela pela força do encontro.

Concluído este percurso inicial, nas próximas seções procuraremos entender como a experiência de uma deficiência adquirida pode promover uma nova condição ontológica, em que a pessoa, durante e após essa vivência, passa a conviver não apenas com um corpo modificado em função do acontecimento em questão, mas também com a necessidade intrínseca de estabelecer um sentido diferente a si mesma e ao seu modo de estar no mundo. Antes, entretanto, retomaremos a fenomenologia schütziana, na tentativa de melhor elucidar a ideia de que o retorno ao lar, após um acidente que ocasiona uma deficiência adquirida, nos mostra que um episódio dessa natureza costuma provocar alterações corporais ou psicológicas consideráveis, gerando, ainda, sérias consequências ao sentimento de integridade pessoal e ao autoconceito do indivíduo. Como veremos posteriormente, tal ocorrência se dá, sobretudo, porque a relação que estabelecemos com o nosso corpo é de fundamental relevância para a forma como construímos nossa identidade e autoimagem, já que é através dos nossos atributos corporais que buscamos nos referenciar e descrever a nós mesmos.

2 Schütz e o retorno ao lar na experiência do acidente



Em *Fenomenologia e Relações Sociais*, Alfred Schütz (1979) retoma o mito de Odisseu com o intuito de voltar à mitologia para relatar aquele que, provavelmente, é o maior caso de retorno ao lar na nossa criação literária. Resumidamente, tal história narra as aventuras de Odisseu que, após uma jornada de vinte anos de extremos desafios, é deixado pelos navegantes fenícios na orla da praia de Ítaca (sua terra natal). Ao despertar de seu sono, ele se dá conta de que se encontrava na mesma terra de seus progenitores. Entretanto, mal conseguia identificar onde estava, pois tudo lhe parecia muito estranho, a ponto de exclamar uma lamúria, junto às baías e precipícios, assustado por não saber onde era aquele lugar e o que fazia, de fato, ali.

De certo modo, seu espanto não se deu apenas por não reconhecer a terra de seus pais, mas sim porque a deusa Palas Atenas mudara o ar que o circundava, tornando-o mais pesado e denso, de modo a torná-lo irreconhecível até que ele, finalmente, “despertasse para as coisas”.

Tal história é retomada por Schütz (1979) com o objetivo de apresentar a ideia de que, quando se retorna para casa, o lar apresenta-se, pelo menos inicialmente, com uma aparência pouco habitual. Como se revelasse, de alguma forma, um país pouco conhecido, e que torna aquele que volta ao lar uma espécie de ser estranho entre os que ali ficaram.

Apesar de Odisseu desejar, em alguma medida, retornar ao ambiente que, durante tanto tempo, esteve ao seu conhecimento e lhe era íntimo — como se só bastasse pressupô-lo para novamente se apropriar e transitar dentro dele —, a reentrada no lar deixado para trás ocorre como um choque, que traz à tona um mundo outro, apenas parcial ou precariamente idêntico àquele das memórias preservadas no passado das vivências, de modo que, inclusive, “aquele que volta para casa não é o mesmo homem que partiu. Não é o mesmo nem para si próprio nem para aqueles que esperam o seu retorno. Essa afirmação se presta para qualquer tipo de volta ao lar” (Schütz, 1979, p. 299).

Um dos diversos exemplos dessa volta ao lar é o do soldado de guerra. Contudo, muitos outros também servem como ilustração, a saber: o viajante que, por anos, esteve em terras estrangeiras; o imigrante que, por algum motivo, decide voltar ao ambiente de seu nascimento; um jovem que, depois de adquirir estabilidade social e/ou financeira em outro país ou cidade, retorna para o lar onde crescera; e, evidentemente, a pessoa que, após um acidente, retorna para casa com uma deficiência adquirida.

Neste contexto pontual, consideramos que a pessoa submetida a um acidente que lhe impõe a aquisição de uma deficiência, assim como aqueles pacientes submetidos a longos períodos longe da vida doméstica para se tratarem com os cuidados médicos e

hospitalares necessários, são também exemplos possíveis e plausíveis do que Schütz pretende narrar. Afinal, tais casos (e sem exceção), diante do retorno ao lar, parecem demonstrar, sobretudo, uma volta “definitiva” a um ponto familiar, de modo a nos permitir pensar o lar tanto como um lugar de origem quanto de destino final. Ou seja, nessa perspectiva,

Lar não é apenas o local — minha casa, meu quarto, meu jardim, minha cidade — mas tudo o que ele simboliza. O caráter simbólico da noção de “lar” é emocionalmente evocativo e difícil de descrever. Lar significa coisas diferentes para pessoas diferentes. Significa, é claro, a casa paterna, a língua materna, a família, o amor, os amigos; significa uma paisagem querida, “canções que minha mãe ensinou”, comida preparada de um determinado modo, coisas familiares para uso diário, costumes, hábitos pessoais — em suma, um estilo peculiar da vida, composto de pequenos elementos importantes e queridos (Schütz, 1979, p. 291).

