

# Ser nomeado: posicionalidades sociais deslocadas no Senegal e em Angola<sup>1</sup>

Iracema Dulley<sup>2</sup>

Frederico Santos dos Santos<sup>3</sup>

**Resumo:** Durante o trabalho de campo, os antropólogos são nomeados interseccionalmente em relação à raça, classe, gênero, nacionalidade e religião. No entanto, uma consideração cuidadosa das formas vernaculares de designação revela que tais categorias generalizantes nem sempre refletem as maneiras pelas quais as pessoas são nomeadas e posicionadas em um determinado contexto. Embora reconhecendo a relevância da interseccionalidade, discutimos aqui a relação entre nomeação e posicionalidade social por meio de uma consideração comparativa dos nomes empregados para designar Iracema Dulley em Angola e Frederico Santos no Senegal. Exploramos como esses designadores, atribuídos aos pesquisadores por seus interlocutores, identificam contextualmente sua posicionalidade. Por meio de exemplos concretos, os pesquisadores mostram como essa posicionalidade pode tanto possibilitar quanto restringir sua ação e experiência em campo.

**Palavras-chave:** Nomeação; Angola; Senegal.

**Abstract:** During fieldwork, anthropologists are named intersectionally across race, class, gender, nationality, and religion. However, careful consideration of

1 Este texto foi originalmente publicado em inglês com o título "To Be Given Names: Displaced Social Positionalities in Senegal and Angola" (Dulley e Santos, 2024). O texto original está disponível online.

2 Email: idulley@gmail.com. Universidade de Lisboa. <http://lattes.cnpq.br/3004789177515766>. 0000-0002-0791-5313

3 Email: santosquadrado@hotmail.com. Universidade de Passo Fundo. <https://lattes.cnpq.br/6481258231132929>. 0000-0001-7150-2604

vernacular forms of designation reveals that such generalizing categories do not always reflect the ways in which people are named and positioned in a given context. While recognizing the relevance of intersectionality, we discuss the relationship between naming and social positionality through a comparative consideration of the names used to designate Dulley in Angola and Santos in Senegal. We explore how these designators, assigned to researchers by their interlocutors, contextually identify their positionality. Through concrete examples, the researchers show how this positionality can both enable and restrict their action and experience in the field.

**Key-words:** Naming; Angola; Senegal.

### **Interseccionalidade e formas vernáculas de interpelação**

Já é amplamente aceito no campo das ciências sociais e para além dele que a posição que os sujeitos ocupam no mundo é sobredeterminada por sua posicionalidade social por meio de marcadores como raça, classe e gênero. Dentro desse quadro, os estudos sobre interseccionalidade mostram como os cruzamentos interseccionais entre essas categorizações sobredeterminam ainda mais as possibilidades de ação e experiência dos sujeitos sociais<sup>4</sup>. Por exemplo, se a certos sujeitos é atribuída uma posição hierarquicamente inferior no mundo pelo fato de terem nascido mulher, outras desigualdades podem resultar do acréscimo de outros marcadores sociais a essa condição: por exemplo, se alguém for não só mulher, mas também negra e queer, a desigualdade de sua posição em relação a outras poderá ser ainda maior. A interseccionalidade foi proposta por acadêmicas feministas negras cuja posição no mundo lhes permitiu formular uma crítica não apenas ao racismo, mas também ao feminismo (branco). Sua crítica do conhecimento produzido na ignorância de tais sobredeterminações informa nosso pensamento na medida em que nos propomos a complexificar as categorias gerais empregadas nos estudos de interseccionalidade por meio de uma consideração de formas locais e vernaculares de interpelação.

Por um lado, reconhecemos o valor político e epistêmico da redução realizada por categorizações como raça, classe e gênero na medida em que ela revela que as assimetrias inerentes às relações de poder são historicamente situadas.

---

4 O termo interseccionalidade foi cunhado por Crenshaw (1991). Uma lista não exaustiva de obras que inspiram nosso envolvimento com esse assunto inclui Davis (1981); Bell Hooks (1981); Collins (1990); Lorde (1995).

