

# REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO VAQUEIRO SERTANEJO CONTADAS POR SUAS NARRATIVAS DE VIDA

■ EDNALVA DE ARAÚJO QUEIROZ

<https://orcid.org/0000-0002-3437-943X>

Universidade do Estado da Bahia

■ LARISSA SOARES ORNELLAS FARIAS

<https://orcid.org/0000-0002-8994-0829>

Universidade do Estado da Bahia

■ EDLEUSA NERY GARRIDO

<https://orcid.org/0000-0002-3458-9699>

Universidade do Estado da Bahia

## RESUMO

Este artigo apresenta um estudo psicossociológico sobre figuras do masculino sertanejo, inspirado nos constructos da psicologia social e da psicanálise, para exemplificar como a análise de fragmentos de narrativas de vaqueiros figuram como representações psico-socioculturais que se fundam na história, na cultura, mitos e ritos, que partem do universal e se especificam na construção subjetiva do homem do sertão. A análise do material considerou a sobreposição do Édipo freudiano às estruturas da jornada do herói e da lida com o gado, e a identificação da feitura do próprio nome como objetivo final e destinação da saga. A formação do povo brasileiro, especialmente do sertanejo da primeira metade do século XX, caracterizou-se pela usurpação dos territórios aos povos originários e pela alienação dos corpos negros à terra africana. A vivência da violência institucional e da desigualdade social são superadas simbolicamente pela pega do boi, o Pai com o qual o vaqueiro se identifica, por sua liberdade de gozar do corpo da mãe-terra. Mas é ao Pai, dono da terra, que o vaqueiro pede sua afiliação e reconhecimento. Para o vaqueiro, a superação do sofrimento pelas condições de vida e seu alijamento de uma cadeia simbólica de poder passam pela atualização permanente do mito do herói.

**Palavras chave:** Representações sociais. Narrativas. Vaqueiro. Complexo de Édipo. Mito.

## ABSTRACT **SOCIAL REPRESENTATIONS OF THE SERTANEJO COWBOY TOLD THROUGH THEIR AUTOBIOGRAPHICAL NARRATIVES**

This paper comprises a psychosociological study on the character of the male *sertanejo*, inspired by the constructs in social psychology and psychoanalysis, to illustrate how the analysis of fragments of cowboy narratives figure as psychosocial-cultural representations that are based on the history, the culture, the myths and the rites that stem from the universal, and become specific through the subjective construct of the man from the Brazilian outback (*sertão*). The analysis of the material considered the overlapping of Freud's Oedipus for the structures of the heroes' journey and managing the cattle, and the identification of the making of the name itself as the final objective, and the destination of the saga. The development of the Brazilian people, especially the *sertanejo* of the first half of the 20th century, is characterized by the usurpation of the first-nation peoples' lands, and by the alienation of black bodies from African lands. The experience of institutional violence and social inequality are symbolically overcome by hunting the ox, the Father with whom the cowboy identifies, due to his freedom to enjoy the body of the mother earth. However, it is the Father, landowner, to whom the cowboy asks for patronage and recognition. To the cowboy, the ability to overcome the suffering from the conditions of life and its jettisoning of a symbolic chain of power are bound to the continuous updating of the hero myth.

**Keywords:** Social representations. Narratives. Cowboy. Oedipus Complex. Myth.

## RESUMEN **REPRESENTACIONES SOCIALES DEL VAQUERO SERTANEJO CONTENIDAS POR SUS NARRATIVAS DE VIDA**

Estudio psicosociológico sobre figuras del masculino *sertanejo*, inspirado en los constructos de la psicología social y del psicoanálisis, para ejemplificar como el análisis de fragmentos de narrativas de vaqueiros figuran como representaciones psico-socioculturales que se fundan en la historia, en la cultura, mitos y ritos, que parten del universal y se especifican en la construcción subjetiva del hombre del *sertão*. El análisis del material consideró la superposición del Edipo freudiano con las estructuras de la jornada del héroe y de la lucha con el torpe, y la identificación de la hechura del propio nombre como objetivo final y destino de la saga. La formación del Pueblo brasileño, especialmente del *sertanejo* de la primera mitad del siglo

XX, se caracterizó por la usurpación de los territorios a los pueblos originarios y por la alienación de los cuerpos negros a la tierra africana. La vivencia de la violencia institucional y de la desigualdad social son superadas simbólicamente por la caza del buey, el Padre con el que el vaqueiro se identifica, por su libertad de gozar del cuerpo de la madre-tierra. Pero es al Padre, dueño de la tierra, que el vaqueiro pide su afiliación y reconocimiento. Para el vaqueiro, la superación del sufrimiento por las condiciones de vida y su alineamiento con una cadena simbólica de poder pasan por la actualización permanente del mito del héroe.

**Palabras clave:** Representaciones sociales. Narrativas. Vaquero. Complejo de Edipo. Mito.

O enlace entre construtos psicanalíticos e a teoria das representações sociais dá-se no sentido de que esta tem a particularidade de ser transversal (JODELET, 2014), dizendo respeito ao fato de que a pesquisa no campo social nos convida a um olhar interdisciplinar com vistas a um entrecruzamento dos diversos campos do conhecimento, na tentativa de explicação dos fenômenos relacionais. Nessa perspectiva, recorreremos a um artigo de Denise Jodelet (2014, p. 2-3), “a propósito dos jogos e estratégias de saber na Educação Terapêutica de pacientes”, quando a autora faz referência à diferença entre os conceitos de pluridisciplinaridade e interdisciplinaridade:

Enquanto que a pluridisciplinaridade diz respeito à justaposição de diferentes abordagens disciplinares, possibilitando a cada uma e sem interação com as outras, um ponto de vista sobre o fenômeno estudado, a interdisciplinaridade estabelece conexões entre os conceitos, os instrumentos de análise e as interpretações próprias a cada disciplina. O que supõe uma discussão entre as disciplinas para ajustar seus conceitos, instrumentos e interpretações (Charaudeau, 2010). Tratando-se do saber experiencial dos pacientes, a nova situação criada pelo movimento de democratização sanitária, chama para este diálogo. Charaudeau propôs facilitar a colocação da interdisciplinaridade recorrendo aos conceitos e instrumentos transversais

aplicadas à problemáticas bem circunscritas. No caso que nos interessa, a questão é de determinar quais são os instrumentos conceituais susceptíveis de assegurar a interdisciplinaridade tratando-se do estudo do saber experiencial. (JODELET, 2014, p. 2-3)

Como afirma Denise Jodelet (2014), em se tratando de “saber experiencial”, tomemos aqui o conceito de “saber experiencial”, “alternativo”, como representado pelo relato da vivência singular de cada sujeito. Procuraremos identificar, como afirma a autora citada, quais são as chaves conceituais susceptíveis de assegurar a interdisciplinaridade na compreensão do fenômeno observado.