Tais experiências, que para muitos, na sua cotidianidade, são tão pouco percebidas e admiradas, uma vez que não estão mais dispostas à rotina e à admiração diária, são experimentadas como uma falta — revelando que, apesar de antes comporem apenas um conjunto de coisas rotineiras, diante de sua ausência, passam a representar um valor simbólico inestimável. Por isso, ao pensar a ideia de lar, devemos considerar que ele diverge de pessoa para pessoa, na medida em que tem uma significação para aqueles que permanecem nele, e outro sentido para os que estão longe dele. Em relação ao que se foi embora do lar, podemos dizer que “não existe mais a experiência total da pessoa querida, seus gestos, seu modo de andar e de falar, de ouvir e de fazer as coisas; o que resta são lembranças, uma fotografia, algumas linhas escritas” (Schütz, 1979, p. 295).

Quando se deixa o lar familiar e se muda de ambiente, tanto para aqueles que ficaram quanto para aquele que partiu, as experiências e vivências da realidade mudam o sistema de relevâncias, de forma que coisas que antes tinham pouca importância são reconsideradas e apreendidas sob um novo sentido interpretativo.

Quanto a isso, Schütz (1979) nos explica que os sistemas de relevâncias podem ser divididos de duas formas: um primeiro, denominado de *sistema intrínseco de relevâncias*, no qual os interesses ocorrem de modo autônomo, espontâneo e independente, respeitando geralmente um desejo genuíno de solucionar um determinado problema ou alcançar a realização de uma meta por meio do exercício do nosso raciocínio; e um segundo, chamado de *sistema imposto de relevâncias*, no qual os interesses não são escolhidos muito menos determinados mediante uma atitude ativa e genuinamente autêntica do sujeito; pelo contrário, são constrangidos por eventos, pessoas ou situações

que afetam a autonomia preponderante do sujeito em relação aos seus próprios interesses e desejos pessoais.

Evidentemente, ambos os sistemas se conectam e interagem ao longo da vida e muito dificilmente podem ser vistos em sua forma original sem o emaranhamento de um no outro. Entretanto, vale ressaltar que especialmente “as relevâncias impostas permanecem expectativas vazias, não-realizadas” (Schütz, 1979, p.233). No caso específico da deficiência adquirida, veremos que o segundo sistema tende a ser o mais preponderante entre aqueles que vivenciam a experiência da ontologia do acidente, uma vez considerado que as metamorfoses existenciais serão interpretadas como uma descontinuidade do curso natural da vida e uma imposição desagradável do destino.

Em certa medida, essa também pode ser uma questão problemática quando tomamos, por exemplo, a situação do soldado que, ao escrever cartas para a família, nota que coisas que lhe são totalmente importantes e significativas são desconsideradas e pouco relevantes para os que não compartilham o mesmo espaço ontológico de experimentação da realidade. Daí podemos depreender que

Esse é o aspecto da estrutura social do mundo do lar para o homem que nele vive. O aspecto muda inteiramente para o homem que o deixou. Para ele, a vida no lar não está mais à sua disposição imediata. Ele penetrou, por assim dizer, noutra dimensão social, não abrangida pelo sistema de coordenadas usado como código de referência na vida do lar. Ele não mais vivencia como participante em presente vívido as muitas relações do Nós que forma a textura do grupo do lar. Sua partida de casa substituiu essas experiências vividas por memórias, e essas memórias preservam apenas o que a vida no lar significava até o momento em que ele o deixou. O curso do desenvolvimento foi paralisado (Schütz, 1979, p. 295).

Com isso, pode-se notar que, com o passar do tempo, o regime de “familiaridade” entre o soldado e os seus entes mais próximos se perde em termos de intimidade, impossibilitando, em determinado grau, que ambos se interpretem e se acolham a partir da vivência de um conhecimento pautado na intimidade, que é algo extremamente necessário para entender o que o outro espera de nós e antever as suas ações e respostas. Isso ocorre porque, além dos familiares não terem uma noção clara e distinta da experiência de realidade do soldado em combate, a distância faz com que os que estão no lar tomem o combatente apenas pelo seu estereótipo construído pelas mídias sociais. Assim, “quando o soldado retorna e começa a falar — se é que começa a falar — fica surpreso de ver que os seus ouvintes, mesmo os que lhe são simpáticos, não compreendem a qualidade única dessas experiências individuais, que fizeram dele outro homem” (Schütz, 1979, p. 297).

A familiaridade e intimidade de nossa vivência em um lar nos permite adotar atividades rotineiras e pragmáticas, bem como estabelecer metas a partir de experiências anteriormente testadas e avalizadas, fazendo com que a própria rotina e o conhecimento dela nos permitam assumir e construir um núcleo de hábitos e tradições para uma realização mais ativa e efetiva das atividades e interações necessárias para a vida pessoal e social.

Ao se ausentar de um lar, é comum que este padrão organizado de coisas, relações e rotinas seja alterado ou não permaneça, continuamente, à nossa disposição. Isso faz com que, após um longo distanciamento, o retorno ao lar se mostre não mais como uma volta a um lugar conhecido, e sim a um ambiente novo, reformulado, que pode em nada lembrar o lar que se deixou ou que se esperava encontrar. Assim, Schütz (1979) nos mostra que, pelo menos de início, este regresso será sempre uma novidade que demandará daquele que agora retorna uma adequação e, também, um restabelecimento de uma nova rotina e a reconstrução dos laços com as pessoas e coisas que ficaram. Afinal, ainda que algo se mostre recorrente, nesta nova vivência,

O recorrente não é mais o mesmo. A repetição pode ser visada e desejada: o que pertence ao passado não pode nunca ser restabelecido noutro presente exatamente como era. Quando surgiu, aquilo que pertence ao passado trazia consigo antecipações vazias, horizontes de desenvolvimento futuro, referências, chances e possibilidades; agora, em retrospectiva, essas antecipações demonstram ter ou não sido preenchidas; as perspectivas mudaram; o que era periférico deslocou-se para o centro da atenção ou desapareceu inteiramente; o que antes eram possibilidades tornaram-se realidades ou provaram ser impossibilidades — em suma, a experiência anterior tem agora outro sentido (Schütz, 1979, p. 298-299).

Portanto, Schütz (1979) nos alerta — através da figura do soldado que regressa desfigurado da guerra — para o fato de que, ao retornar ao lar, o viajante ou a pessoa com deficiência adquirida devem estar cientes da necessidade de se prepararem para um processo de “reacomodação e reconhecimento” do novo mundo da vida cotidiana. Além destes, a família e todo o grupo do lar também precisam ser preparados para receber esse retorno. Evidentemente, não se trata em nenhuma hipótese de entender este retorno apenas de forma superficial e limitada, mas sim de compreender, segundo a história particular de vivência (e dos acidentes inesperados) desses sujeitos, a necessidade de serem cuidados em razão do que agora pensam, vivem e sentem depois de sua volta.

Afinal, como discutiremos a seguir, seja devido a uma doença, uma deficiência adquirida ou um processo, em tese natural como o envelhecimento, tais experiências podem provocar uma ruptura identitária, um certo estranhamento de si, pois, a depender do seu tipo de ocorrência, tais acidentes conseguem produzir corpos impotentes nunca



antes experimentados. Um rosto desconhecido pela primeira vez enrugado; um humor instável e vacilante; uma memória que falha e não permite a recordação de pessoas e coisas antigas e amadas. Todas essas experiências — apesar de vividas em ritmos distintos e através de contínuas modificações gradativas — podem advir como uma condição puramente indesejada, não preparada, que desfigura a pessoa não apenas em sua aparência física, em sua face, mas sobretudo no que diz respeito às suas rotinas e ao modo como se relaciona consigo e com os demais. Por isso, podemos dizer que é especialmente no ritmo e na composição identitária que essas vivências mais produzem os seus efeitos inesperados (Marin, 2014).

3 Corpo e vivência identitária na deficiência adquirida

A este respeito, Peggy Tessier (2015), em *Le corps accidenté: bouleversements identitaires et reconstruction de soi*, esclarece que o conceito de identidade é teoricamente amplo, pois comporta, ainda hoje, uma vasta gama de sentidos e interpretações, já que, ao longo da história, foi definido de múltiplas formas e sem conseguir alcançar um consenso científico e filosófico universais. Contudo, de modo geral, tendemos a definir a identidade como sendo o caráter daquilo que tende a se manter igual ou constante a si próprio no decorrer do tempo.

Muitas vezes confundida com outras palavras como “personalidade”, “subjetividade” e “singularidade”, a identidade se distingue por deter a sua própria significação e importância, pois se refere, em especial, ao conjunto específico de caracteres e atributos que definem os traços de caráter de um dado indivíduo. Adicionalmente, podemos também dizer que a identidade de uma pessoa é formulada, desde os momentos iniciais da primeira infância, através de investigações e experiências oriundas da nossa relação com o mundo, com o outro e conosco mesmos. Assim, ainda que a identidade seja pessoal, ela costuma ser estabelecida a partir da nossa interação com um dado meio e com outros indivíduos que detêm, eles próprios, uma subjetividade e, também, uma identidade. Ou seja, a nossa formação identitária é construída com a coparticipação de outrem que nos confronta em relação àquilo que temos de igual ou divergente a ele (Tessier, 2015).

Via de regra, a regularidade da nossa identidade é corroborada pela constatação de que o nosso corpo — apesar das transições naturais — permanece igual e, sobretudo, sob o nosso domínio. Entretanto, quando ocorre um acidente que gera, por exemplo, uma



deficiência adquirida, tal fato instiga um confronto com a identidade anteriormente estabelecida durante a vida, de modo que tal acontecimento — exterior ao sujeito —, por meio das lesões e prejuízos permanentes, produz arbitrariamente graves transformações e traumatismos no processo progressivo e natural do desenvolvimento humano.

Portanto, no caso específico da deficiência adquirida — ou de enfermidades que criam alterações fixas na vivência de bem-estar num corpo saudável —, vemos a identidade humana ser modificada pelo efeito da ontologia do acidente, que estabelece, por força de constrição, um modo outro do sujeito se sentir corporificado no mundo e em equilíbrio com a integralidade do seu corpo vivido.

Perde-se ou muda-se alguma coisa no sentido da materialidade objetiva do corpo (altura, peso, força, virilidade, destreza) ou do seu aparato simbólico (senso de beleza ou de estima, gratidão pela vida ou carisma). Mesmo um rosto levemente desfigurado por um acidente já é suficiente para que um indivíduo sinta a experimentação de si não mais como uma percepção de que ele é o mesmo de antes. Isso porque o corpo habitual, que nos acompanha e que regularmente está ao nosso alcance e em nossa companhia, encarna a nossa identidade. Assim visto, devemos então considerar que

Pensar a identidade como vivida em um corpo também significa correr o risco de pensá-la por meio de sua fragmentação. A identidade se define então como "vivência identitária", por meio da qual o sujeito se relaciona com formas passadas de si mesmo através de uma continuidade autobiográfica. A identidade é concebida como uma experiência essencialmente dinâmica e corporificada (Tessier, 2015, p.222, tradução nossa).