Denise Jodelet discute, no referido artigo, os instrumentos conceituais susceptíveis de assegurar essa interdisciplinaridade. Sabemos que é próprio à teoria das representações sociais ser transversal. Jodelet (2014) ratifica, nesse artigo, como o saber experiencial e científico tornam-se fundantes da compreensão dos contextos que envolvem o campo da saúde física e mental do sujeito humano, por exemplo, existindo igualmente uma forte relação com as representações, a partir do ponto de vista histórico e lógico (JODELET, 2014).

A propósito do saber experiencial, este que nos interessa mais particularmente, quando nos defrontamos com os relatos dos sujeitos,

uma definição bem particularizada é trazida por Jodelet:

[...] o saber experiencial é entretanto reconhecido e identificado, ele é levado em consideração na relação clínica, servindo de base de referência para a compreensão e acompanhamento dos pacientes; ele é estudado como forma de conhecimento e situado face a outras formas de doenças; ele é acompanhado nos seus aportes originais, no valor de suas contribuições face às insuficiências do saber sapiente. (JODELET, 2014, p. 4)

Denise Jodelet (2014) sustenta ainda o interesse de entendermos como o saber experiencial dos sujeitos pode revelar incidências no campo da psicologia da saúde e de suas representações.

O saber experiencial, autêntico, porta sua própria bagagem de crenças. Nesse sentido, a possibilidade de vivenciar o dispositivo terapêutico de fala, nas confrontações com relatos de outros sujeitos, em situações similares, poderia ser um veículo de construção de uma identidade singular a partir do campo social que ajudaria a elaborar os enclaves ocasionados por um mau encontro com a realidade.

Enquanto ela se aplica à percepção da vida cotidiana, a noção de teoria subjetiva apresenta afinidades com a noção de representação social, pelo fato de que reenvia aos saberes e aos esquemas de explicação e de interpretação forjados pelos sujeitos e que se refletem nas condutas (JODELET, 2014).

Na continuidade dessa fala sobre o entrelaçamento e a transversalidade da teoria das representações sociais e outras disciplinas, damos destaque à teoria psicanalítica e como pano de fundo e objeto, falaremos de sertão, de sertanejos e sertanejas.

Inicialmente, devemos informar que este texto é orientado por algumas “certezas”. A primeira refere-se à importância do meio geográfico e social na constituição dos sujeitos e na

construção de identidades (LANE; CODO, 1984; MARTINS, 2007); a segunda assevera a importância dos símbolos e mitos na vida dos sujeitos, como elementos catalizadores de demandas subjetivas e inconscientes. Dessa forma, a construção das subjetividades tem por base as inter-relações dentro de uma comunidade histórica e geograficamente determinada e vale-se da construção de estruturas simbólicas e de um imaginário que, ao permearem a prática, permitem que os sujeitos atuem segundo certos códigos.

A influência do social na subjetividade é confirmada em diferentes áreas de estudo, como a psicanálise, por exemplo. Sales (2005) comenta que, “durante a década de 1940 duas questões centrais foram alvo das preocupações de Lacan: a determinação da dimensão social sobre a experiência psíquica e as funções do complexo e da *imago*<sup>1</sup> no processo de constituição do sujeito” (SALES, 2005, p. 114). No entanto, “não deixa de ressaltar a determinação exercida pela *dialética social*”, mas suas preocupações se voltam preferencialmente para a “atenção especial a fatores estritamente psíquicos resultantes da insuficiência fisiológica do ser humano quando de seu nascimento” (SALES, 2005, p. 114).

Quanto à importância dos mitos e símbolos na vida dos indivíduos, sabe-se que uma das funções da mitologia, se não a principal, tem sido a de conduzir os sujeitos – sua mente, seus sentimentos e seu poder de ação – na ultrapassagem dos limiares (críticos) das duas primeiras décadas para a idade adulta

1 Termo introduzido por Carl Gustav Jung, em 1912, para designar uma representação inconsciente através da qual um sujeito designa a imagem que tem de seus pais. [...] Em sua primeira teoria do imaginário, de 1938 e, sobretudo em *Os complexos familiares*, Jacques Lacan associou a *imago* ao complexo, como seu elemento constitutivo. Para Lacan a *imago* era o fator que permitia compreender a estrutura de uma instituição familiar, presa entre a dimensão cultural que a determina e os laços imaginários que a organizam (ROUDINESCO, PLON, 1998).

e da velhice para a morte. Por essa razão, os mitos são universais e espelham os diferentes momentos da vida humana através de símbolos também universais (CAMPBELL, 2003).

Para que se possa entender a influência do meio social e do meio natural na formação das subjetividades, faz-se necessário um olhar retrospectivo sobre a formação desse povo, que é “antes de tudo, um forte”. Nesse sentido, cabe estabelecer os entrelaçamentos entre a história de sua formação e o ambiente natural específico que conformou a experiência do homem e da mulher sertanejos, em formas diferenciadas de ser e estar no mundo.

Para o historiador Erivaldo Fagundes Neves (2019), a construção do espaço/região pela comunidade implica em articulações sociais interativas e complementares, em sentimentos de pertença e de identificação e, portanto, resulta na construção de uma identidade social. Nessa ótica, espaço e região significam mais que a simples demarcação de um território geográfico. Suas fronteiras físicas são difusas porque sua construção e sua compreensão envolvem outros parâmetros, como o tempo, as relações sociais intra e extra região, etnias, cultura, atividades econômicas e políticas. Por consequência, o componente histórico que lhe dá especificidade confere singularidade ao espaço/região em relação a outras regiões que lhe são antípodas.

O sertão, como região específica,

[...] pressupõe a identidade dos poderes nele exercidos, das manifestações que exprimem sua dimensão e dos registros ou memórias que expressam as reações do grupo social a ele submetido. Enfim, das tradições nele imaginadas, sentidas e urdidas por um grupo social específico. (FAGUNDES NEVES, 2019, p. 13).

O sertão, do qual falamos, corresponde ao semiárido nordestino, incluindo, na Bahia, as áreas de cerrado a Oeste, e excetuando o Agreste e a Zona da Mata, regiões litorâneas.

Caracteriza-se principalmente pelo bioma *caatinga*, do tupi “*Caá tinga*, mato rasteiro e esbranquiçado” (DIAS, 1858, p. 35) e, segundo o Ministério do Meio Ambiente, corresponde a 11% do território nacional, englobando Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Piauí, Sergipe e o norte de Minas Gerais. O clima é semiárido, com temperaturas elevadas (médias anuais entre 25°C e 30°C) e um sistema de chuvas irregular, com prolongados períodos de estio.

Na Bahia, o semiárido engloba 278 Municípios – mais da metade dos municípios baianos – com uma área de 446.021 Km<sup>2</sup>, segundo dados da SUDENE e se estende na faixa centro-oeste do Estado.

De início, o sertão era densamente povoado quando se deu o processo de ocupação pelo europeu, que se caracterizou por uma profunda violência na apropriação das terras e dos corpos. Iniciado no litoral, aprofundou-se sertão adentro, alargando as fronteiras territoriais de dominação da coroa portuguesa e a subjugação dos povos originários, muitos expulsos das regiões mais próximas à costa – Zona da Mata e Agreste.

Até o século XVI, a presença indígena em terras sertanejas era marcada por uma diversidade de etnias, apesar da dificuldade dos historiadores, em definir as populações por território. As observações que sobreviveram, devem-se inicialmente a von Martius e aos padres que estudaram as línguas faladas à sua época. Luís Henrique Dias Tavares (2008), “com cautelas e reservas”, sugere uma distribuição dos povos originários no sertão da Bahia: no vale do São Francisco e do afluente Paramirim, os Tabajaras – grupo Tupi deslocado do litoral pelos europeus; os Aimorés e Botocudos na região do Rio de Contas; os Maracás na região do Rio Paraguaçu e Serra do Sincorá; a região de Rodelas e caatingas do Rio Salitre eram ocupadas pelos Kariri, ou

Kiriri, às margens do São Francisco ficavam os Caiapó; e mais ao Oeste, na região do Rio Carinhanha, localizavam-se os Chicriabá e Acroá.

O Tupi litorâneo denominava esses povos como Tapuios – “povos de língua enrolada”, não falantes do tupi-guarani, inimigos – identificados como “índio bravo”, arredo à civilização, numa imagem assimilada pelo colonizador (FIALHO, 2013).

A partir do século XVII, inicia-se o processo crescente de dominação e redução desses povos, pela ação de missionários capuchinhos (e jesuítas) e mais tarde a invasão sistemática por fazendas curraleiras, em sua maioria vinculadas à Casa da Torre, o que originou revolta das populações indígenas, no que ficou conhecido como a Guerra dos Bárbaros, sufocada com o extermínio de grande parte da população indígena (FIALHO, 2013).

A imigração forçada do negro africano iniciou-se imediatamente após a chegada dos portugueses ao litoral e a implantação dos primeiros engenhos, num período estimado “não muito antes de 1549, nem muito depois de 1550” (TAVARES, 2008, p. 54).

A escravização de negros e indígenas provocou uma série de revoltas e fugas contínuas, com formação de quilombos ainda remanescentes no interior da Bahia. Desses, destaca-se Palmares, por seu tamanho, organização e duração, situado na região do Agreste.

A associação entre o ideal de liberdade, o isolamento e a marginalidade, resultou, em muitos momentos, em alianças entre indígenas e negros, o que os colocava, até certo ponto, fora do controle colonial, como é o caso da “fronteira fechada” no Agreste, devido à localização e zona de influência de Palmares (FIALHO, 2013).

Em meados do século XIX, a Lei de Terras – extinguindo a herança das sesmarias coloniais – determinou um incremento da “corrida carto-

rial” dos herdeiros do sertão para a aquisição e a manutenção de domínios territoriais, ampliando significativamente o controle sobre as populações e os recursos (FIALHO, 2013). Após 1888, o maior controle territorial, com a implantação de fazendas de gado, agrícolas e áreas de mineração, permitiu a ocupação ordenada de espaços e a formação de núcleos urbanos alimentados por populações vindas de centros urbanos maiores, criando camadas sociais intermediárias, entre o dono da terra e o trabalhador rural – livre, agregado, posseiro ou meeiro.

A sobreposição de fatores, tais como população esparsa, abundância de terra (não controlada) e hierarquia social rígida, e uma combinação de condições históricas específicas geraram o trabalho servil, que se perpetuou em modalidades compulsórias de trabalho, mesmo em vista de uma ordem jurídica liberal (LINHARES, 1996), como se deu até o século XIX e parte do século XX, em uma estimativa otimista.

O sertanejo da primeira metade do século XX, por seu isolamento histórico, cultivava valores e códigos que remontam aos séculos anteriores e em muitas medidas, até meados do século XX, ainda prevaleciam no sertão características do período colonial, tanto nos costumes, quanto nas relações sociopolíticas e econômicas. Pelo menos até a ascensão de Vargas ao poder, a hierarquia social sertaneja garantia o domínio dos territórios, dos recursos e do mando local, por famílias cujo poder se mantinha graças a alianças políticas, à detenção dos meios de produção – terra, garimpos, gado, mão de obra escrava ou livre – e às forças paramilitares (jagunços) que de alguma forma mantinham a estabilidade do sistema, cuja origem derivava-se dos morgados. Assim se forjou uma sociedade com fortes características patriarcais, “altamente estratificada entre homens e mulheres, entre ricos e pobres, entre escravos e senhores, entre ‘bran-

cos' e 'caboclos'" (FALCI, 2006, p. 242), cuja modernização se deu tardiamente. A hierarquia, tanto quanto na "civilização", baseava-se na riqueza, que permite o reconhecimento social, sustentava-se no gênero e validava-se pela cor da pele, formando uma cultura fechada que preservava esses valores (FALCI, 2006), num mundo que nasceu masculino, cujos códigos valorizam a honra, a coragem, a valentia e prezam o uso da força física e da violência, como símbolos de virilidade. A mulher do vaqueiro, por exemplo, situava-se nas posições mais inferiores dos estratos sociais, pelo gênero, pela cor da pele, pela falta de bens (FALCI, 2006).