Complementar a esta discussão, vale ressaltar que o corpo detém um papel identitário neste processo. Afinal, frequentemente compreendido e utilizado como o lugar de todas as infinitas possibilidades da experimentação de si mesmo, é ele que revela o que somos — uma vez que somos essencialmente um corpo, e é através dele que vivenciamos nossas existências e exploramos a nós mesmos e o mundo. Isso quer dizer que, de modo geral, buscamos possuir o corpo como uma forma de demarcar a nossa presença e a nossa autenticidade; nos apropriamos dele não apenas como uma propriedade, mas como fonte de expressão, vinculação social e liberdade — daí a ocorrência das transformações corporais através das metamorfoses voluntárias em que o corpo é tatuado e/ou vestido como um meio de afirmação de um determinado estilo e modo de vida pessoais. Assim, seguindo as palavras de Tessier (2015), podemos dizer que

É inegável que nosso corpo muda sem cessar. É por isso que a identidade de um indivíduo é vivenciada. A identidade é vivenciada porque está sempre sujeita à mudança corporal. Ela é de alguma forma "plástica" e, poderíamos



dizer, performática, relativa à um contexto de evolução dinâmica correspondente ao progresso da ciência e da tecnologia (Tessier, 2015, p.220, tradução nossa).

Claire Marin (2014), no seu livro *La maladie, catastrophe intime*, contribui com essa questão ao comentar, por exemplo, que uma pessoa em situação de adoecimento pode desenvolver uma vida com maiores inconstâncias e bem mais volúvel e oscilante, o que acaba por gerar uma experiência de vida que se move entre o sentimento de existir e o temor constante de desaparecer. Não seria apenas como se sentir lançado ou habitando dois universos distintos, mas sim de possuir e ter que gerenciar duas identidades totalmente distintas. Em outros termos, é como se tal condição ora tornasse o sujeito com menos força de expressão e de presença no mundo e diante de si mesmo, ora como se o fizesse existir ainda mais presente para ele próprio, mas agora a partir de uma autopercepção dolorosa em razão de uma angústia de morte alarmante e penosa.

Pensado dessa forma, podemos considerar, sobretudo no caso da deficiência adquirida ou de uma situação de enfermidade mais grave, que ambas criam um certo hiato — uma zona de passagem — entre o que a pessoa era e o que agora ela está sendo ou se tornou. As roupas que antes serviam e marcavam um estilo agora nem servem nem fazem mais sentido. De modo geral, é o corpo que se torna estranho e tomado como um estrangeiro quando se apresenta no espelho em contraste com uma antiga fotografia que revela uma biografia extremamente diferente da atual (Marin, 2014).

Não sem motivos, Marin (2014) dirá que a pessoa com enfermidade — ou mesmo a pessoa com tal deficiência adquirida — compartilha um corpo sob o efeito de uma fragmentação que eleva o sujeito a uma condição de exilado. Isso se deve não apenas em razão da emergência de uma alteração do ritmo e do tempo para a execução das tarefas, nem mesmo porque se ver surgir uma identidade outra, flutuante, mas, acima de tudo, porque este exílio é um sinal de que a plasticidade ontológica destruidora fez o sujeito perder experiências fundamentais no seu sentimento de si, não mais oferecendo a ele o seu corpo e as vivências habituais — impossibilitando-o, assim, de habitar seu organismo como de costume e de se sentir preparado para se amparar autonomamente no mundo com o poder e a força decisórias capazes de fazer com que ele possa se apropriar da existência e decidir estar bem e permanecer saudável.

4 Schütz e o mundo da vida cotidiana

Para desenvolver melhor essa tese, nesta seção buscaremos nos apoiar novamente no pensador austríaco Alfred Schütz (1979), quando o mesmo apresenta o conceito de “o mundo da vida” como sendo um mundo de ordem intersubjetiva que precede o nosso nascimento e que é formado através de um processo social de vivências e interpretações que antecedem a nossa aparição nesse mundo e o tornam, como tal, um mundo organizado, segundo os seus próprios princípios.

Atualmente, como partícipes dessa organização, este mesmo mundo se dispõe, neste instante, à nossa presença e experimentação. Entretanto, é comum que toda a atividade interpretativa ocorra alicerçada em um estoque de experiências já disponíveis sobre este mundo — quer sejam aquelas que nós mesmos construímos com o transcorrer das nossas investigações ontológicas, ou por aquelas experiências ensinadas pelo grupo familiar e/ou social da qual fazemos parte. Portanto, podemos dizer que esse estoque de saberes opera como um “conhecimento à mão” que atua como um código de referência para as nossas vivências mais íntimas.

Segundo Schütz, em sua “atitude natural”, o homem não concebe o mundo apenas em sua condição privada e individual, e sim como um mundo intersubjetivo, compartilhado socialmente e muito mais direcionado a uma zona de interesses práticos do que apenas às aspirações teóricas. Assim, o mundo da vida cotidiana seria tanto o cenário de nossos investimentos pessoais como, também, o objeto das nossas atividades e relações mais singulares.

Schütz (1979), no capítulo “Transcendências e Realidades Múltiplas” do seu livro denominado *Fenomenologia e Relações Sociais*, retoma um importante capítulo do *Principles of Psychology*, de William James (1890), para elaborar a ideia, conforme o pensador supracitado a expõe, de que há no mundo um número extremamente diverso e infinito de ordens de realidades, sendo que cada qual detém o seu próprio estilo e particularidade existencial. Tais ordens de realidades são descritas como “subuniversos” e dizem respeito, por exemplo, ao “mundo dos sentidos ou coisas físicas (a realidade principal), o mundo da ciência, o mundo das relações ideais, os mundos da mitologia e da religião, o mundo dos ‘ídolos da tribo’, os vários mundos de opiniões individuais e o mundo da loucura pura e do capricho” (Schütz, 1979, p.248).

Na teoria de James (1890), um mundo existe e é real na medida em que o sujeito se concentra nele. Entretanto, apesar de possuir cada mundo o seu estilo próprio, ele pode desaparecer sob o efeito de uma nova atenção. Ou seja, a realidade assim pensada se articula com a vida emocional e ativa e é, de certa forma, criada ou alterada por tudo



aquilo que excita e desperta o nosso interesse. Justamente por isso temos a tendência de promulgar como real tudo o que percebemos à medida que isso se mantém sem ambiguidade ou confusão.

Partindo da teoria jamesiana, Schütz (1979) considera que cada um dos diversos mundos e das múltiplas realidades possuem experiências que, integradas ao estilo cognitivo destes mundos, tornam-se consistentes e congruentes em seu conjunto, ainda que não necessariamente adequadas com o significado real do mundo da vida cotidiana.

Para o sociólogo alemão, as *províncias finitas do significado* são qualificadas, cada uma, pelo seu modo particular de tensão da consciência — que vai, por exemplo, desde o estado total de alerta, quando estamos acordados, até o sono, enquanto adentramos no mundo dos sonhos (Schutz, 1979). Além disso, tais províncias possuem, cada qual, uma noção de tempo que lhe é individual e subjetiva, um modo próprio de vivenciar a si mesmo e, por fim, uma maneira intrínseca de se vincular e de estar em um processo de socialização. Justamente por isso, o autor comenta que

Preferimos falar de províncias finitas do significado às quais atribuímos o acento da realidade, em vez de subuniversos, como faz William James. Com essa mudança de terminologia, enfatizamos que é o significado de nossas experiências e não a estrutura ontológica dos objetos que constitui a realidade. Cada província do significado — o mundo principal de objetos e eventos reais, o qual podemos afetar através de nossas ações, o mundo de imaginações e fantasmas, assim como o mundo de brinquedo da criança, o mundo do insano, mas também o mundo da arte, o mundo dos sonhos, o mundo da contemplação científica — tem o seu estilo cognitivo especial. É esse estilo especial de um conjunto de nossas experiências que as constitui como províncias finitas do significado (Schütz, 1979, p.248-249).

Apesar de reconhecer o acerto de James (1989) ao denominar de *realidade suprema*, o “subuniverso dos sentidos e das coisas físicas”, Schütz (1979) opta por considerar como realidade suprema o que ele identifica como sendo a *realidade da nossa vida cotidiana*. Para ele, cada um destes mundos são províncias do significado finitas; ou seja, todos eles possuem um estilo cognitivo que lhe é próprio. Por exemplo, o estilo cognitivo do mundo dos sonhos é distinto do estilo cognitivo do mundo da contemplação científica ou do mundo da arte.

Além disso, as experiências ontológicas e vivenciais de cada um dos mundos, no que diz respeito ao seu estilo cognitivo individual, tendem a deter o seu próprio sistema interno de organização, consistência e compatibilidade. Assim, pode-se afirmar que, do ponto de vista de cada uma dessas províncias finitas de significado, todas elas adquirem o seu acento de realidade de modo particular. Neste sentido,



A consistência e compatibilidade das experiências com relação ao seu estilo cognitivo peculiar subsistem apenas *dentro* das fronteiras da província do significado particular à qual pertencem essas experiências. De modo algum aquilo que é compatível dentro da província de significado *P* será também compatível dentro da província do significado *Q*. Pelo contrário, vistas de *P*, supostamente real, *Q* e todas as experiências que lhe pertencem pareceriam fictícias, inconsistentes e incompatíveis, e vice-versa (Schütz, 1979, p.251-252).

Assim pensado, ao se dizer que as províncias do significado são *finitas*, isso implica postular que não é possível concernir uma província a qualquer outra a partir apenas da constituição de uma fórmula *de transformação*. Por exemplo, tanto o mundo da experiência religiosa, o mundo do brinquedo da criança e o mundo do doente só podem ser acessados através de uma travessia que implique necessariamente um “salto” — ou seja, algo como um “choque”, que é vivido pelo sujeito como uma mudança radical da atenção à vida e sua respectiva transformação da tensão da sua consciência em uma outra específica. Isso porque, de acordo com o autor,

Ao estilo cognitivo peculiar de cada uma dessas províncias do significado diferentes pertence, assim, uma tensão de consciência específica, e consequentemente um *epoché* específico de vivência do eu, uma forma específica de socialização e uma perspectiva de tempo específica. (Schütz, 1979, p.252)

De acordo com Schütz (1979), o mundo do trabalho, no âmbito da vida cotidiana, tende a ser vivenciado como o modelo geral e coletivo da experiência humana de realidade. As demais províncias finitas de significado constituem, de certo modo, modificações desse arquétipo primordial, derivando dele sua estrutura fundamental de sentido. Em outras palavras, é o mundo do trabalho que fornece o padrão básico de referência para as demais esferas da experiência.