Os povos tradicionais do semiárido – índios e negros – cujas culturas formam a base da cultura sertaneja têm uma estreita vinculação com a terra. Um dos seus traços marcantes é a grande intimidade com os fenômenos da natureza, o que ainda permite ao sertanejo identificar a proximidade da chuva, por exemplo, pela floração do mandacaru; pela auréola de névoa em volta da lua, ou do sol; pela mudança no comportamento das formigas (OLIVEIRA, 2006). Outro traço é uma forma de pensamento que permite a quase indistinção entre natureza e sobrenatureza, entre matéria e espírito, entre o fato e o encantamento, o que lhes permitia atuar segundo critérios distantes do pensamento ocidental, urbano. Ilustrativo desse ponto de vista é a fala de Davi Kopenawa, em *A queda do céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015), marcando a vivência do sobrenatural vinculado aos elementos da natureza – mato, bichos, humanos, lugares:

Você vai pensar: 'Haixopë! É essa mesmo a história dos espíritos!' E, mais tarde dirá a seus filhos: 'Estas palavras são as de um Yanomami, que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender sua floresta'. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 64)

Uma estrutura de pensamento bastante próxima da indígena é a da população afro-descendente, onde o encantado e os valores ligados à proteção dos elementos da natureza, o respeito pela terra, são atestados por rituais e crenças do Candomblé, da Umbanda e do Jarê (este, uma mistura de tradições africanas e indígenas), nos quais são importantes o respeito e a reverência às divindades ligadas à terra, às águas, ao mato e aos elementos naturais representantes de uma ancestralidade comum. Em entrevista à Revista Palmares, em 2005, Makota Valdina, Makota Mangunzu do Nzo Onimboya deixa claro que "se não tiver água, se não tiver mata, se não tiver espaço de terra para a gente colocar o pé no chão, na terra, a gente não tem de onde tirar a nossa energia, a nossa força" (PALMARES, 2005, p. 76).

Essa estrutura de pensamento negra e indígena encontra ressonância na adaptação da religiosidade trazida pelo europeu às condições sertanejas. No sertão, o catolicismo europeu foi disseminado principalmente por missionários itinerantes, sem a aglutinação dos fiéis em igrejas, ausentes durante a maior parte do período colonial. Assim, a crença cristã é sobreposta ao arcabouço do pensamento das outras culturas, reforçando a incorporação do divino (do sagrado e do sobrenatural) ao cotidiano e ao mundano (SANTOS, 2013).

Assim, tem-se no sertão figuras emblemáticas dessa estrutura de pensamento, marcadas pela vivência do sobrenatural, pelo mito e pelo sagrado. O sertanejo espelha-se no vaqueiro, símbolo de força, virilidade, coragem e resistência. A mulher sertaneja, mais voltada para os mistérios da vida, é herdeira das bruxas medievais, parteira e rezadeira (embora existam também rezadores, muitos afamados).

Cabe lembrar que, por seu isolamento e marginalidade – no sentido literal de estar à margem da sociedade "civilizada" –, durante boa parte do século XX, as populações serto-

nejas viviam desassistidas, sem acesso aos serviços básicos de saúde, educação, saneamento, eletrificação. Essa ausência era suprida por aqueles que de alguma forma acumulavam conhecimentos empíricos suficientes para minorar os sofrimentos físicos e psíquicos.

Nessa ótica, males do corpo podiam (e ainda podem) ter origem em questões sobrenaturais e sua cura vinculava-se tanto a poderes (também) sobrenaturais, quanto ao uso de folhas, raízes e subprodutos animais e minerais. O mau-olhado, por exemplo, é diagnosticado por uma série de sintomas físicos, facilmente identificáveis – lassidão, desânimo, sonolência, inapetência. Sua cura depende inicialmente de uma série de rezas e benzeduras com folhas de arruda, *corana* ou outra:

Cum dois te botaro  
Cum três eu te tiro  
C'os poderes de Deus  
E da Virge Maria.

Reza para tirar o mau-olhado. Dona Antoninha, rezadeira, Seabra. (Vivência de aprendiz de rezadeira, 1961)

Em latim *sacer, sacra, sacrum* é o sagrado. *Sacer* vem do latim *sancio*, que significa “tornar inviolável”, “proibir”. A palavra *sanskrit* significa “o que é sagrado” e “o que é iniciado pelo rito”. Este estudo intenciona abordar o sagrado que se depreende nas narrativas biográficas que fazem emergir as representações sociais do vaqueiro sertanejo. Escutar fragmentos de narrativas ancoradas numa perspectiva socio-histórica em torno da figura do vaqueiro sertanejo é ascender ao sagrado que marca a subjetividade do homem do sertão.

A figura emblemática masculina que marca o sertão é o vaqueiro. A ele cabia viver o mito do herói na lida diária.

O heroísmo vincula-se à realização de algo “além do nível normal de realizações ou de experiência” (CAMPBELL, 2007, p. 137), alguma coisa maior que o próprio sujeito. O herói é,

portanto, o sujeito comum, não havendo nada que aparentemente o distinga da coletividade da qual faz parte, mas que, em algum momento, se destaca do coletivo, realizando algo fora dos limites comuns.