Mesmo os diversos mundos da fantasia têm origem nesse modelo inicial, expressando, por vezes, o desejo recorrente do ser humano de escapar do mundo exterior. Tal desejo revela a tentativa de evitar o confronto com os obstáculos e conflitos característicos da realidade objetiva, bem como de se esquivar do esforço necessário para elaborar estratégias que permitam resistir aos limites e desafios impostos pela existência concreta, frequentemente marcada por realidades irreversíveis e situações adversas.

Entretanto, conforme adverte Schütz (1979, p. 254), “o eu que imagina não transforma o mundo exterior”. A fantasia, portanto, proporciona apenas uma suspensão momentânea da realidade, sem, contudo, modificar sua estrutura objetiva nem as condições concretas que a sustentam.

Ou seja, ao estarmos no mundo, produzimos e agimos não só dentro dele, mas, principalmente, sobre ele. Isso quer dizer que todas as nossas atividades motoras e corporais afetam diretamente o mundo — produzindo alteração e modificação nos seus objetos e relações conjuntas. Por isso, podemos definir que “mundo, neste sentido, é algo que temos de modificar, através de nossas ações, ou que modifica nossas ações” (Schütz, 1979, p. 73).

Como adição a isso, devemos também considerar que o homem é, na verdade, definido pela situação biográfica que indica onde ele se encontra. Ou seja, somos em relação à regularidade ou descontinuidade dos eventos que nos chegam. Com o desenvolvimento de uma deficiência adquirida, por exemplo, podemos dizer que a vivência ou a experiência da pessoa com deficiência (assim como a de todos os homens, de modo geral) é constituída pelo momento presente em relação ao espaço físico, cultural e social, bem como a sua localização no que diz respeito à geografia da sua vida e ao seu tempo histórico, somados ao seu status junto a uma sociedade.

Por isso, pode-se conjecturar que o conceito de situação é, antes de tudo, definido pela biografia, uma vez que ela possui a sua própria história e é consolidada pelas experiências acumuladas pelo homem e transformadas (em termos de organização) em poses “habituais” que surgem (e pertencem) ao estoque de conhecimento à mão que tais vivências singulares, como uma posse única e individual, deram a este sujeito. Segundo Schütz,

Vivencio ambas essas transcendências, a da Natureza e a da Sociedade, como sendo impostas a mim, num duplo sentido: de um lado, me encontro a qualquer momento da minha existência dentro da natureza e dentro da sociedade — ambas são permanentemente elementos constitutivos da minha situação biográfica e são, portanto, vivenciadas como pertencendo irremediavelmente a ela; por outro lado, elas constituem o único quadro dentro do qual tenho a liberdade de minhas potencialidades, e isso significa que elas prescrevem a escala de todas as possibilidades de definição da minha situação (Schütz, 1979, p. 242).

Assim considerado, podemos depreender que a formação identitária do ser humano se constitui a partir de um processo de identificação considerado como circunstancial, sendo que a nossa identidade, nesse sentido, passa por várias transformações e mudanças a depender da história pessoal de cada um e do contexto global da sua vida. Visto assim, não podemos elaborar a ideia de que possuímos apenas uma identidade unitária. Ao contrário disso, ao longo da nossa biografia, tendemos a vivenciar diversas experiências que mudam (e mudarão) as nossas formas identitárias em razão do nosso desenvolvimento biográfico e relacional.



Lima (2021), por exemplo, ao tratar do tema da deficiência em sua tese de doutorado, contribui para essa discussão ao defender a ideia de que, ao longo de nossa história, podemos viver crises, mudanças e transições. Porém, vale ressaltar que existem diferenças substanciais entre tais termos. Isso porque, enquanto consideramos que as transições dizem respeito a eventos de transformações que nos possibilitam atravessar uma etapa da vida para outra diferentemente, as mudanças (propriamente ditas) são mais relativas à parte objetiva de um determinado processo. Ou seja, enquanto a mudança corresponde ao sistema objetivo, a transição ilustra mais o componente subjetivo destes movimentos itinerantes da vida e pode ser vivida com ou sem a presença de uma crise especificamente.

Isso demonstra que certos eventos podem provocar mudanças profundas sem que, necessariamente, o sujeito consiga fazer a transição entre um ciclo histórico ou de identidade para outro. Alguns fatores podem contribuir para o sucesso ou não destas transições, entre muitos, podemos citar: a velocidade com que as mudanças ocorreram; a dificuldade de o sujeito elaborar sistematicamente um trabalho analítico ou psicoterapêutico sobre tais eventos; a gravidade e impacto das transformações e implicações; além, evidentemente, dos aspectos mais sociais, sobretudo quando estes demandam uma maior participação da comunidade no que se refere ao reconhecimento, inclusão e pertencimento destes indivíduos.

Em interface com essa perspectiva da ontologia da deficiência, podemos depreender que Schütz (1979) acredita que o ser humano vivencia o mundo ao seu alcance atual em concordância com um determinado componente ou ciclo da sua condição biográfica pessoal, o que gera, consequentemente, uma transcendência na interação deste com o seu Aqui e o Agora. Dessa maneira, devemos ressaltar que a situação biográfica de uma pessoa com deficiência adquirida se relaciona especialmente com as lembranças do mundo passado que esteve ao seu alcance, mas que, atualmente, não estão mais à sua disposição como uma vivência desde que ela transitou do que já aconteceu para o Agora.