Entender o herói na lida do vaqueiro implicou a necessidade de nos debruçarmos não apenas sobre o mito em si, mas também sobre o substrato psicanalítico que percorre o mito do herói – o complexo de Édipo, como roteiro da saga, e a *feitura do nome* como objetivo final do percurso heroico. O material que serviu de base para a pesquisa foi o conjunto de entrevistas com vaqueiros, realizadas pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – IPAC, sob coordenação do antropólogo Washington Queiroz, publicadas em 1987 e 1988, e o dossiê de registro do Ofício de Vaqueiro como patrimônio imaterial da Bahia, publicado em 2013.

O drama do herói sertanejo desenrola-se no cenário agreste da caatinga e tem como personagens a Mãe Terra, o Pai simbólico e mítico e o Filho herói. Se fôssemos seguir os elementos da tragédia grega, teríamos o coro da comunidade vaqueira e rural. Como todo drama e toda saga, esse também tem um desfecho, um objetivo a ser alcançado e pelo qual se empenha a vida. No caso do vaqueiro *incôrado*<sup>2</sup> cremos ser a construção de um nome e de uma identidade pela qual possa ser reconhecido.

Quando cheguê, foi a maió 'dmiração dos otro vaquero e incursive do patrão meu, d'eu trazê esses dois boi pro curral e dexá o outro 'marcado. [...] E foi a maió 'dmiração cum os patrão pur eu pegá esses três boi, e eu peguê. Vaqueiro Vitoriano Bispo dos Santos, Santa Bárbara. (QUEIROZ, 1987, p. 31)

A vaquerada ficaro tão emprazerada d'eu tê feito o trabalho – qu'eles num tava pudeno alcan-

2 O termo *incôrado*, ou encourado, literalmente coberto de couro, refere-se a seu traje de trabalho característico, totalmente desenvolvido em couro, menos usado atualmente como roupa de trabalho devido às novas formas de manejo do gado. Compõe-se de jaleco, gibão, guarda-peito, chapéu de barbela, alpercata testeira, luva e perneira.



çã essa nuvilha –, [que] iscondero meu cavalo. Eu passei uma semana lá, num me dero cavalo, tudo qu'eu precisava me dava: cumida, tudo era do milhó. Só dizia que podia aparecê otra nuvilha daquela, pra apruveitá a ocasião pr'eu pegá de novo. Vaqueiro Zequinha, Itiúba. (QUEIROZ, 1987, p. 77)

Graças a Deus levê fama. Quando botê o cor nas costa, eu garantia meus ato. Vaqueiro Joaquim de Mariana. (QUEIROZ, 1987, p. 126)

Vaquero é que nem advogado, ele achano onde pô a caneta, vai! Pois bem assim é vaquero; onde botá a cabeça, vai! Vaqueiro Reis, Jeremoabo. (QUEIROZ, 1988, p. 178)

Então ficô na história realmente essa luta minha e também pela sabedoria do animal. Vaqueiro Armando Costa Oliveira, Santa Bárbara. (QUEIROZ, 1987, p. 33)

[...] Tô garantido! Dexê fama, graças a Deus. Patrão, aqui de Coité, era eu. Tudo que fazia era eu. Pra corrê cum gado, era tudo. Vaqueiro Joaquim de Mariana, Salgadália, Conceição do Coité. (QUEIROZ, 1987, p. 43)

Falô no Antoim da Quixaba, até as purguinha miudinha sabe que é aquele. Pode mordê que ninguém pega [...] Vaqueiro Antoim da Quixaba, Valente (QUEIROZ, 1987, p. 51).

Quando cheguê, foi a maió 'dmiração dos otro vaquero e incrusive do patrão meu, d'eu trazê esses dois boi pro curral e dexá o outro 'marcado. [...] E foi a maió 'dmiração cum os patrão pur eu pegá esses três boi, e eu peguê. Vaqueiro Vitoriano Bispo dos Santos, Santa Bárbara. (QUEIROZ, 1987, p. 31)

A vaquerada ficaro tão emprazerada d'eu tê feito o trabalho – qu'eles num tava pudeno alcançã essa nuvilha –, [que] iscondero meu cavalo. Eu passei uma semana lá, num me dero cavalo, tudo qu'eu precisava me dava: cumida, tudo era do milhó. Só dizia que podia aparecê otra nuvilha daquela, pra apruveitá a ocasião pr'eu pegá de novo. Vaqueiro Zequinha, Itiúba. (QUEIROZ, 1987, p. 77)

Graças a Deus levê fama. Quando botê o cor nas costa, eu garantia meus ato. Vaqueiro Joaquim de Mariana. (BAHIA, 1987, p. 126)

A submissão do vaqueiro ao dono da terra era sustentada por um rígido código de honra da palavra empenhada e da fidelidade à tradição, traços marcantes dessa cultura, e seu isolamento perpetuou um sistema de castas em que cada um vale pelo que tem e pelo nome que carrega. Das falas dos vaqueiros, muitas apontam para esses códigos que definem o ser homem e o ser vaqueiro:

[...] precisa cuidado, muito cuidado! Vergonha, que é preciso ser bom pra toma conta do aleio e dá conta! [...] Sê isso: um home de responsabilidade! Toma conta e dá conta. Mais a parte da vergonha, é o capricho do home, do vaqueiro! Vaqueiro Garantido, Cícero Dantas. (BAHIA, 1988, p. 99)

O bom vaquero é o home que tem corage de ponhá o cavalo no boi, seja que hora fô. Baxá o pescoço na volta do pau, e vê contá os osso do ispinhaço quando sai[r] no final, e num notá diferença. Vaqueiro João da Jurema, Coronel João Sá. (BAHIA, 1988, p. 100)

De acordo com Campbell (2007), a jornada do herói espelha a relação edipiana e corresponde à entrada do jovem no mundo adulto dominado pela figura do Pai, constituindo-se como rito de iniciação. Deve ser entendida dentro de um contexto em que aparecem a coletividade como palco e elemento que sanciona e a contraparte simbólica que geralmente é representada pela triangulação Pai/Mãe/Filho, visto que a jornada busca a introdução do Filho na comunidade adulta e seu desligamento da díade inicial Mãe-Filho, corte protagonizado pelo Pai.

De uma perspectiva simbólica, a imago da Mãe para a criança representa a totalidade e engloba todos os seus aspectos – a mãe má, ausente e inalcançável, temida, origem de fantasias agressivas; a repressora, ameaçadora e punitiva; a onipresente, que absorve e mantém o filho, impedindo seu crescimento; a mãe desejada, mas proibida, do complexo edipiano

(CAMPBELL, 2007). No adulto, essa imago que acompanha e direciona a percepção de mundo, define o espaço e condiciona a construção das subjetividades, pode ser simbolizada pelo conceito da Deusa Primordial, representada pela terra/paisagem/geografia.

O conceito da Mãe Universal imputa ao cosmo os atributos femininos da primeira presença nutridora e protetora. A fantasia é, principalmente, espontânea; pois há uma estreita e evidente correspondência entre a atitude da criança com relação à mãe e a do adulto com relação ao mundo material circundante. (CAMPBELL, 2007, p. 115)

Nas culturas falocêntricas a Mãe do Mundo é o meio transportador através do qual se manifesta o poder criador do Pai. Assim, no I Ching, o elemento masculino é representado pelo hexagrama Ch'ien, O Criativo, e representa a energia primordial, luminosa, ativa, forte, espiritual; e o feminino, K'un, O Receptivo, representa o poder primordial obscuro, a devoção, é passivo e se relaciona à terra. Ch'ien e K'un complementam-se (I CHING, 1991); na Cabala, o En, Nada Absoluto, emana o masculino e o feminino para poder criar a matéria, o Filho (GAD, 1996); no Cristianismo, o Deus Pai cria o todo a partir de si mesmo e o feminino resume-se à Sempre Virgem Maria, portadora da semente do Pai e que gerou o Filho.

Em *Totem e tabu*, Freud (2014) correlaciona o Pai ao animal totêmico primitivo, desencadeadores, ambos, de atitudes emocionais ambivalentes que, ainda hoje, “caracteriza[m] o complexo paterno em nossas crianças, e que muitas vezes prossegue na vida adulta” (FREUD, 2014, p. 206). O Pai, ao introduzir um terceiro na díade mãe-filho, assume a função de desestabilizar essa relação inicial, resultando na falta que inaugura o sujeito e garante sua introdução na cultura. É, portanto, um processo dinâmico no qual o sujeito é introduzido e é por ele estruturado a partir de elementos do

imaginário e do simbólico (MONTEIRO, 2000). Para o Édipo sertanejo, a figura do Pai pode ser muito bem representada pelo dono da terra, o patrão que desde sempre a interdita.

Sem a posse do corpo da terra, resta ao vaqueiro tomá-la de assalto, em incursões de busca do Nome. Seu reconhecimento como sujeito se dará na medida em que vencer o desafio da conquista do corpo da mãe-mulher-terra, mesmo que nunca garanta sua posse e, na luta incessante contra o boi marruá, se manifesta a manutenção de um imaginário coletivo sobre o boi mítico, que resulta sempre no paradoxo de *necessitar matar/vencer o Pai que quero que me reconheça*. À Mãe, o vaqueiro pode conhecê-la intimamente, saber os nomes de todas as árvores e arbustos, identificar todos os lugares e pousos, amá-la apaixonadamente, mas na terra do pai ele será sempre um Édipo, estrangeiro. Sua esperança e desejo é que o Pai-patrão o nomeie e o reconheça, já que o corpo da Mãe lhe é e sempre lhe foi alienado.

Mas também é possível pensar que boi e terra, patrão e vaqueiro, espelhem uma relação muito mais intrincada e bipartida do Édipo freudiano. Ao mesmo tempo em que o patrão é o Pai que interdita o acesso ao corpo da Mãe – quando negocia temporariamente, ou quando nega o acesso à terra – em troca, pode afiliar e nomear o filho; o boi marruá, por sua liberdade de usufruir do corpo dessa mesma Mãe, será não o outro a ser vencido, mas o mesmo Pai transmutado em animal e com o qual o vaqueiro pode se identificar e garantir seu próprio gozo. Dessa forma, *inrabá o boi*, num deslizamento de significados, também teria o sentido de destituir o Pai. É muito interessante observar que a palavra *inrabá* – derrubar o animal puxando pela cauda – também transmita o sentido de sexo anal com parceiro masculino, uma expressão bastante usada como ameaça e que indica desvalorização da masculinidade daquele a quem é dirigida. Seria esse o feito

heroico do *vaquero incôrado* que, até os dias de hoje, marca a luta e o desejo de outros tantos vaqueiros urbanos?

O boi, aquele que tem *o sabê próprio da pessoa*, que parece ser capaz de entender e se comunicar com o vaqueiro, que tem *sabedoria* e também *se invulta* quando preciso, engana propositalmente o vaqueiro. Ele passa na vida do vaqueiro como uma assombração concreta, sem freios e sem cercas. Parece que há aí uma separação entre a função e a pessoa que exerce a função. Por isso, o Pai pode tanto ser a metáfora da lei, que interdita o acesso, quanto o ser bravio que goza. Não podemos nos esquecer que essa relação patrão-boi-vaqueiro foi estabelecida num contexto em que a terra foi usurpada ao seu dono original – o índio – e que os filhos negros foram alienados de sua Mãe África. Há aí uma forte evidência que a interdição ao corpo da Mãe e a perda da identidade dos sujeitos impele ao desejo de uma nova filiação, de um reconhecimento que será dado, ou não, pelo dono da terra.

A força e a violência que marcam o mundo vaqueiro determinam também a aceitação da possibilidade comum de morrer. Cabe a indagação se, para esses sujeitos, o fatalismo que orienta suas vidas resulta do desprezo pela possibilidade de morrer em serviço, visto que a vida se destina a um fim certo, ou se o valor da vida se concentra nas demonstrações de *coragem, registença* e a superação do medo da morte.