Assim, a partir de uma reinterpretação da teoria schütziana em relação às metamorfoses corporais e às vivências identitárias na ontologia da deficiência adquirida, podemos deduzir e apresentar a tese de que geralmente buscamos mover o nosso mundo de recordações do passado para o nosso alcance real atual. Para isso, tendemos a querer resgatar o que já foi vivido através de um recuo ou retorno ao lugar de onde viemos no nosso mundo, que já esteve ao nosso alcance, como se ele ainda fosse recuperável. Ao fazermos isso, entretanto, acabamos por não levar em consideração os conflitos atuais, as



limitações pessoais adquiridas e outros problemas técnicos, além de, claro, desconsiderarmos que o passado é uma instância concretamente irrecuperável.

A expectativa de um “retorno ao mundo ao meu alcance recuperável” antes da deficiência adquirida pode desenvolver a crença de que é possível retornar a ele e reencontrá-lo essencialmente igual, ainda que, relativamente modificado e alterado, tal qual vivido enquanto esteve ao nosso alcance real.

O mesmo também vale em relação ao futuro, já que tendemos a pensar que aquilo que se encontra nesse momento disponível ao nosso alcance, com o passar do tempo, ficará longe do nosso alcance à medida que nos dirigirmos para o futuro, mas que, todavia, esperamos que nos seja possível resgatar (substancialmente, como uma “revivência, uma retomada”), caso, posteriormente, desejemos retornar a isso que estamos experimentando agora, no atual presente.

Com isso, Schütz (1979) dirá que é comum que o sujeito se sinta inclinado a discriminar e marcar determinados objetos com a expectativa de que, em um momento futuro, tais marcas deixadas sobre o mundo possam servir como “*avisos subjetivos*” ou “*dispositivos mnemônicos*” capazes de atuar como legítimos lembretes subjetivos. Neste ponto, podemos inferir que

Certos fatos, objetos e eventos me são conhecidos como inter-relacionados, de uma maneira mais ou menos típica, mas o meu conhecimento do tipo particular de inter-relação pode ser bastante, ou mesmo totalmente, vago. Se eu sei que o evento *B* normalmente aparece simultaneamente com o evento *A*, ou o segue ou o antecede, tomo isso como uma manifestação de um relacionamento típico e plausível existente entre *A* e *B*, embora não saiba nada sobre a natureza deste relacionamento. Até segunda ordem, simplesmente espero, ou vejo como pressuposto, que qualquer recorrência futura de um evento do tipo *A* vai ser associada, do mesmo modo típico, com a recorrência de um evento do tipo *B* antes, concomitante ou depois. Posso, então, apreender *A* não como objeto, fato ou evento por si só, mas como representante de outra coisa, ou seja, relativo à aparição passada, presente ou futura de *B* (Schütz, 1979, p.100).

Adicionalmente, devemos considerar também que dispomos de *zonas de crença* que muitas vezes se desenvolvem de forma pouco legítimas e racionais. Isso eventualmente ocorre porque não estamos uniformemente propensos a nos dedicar a multiplicidade de estratos do mundo ao nosso alcance. Ou seja, *o mundo é tomado para o nosso conhecimento através de uma função seletiva que se inter-relaciona com o nosso interesse pessoal pelas coisas* e tem uma relação muito direta com a forma como estruturamos o mundo a partir de um maior ou menor grau de importância.

Evidentemente, podemos pensar isso no que se refere aos nossos interesses mais particulares, mas podemos expandir essa questão e nos interrogarmos também a respeito



dos nossos interesses e preocupações quanto às particularidades da vida social que envolvem a criação e a fundamentação de um mundo mais justo, inclusivo e democrático para todos, sobretudo aqueles que se encontram constantemente não pertencidos e incluídos na dinâmica geral do regime neoliberal que mantém de fora todos os que são considerados inaptos aos interesses de uma sociedade produtivista e performática.

De certa forma, é mister que saíamos desse modo de funcionamento pessoal e coletivo em que continuamente apenas nos detemos e nos engajamos naqueles “fatos, objetos e eventos que são, de fato, ou virão a ser, fins ou meios possíveis, obstáculos ou condições possíveis, para a realização de meus projetos, ou que são, ou que serão perigosos ou agradáveis ou, de alguma outra forma, relevantes para mim” (Schütz, 1979, p.100).

De acordo com Schütz (1979), temos uma *zona de coisas pressupostas* que poderia ser definida como sendo um setor do mundo que, conectado a uma dada questão prática ou teórica que prende nossa atenção em determinado instante, é tomado por nós como de menor relevância ou requerendo menos aprofundamento e distinção — ainda que dele pouco ou quase nada saibamos de fato. Ou seja, aquilo que é pressuposto geralmente é um algo que se apresenta como “dado” e significado superficialmente, apenas na medida em que aparece e como aparece, segundo a forma como o sujeito ou outrem interpretou ou experimentou ao longo da vida.