Ô! Se morrê, desse mundo tá despachado! Qu'ê que vai fazê? Vaqueiro Leoncio de Limeira. (QUEIROZ, 1987, p.117)

...Virge!, vô morrê dento... dibaxo daqueles pau. Se morresse tava murrado. Vaqueiro Aurélio de Firmino. (QUEIROZ, 1987, p. 117)

Diz o povo que seputura de vaquero é riscada na hora qu'ele munta no cavalo, diz que fica riscada. A muié do vaquero diz que o vestido de luto é [o] de vivê, porque a quarqué hora [o va-

queiro] tá morto. Deinha. (QUEIROZ, 1988, p. 23)

A gente ino correno, num 'magina ni morrê não. Não se esqueça de Jesus – dex'tá qu'ele travesa a vida – ... e nem se lembra que vai morrê. Vaqueiro Zé da Cova, Ribeira do Pombal. (QUEIROZ, 1988, p. 159)

Eu cansei de saí[r] de casa e tomava a bença a meu pai e minha mãe, qué dizê, era uma viagem qu'eu ia hoje... será qu'eu num murrria lá?... Vaqueiro Grosso. (QUEIROZ, 1987, p. 118)

Para concluir este escrito que pretende constituir um estudo de cunho psicossociológico em torno das figuras do masculino na cultura sertaneja, nos inspiramos em constructos da psicologia social e da psicanálise para exemplificar como a análise de fragmentos de narrativas de homens (vaqueiros) do sertão figuram como representações psico-socio-culturais, que se fundam na história, na cultura, nos mitos e ritos que partem do universal e se especificam na construção subjetiva do homem vaqueiro do sertão.

A história de vida do vaqueiro sertanejo oscila entre o familiar e o estrangeiro, entre o universal do mito e o particular dos ritos que fundam esta cultura. Os fragmentos de narrativas do homem vaqueiro-sertanejo evocam, por seu estilo próprio, contado em forma de prosa, situações coloquiais da vida cotidiana: assuntos que tratam desde a labuta diária, as relações de trabalho, o amor e a morte. Elementos da existência que tecem a subjetividade de cada homem-vaqueiro-sertanejo, atravessadas pelas representações sociais da cultura sertaneja.

A narração de histórias de vida ilustradas em fragmentos da vida cotidiana oferece um espaço de configuração, onde se desdobram diferentes alteridades. Quando nos colocamos como pesquisadores, na investigação de um fenômeno psicossocial, escutamos as narrativas dos sujeitos da pesquisa a partir da compreensão de que contar uma narrativa é

evocar fragmentos de histórias de vida que vão revelar as subjetividades destes sujeitos ancoradas no meio socio-histórico-cultural no qual ele vive.

A narração de suas vidas, contadas em verso, em prosa, em cordel, que marcam o estilo do homem-vaqueiro-sertanejo, é uma forma de reviver e ressignificar o sentido da vida que caminha para a morte, confrontando-se com os enigmas referentes às origens da sua existência, as incertezas a respeito dos pontos de partida referentes às suas próprias histórias de vida, a luta para alcançar a continuidade da vida através de um fio de acontecimentos familiares e estrangeiros, múltiplas formas de um combate para e contra si mesmo, horizonte de sua própria finitude, no limite tangencial daquilo que ainda não pode ser objeto de nenhuma narrativa, o irrepresentável. A psicologia social, atravessada por construtos psicanalíticos, nos dá substrato para acolher o singular a partir do coletivo, e nos dá suporte para entender como a sincronia e atemporalidade do inconsciente se entrecruza com a diacronia e a temporalidade da história.

## Referências

- BONNET DEL VALLE, Muriel. *La naissance, un voyage: laccouchement à travers les peuples*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus**. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 2007.
- DIAS, A. Gonçalves. **Dicionário da Língua Tupy**. Lipsia: F.A. Brockhaus, 1858. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:dias-1858-diccionario>>. Acesso: 3 jan. 2019.
- FAGUNDES NEVES, E. O sertão na formação socioeconômica brasileira. **Mneme – Revista de Humanidades**, v. 19, n. 42, p. 11-20, 16 ago. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/18468>>. Acesso em: 1 out. 2019.
- FALCI, Miridan Knox. **Mulheres do sertão nordestino**. In: PRIORE, Mary Del. (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 241-277. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=8KgRl5ZvX8wC&pg=PA241&lpg=PA241&dq=Mulheres+do+sertao+nordestino+como+citar&source=bl&ots=Nt-FOKSLTT&sig=ACfU3U1zFwDkGrumfb8q1LTZE8\\_rTijpfg&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKE-wjx0q6nrvvgAhXKlRkGHceUBDwQ6AEwC3oECAIQ-AQ#v=onepage&q=Mulheres%20do%20sertao%20nordestino%20como%20citar&f=false](https://books.google.com.br/books?id=8KgRl5ZvX8wC&pg=PA241&lpg=PA241&dq=Mulheres+do+sertao+nordestino+como+citar&source=bl&ots=Nt-FOKSLTT&sig=ACfU3U1zFwDkGrumfb8q1LTZE8_rTijpfg&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKE-wjx0q6nrvvgAhXKlRkGHceUBDwQ6AEwC3oECAIQ-AQ#v=onepage&q=Mulheres%20do%20sertao%20nordestino%20como%20citar&f=false)>. Acesso em: 12 dez. 2009.
- FERREIRA, Jackson André da Silva. *Gurgalha: um coronel e seus dependentes no sertão baiano*. (Tese de doutoramento) Salvador: UFBA, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/23402>> Acesso em: 15 jan. 2019.
- FIALHO, Vânia. **Povos tradicionais no sertão semiárido: uma leitura a partir do princípio da pluralidade**. 2013. Disponível em: <[https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31511815/Povos\\_Tradicionais\\_no\\_Sertao\\_semiarido\\_\\_uma\\_leitura\\_a\\_partir\\_do\\_principio\\_da\\_pluralidade.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1538316964&Signature=alMAOBwiH01CqRf3lEKT-PHOE%2Bbg%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DTweetar\\_0\\_Imprimir\\_Povos\\_Tradicionais\\_no.pdf](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31511815/Povos_Tradicionais_no_Sertao_semiarido__uma_leitura_a_partir_do_principio_da_pluralidade.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1538316964&Signature=alMAOBwiH01CqRf3lEKT-PHOE%2Bbg%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DTweetar_0_Imprimir_Povos_Tradicionais_no.pdf)>. Acesso: 19 fev. 2019.
- FREUD, S. **Totem e tabu: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos**. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2014.
- GAD, Irene. **Tarô e individualização: correspondências com a cabala e a alquimia**. São Paulo: Mandarim, 1996.
- I CHING. **O livro das mutações**. Tradução do chinês para o alemão de Richard Wilhelm. Tradução do alemão para português de Alayde Mutzenberg; Gustavo A. C. Pinto. São Paulo: Pensamento, 1991.
- JODELET, D. A prospos des jeux et enjeux de savoir dans l'éducation thérapeutique des patients. In:

- JOUET, E.; LAS VERGNAS, O.; NOËL-HUREAUX, E. (Eds.). *Nouvelles coopérations réflexives en santé: de l'expérience des malades et des professionnels aux partenariats de soins, de formation et de recherche*. Paris: Archives Contemporaines, 2014.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- LANE, S. T. M; CODDO, W. (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1984. Edição eletrônica. Disponível em: <<https://www.passeidireto.com/arquivo/22614929/a-psicologia-social-e-uma-nova-concepcao-do-homem-para-a-psicologia--pdf>>. Acesso em: 30 set. 2018.
- LEITE, Jeedan Gomes. Emergentes e familiocráticos: o coronelismo e algumas peculiaridades de um caso de política local. Vitória da Conquista: IV Encontro Estadual de História – ANPUH/BA, 2008
- LINHARES, Maria Yedda. Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (séculos XVII e XVIII). **Tempo**, v. 1, n. 2, p. 132-150, 1996. Disponível em: <[http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_livres/artg2-6.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg2-6.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2019.
- MARTINS, Élvio Rodrigues. Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser. **Espaço Tempo**, GEOUSP, São Paulo, n. 21, p. 33-51, 2007. Disponível em: <[www.journals.usp.br/geousp/article/view/74047/77689](http://www.journals.usp.br/geousp/article/view/74047/77689)>. Acesso: 31 dez. 2018.
- MONTEIRO, Dalva de Andrade. A função paterna e a cultura. **Cogito**, Salvador, v. 3, p. 49-52, 2001. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-94792001000100006&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792001000100006&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 7 jun. 2019
- OLIVEIRA, Maria Vanilda Moraes. Prevendo o tempo em Tanquinho, Bahia. **Sitientibus**, Série Ciências Biológicas (Etnobiologia), v. 6, p. 120-124. 2006.
- PALMARES Revista. Saberes e viveres de mulher negra: Makota Valdina (entrevista). Ano 1, n. 2, p. 75-83, dez. 2005. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/revista2/revista2-i75.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2019.
- QUEIROZ, Claudionor. **O sertão que eu conheci**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1985.
- QUEIROZ, Washington (Coord). . **Histórias de vaqueiros: vivências e mitologia**. Vol. 1. Salvador: Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural. 1987.
- QUEIROZ, Washington (Coord). **Histórias de vaqueiros: vivências e mitologia**. Vol. 2. Salvador: Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural. 1988.
- ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Disponível em: [https://drive.google.com/file/d/0BxDgYt\\_K04Q3RkZUTnLDd0RpUHc/view](https://drive.google.com/file/d/0BxDgYt_K04Q3RkZUTnLDd0RpUHc/view) Acesso: 3/1/2019.
- SALES, Léa Silveira. Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário. Niterói: UFF; Revista do Departamento de Psicologia, v. 17, n. 1, p. 113-127, jan./jun. 2005. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/rdpsi/v17n1/v17n1a09.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v17n1/v17n1a09.pdf)>. Acesso em: 30 set. 2018.
- SANTOS, Emily Rodrigues. Religiosidade sertaneja: amanhecer esperança, adormecer paciência. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 22-26 jul. 2013, Natal. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal: ANPUH, 2013. p. 1-15.
- SOLER, Colette. Os nomes da identidade. **Revista Trivium Estudos Interdisciplinares**, v. 1, p. 171-177, 2º sem. 2009. Disponível em: <[www.uva.br/trivium/edicao1/conferencia/os-nomes-da-identidade.pdf](http://www.uva.br/trivium/edicao1/conferencia/os-nomes-da-identidade.pdf)>. Acesso em: 20 jan. 2019
- TAVARES, Luís H. Dias. **História da Bahia**. São Paulo: UNESP; Salvador: EDUFBA, 2008.

Recebido em: 05.07.2019

Aprovador em: 20.09.2019

**Ednalva de Araújo Queiroz** é Graduanda em Psicologia pela Universidade do Estado da Bahia. Historiadora. Participante de grupo de pesquisa do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia para montagem dos dossiês de registro de patrimônio imaterial – Desfile de Afoxês, Festa da Boa Morte e Ofício de Vaqueiro. e-mail: [dauqueiroz@gmail.com](mailto:dauqueiroz@gmail.com)

Rua Agnaldo Azevedo, 100, casa F1. Stella Maris. Salvador, BA. CEP: 41600-810. Telefone: (71)996251409.

**Larissa Soares Ornellas Farias** é Doutora em Psicopatologia Fundamental e Psicanálise na Universidade de Paris VII – França. Pós-Doutora pela École des Hauts Études e Sciences Sociales – EHESS (France) – Réseau Mondial Serge Moscovici – Paris. Psicóloga, Psicanalista. Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Educação, Psicanálise e Representações Sociais (GEPPE(RS)). e-mail: [larissa.ornellas1@terra.com.br](mailto:larissa.ornellas1@terra.com.br)

Centro Médico Empresarial, Av. Anita Garibaldi, 1815, sala 309B. Salvador, BA. CEP: 40000-000 Telefone: (71)987914023.

**Edleusa Nery Garrido** é Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Mestra em Saúde Comunitária pela Universidade Federal da Bahia, Instituto de Saúde Coletiva. Bacharelado em Psicologia e pela Universidade Federal da Bahia. Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia. Líder do Percursos - Grupo de Pesquisa Processos Psicossociais, Contextos Educativos e Políticas Públicas. Email: [edleusagarrido@gmail.com](mailto:edleusagarrido@gmail.com)

Departamento de Educação/Campus I - Rua Silveira Martins, 2555 – Cabula – CEP: 41950-000. Telefone: (71)991049296.