Contudo, é justamente nesse emaranhado de coisas já dadas e pressupostas que deve o homem traçar o seu destino e desenvolver o seu próprio caminho, permitindo-se assim, e em especial no que diz respeito à ocorrência de uma deficiência adquirida, questionar o que se encontra oculto neste mundo de coisas aparentemente desconhecidas que predispõem a sua vida. Entretanto, essa não deve ser uma vivência de ressignificação da existência a partir do próprio sujeito e para ele mesmo apenas, mas, sim, uma luta e uma reivindicação coletiva, que nos engaja a todos e na qual os cidadãos lutam, cada qual, pelo reconhecimento do outro por meio da busca por melhores condições de bem-estar e dignidade, independentemente do destino legado a cada um de nós.

Tal postulado deve ser colocado como imprescindível, mesmo que, de certo modo, saibamos e tenhamos plena consciência do fato de que, em certa medida, “um traço marcante na vida de um homem no mundo moderno é a sua convicção de que o seu mundo da vida como um todo não é inteiramente compreendido por ele mesmo nem é inteiramente compreendido por nenhum dos seus semelhantes” (Schütz, 1979, p.231).



5 Considerações finais

Conforme podemos problematizar ao longo deste artigo, a aquisição de uma deficiência pode conduzir o sujeito a instantes de desorientação e de desencanto em relação a si mesmo e à vida, como se parecesse flutuar entre dois mundos, visto que ele não possui mais os mesmos referenciais identitários, nem de espaço e tempo, que existiam anteriormente, e que, durante algum tempo, podem permanecer ausentes sem serem sequer substituídos por outros com os quais ele possa se identificar e se referenciar na sua interação com o (novo) mundo em seu estado de alteração (Lima, 2021).

Assim, podemos pensar a deficiência adquirida como um acontecimento radical, que provoca rupturas nos mais diversos campos da vida humana. Para alguns, tal evento pode acarretar drásticas repercussões nas atividades físicas, acadêmicas e de lazer que antes possuía; para outros, os impactos e consequências podem estar mais relacionados ao campo das finanças, da profissão e, ou até mesmo, a todas as esferas da vida.

Embora não se trate de um evento genérico com respostas protocolares e universais, é sabido que as reações mais comuns diante de tais ocorrências oscilam entre emoções como dor, tristeza e impotência, além de sentimentos profundos de raiva, vazio e revolta. De todo modo, é importante salientar que as vivências iniciais decorrentes do acontecimento instaurador da deficiência parecem dar conta de uma clara perda, divisão ou alteração do sentido e sentimento de realidade.

Concluídas estas elaborações, podemos perceber que a identidade é vulnerável e suscetível quando um corpo é ferido ou lesionado. De algum modo, isso nos permite também considerar que a identidade, em si, é passível de ruptura e de desintegração a depender dos acidentes que venham a incidir sobre o ser.

Tal fato ocorre, de certo modo, porque nestas situações de uma deficiência adquirida, o sujeito passa a se sentir inapto ou resistente a conceber o novo corpo como sendo o seu — o que, evidentemente, engendrará, conseqüentemente, uma dificuldade de autorreconhecimento. Desse modo, pode-se dizer que o acidente faz vacilar a estabilidade identitária na medida em que separa a vida entre dois momentos: o anterior e o posterior ao acontecimento da aquisição de uma deficiência, gerando uma crise pautada pelo surgimento e redescoberta de si a partir de um corpo outro (Tessier, 2015).



Em suma, é preciso refletir que diante da experiência do acidente da deficiência adquirida, a pessoa nesta condição necessitará de um processo estendido e continuado de convivência e de reconhecimento de si e do mundo — fato este que, de alguma forma, será extremamente oportuno para a constituição e reformulação contínua de uma compreensão em favor da vivência de novos sentidos e do melhor entendimento a respeito das ações e iniciativas necessárias perante a ascensão e estabelecimento desta inédita experiência de vida.

Afinal, tal experiência poderá ser melhor desenvolvida a partir do momento em que o sujeito inicie uma condução prática, consciente e crítica frente a tal evento, de modo a se propor a observar, da maneira mais reflexiva possível, a alteração do seu mundo habitual e construir novas vivências e reconceitualizações que possam, efetivamente, viabilizar a experimentação de ações ativas a fim de se posicionar novamente no ciclo da vida, visto que, nestas circunstâncias, “o processo só se resolve verdadeiramente quando se dá uma tomada de consciência de que o mundo anterior deixou de existir e se encontram alternativas de funcionamento confortáveis com o estilo do sujeito” (Lima, 2021, p. 103).

Referências

JAMES, W. **The principles of psychology**. Reimpressão. Chicago: Chicago University Press, 1952. (Trabalho original publicado em 1890).

LIMA, M. **Reaprender a viver: trajetórias, aprendizagens e identidades de adultos com deficiência adquirida**. 2021. 406 f. Tese (Doutorado em Educação) – Instituto de Educação, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2021.

MALABOU, C. **Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva**. Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

MARIN, C. **La maladie, catastrophe intime**. Paris: Éditions de L'Observatoire, 2014.

SCHÜTZ, A. **Fenomenologia e relações sociais**. Textos escolhidos de Alfred Schütz. Organização e introdução de Helmut R. Wagner. Tradução de Ângela Melin. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

TESSIER, P. **Le corps accidenté: bouleversements identitaires et reconstruction de soi**. Paris: Éditions L'Harmattan, 2015.

Recebido em: 31 de julho de 2025.

Aceito em: 30 de janeiro de 2026.