Por outro lado, nos deparamos com o fato de que raramente encontramos equivalentes diretos para tais categorias quando tentamos traduzi-las em contextos não acadêmicos no chamado Sul Global onde desenvolvemos nossa pesquisa como antropólogos. Assim, exploramos aqui a complicada relação entre designação e tradução ao compararmos os nomes dados a Iracema Dulley em Angola e a Frederico Santos no Senegal. Iracema teve seu nome pessoal alterado e foi designada em português como *branca, doutora, e irmã* e em umbundu como *ocindele* (branca), ao passo que Frederico foi renomeado Bamba Fall por uma das famílias que o acolheu e também chamado de *toubab* (branco). O que os termos *ocindele* e *toubab* têm em comum é que são termos vernaculares que simultaneamente implicam a posicionalidade do ‘branco’ e do ‘estrangeiro’, mas não correspondem totalmente a ela.

Investigando os efeitos de tais nomes e como eles nos situaram durante nosso trabalho de campo, afirmamos que compreender a posicionalidade passa também por atentar para como categorias gerais são deslocadas no processo de sua tradução para designadores locais — nos casos aqui abordados, em português, umbundu e wolof. Certamente é verdade que nomes como *branca, ocindele e toubab* apontam para uma posicionalidade interseccional relacionada à raça, classe, gênero e local de origem. No entanto, reduzir os nomes que os outros nos dão a categorias tão generalizantes corre o risco de achatar nossa compreensão da relação entre o olhar dos outros, os nomes que eles nos dão e onde isso nos coloca em relação a eles. É com isso em mente que nos propomos a refletir sobre as implicações de tais atos de nomeação no contexto de nosso trabalho de campo em Angola e no Senegal. O que se segue envolve as seguintes questões: A que posições sociais locais remetem as designações que nos foram atribuídas? Que historicidade está contida nas iterações desses nomes? O que eles dizem sobre o comportamento de alguém e o que se espera de alguém em uma determinada situação? Que possibilidades contextuais de ação e experiência eles possibilitam ou impedem? Até que ponto alguém pode aceitá-los ou rejeitá-los? Quais seriam as consequências disso?

### **Trabalho de campo: nomeando o deslocamento**

Durante seu trabalho de campo em Angola, Iracema recebeu muitos nomes. Seu primeiro nome, Iracema, muitas vezes foi transformado em uma variante

local que ela nunca tinha ouvido antes: Iracelma. Depois de repetir a pronúncia correta de seu nome algumas vezes em diferentes ocasiões para várias pessoas sem nenhum efeito, ela desistiu e aceitou o novo nome. Assim, sempre que ouvia aquele nome, sabia que se referia a ela e respondia a ele. Apesar de não sentir nenhuma ligação com esse novo nome e nem mesmo gostar dele, ela entendeu que seu nome verdadeiro era desconhecido de seus interlocutores e facilmente substituível por um nome local que todos pareciam reconhecer. Dessa forma, no processo de familiarização com seus interlocutores, ela aceitou se distanciar ainda mais de si mesma no plano da linguagem ao assumir um nome que simultaneamente soava muito parecido com o seu para ser de outra pessoa e muito estranho para ser seu.

De fato, envolver-se com a percepção de nós mesmos (que inclui o som de nosso próprio nome, nossa autoimagem e nossas supostas habilidades) por meio do olhar e da fala dos outros pode ser uma parte significativa do trabalho de campo; ao fazer isso, percebemos que nossa autopercepção pode não ser confirmada por aqueles que encontramos. Isso se torna visível no processo de transliteração do nome próprio que às vezes não pode ser reproduzido em outro sistema fonético e ambiente simbólico. É relevante notar que a transliteração do nome Iracema ocorreu não apenas em Angola, mas também em diferentes contextos de língua inglesa, francesa e alemã. A transliteração é uma maneira pela qual a externalidade de alguém em relação a um contexto diferente daquele em que foi originalmente nomeado é marcada no momento da interpelação: toda vez que alguém é chamado assim, é lembrado do fato de que sua posição em um novo contexto é sempre uma espécie de deslocamento. A transliteração indica estranheza, alteridade e não pertencimento.

Iracema também recebeu dois nomes indicadores de *status* durante o trabalho de campo: *doutora e irmã*. Doutora é o epíteto pelo qual ela era frequentemente tratada pelos interlocutores que a conheceram como pesquisadora. Em Angola, não é incomum que aqueles que concluíram o curso universitário sejam chamados de doutores como marca de distinção, mesmo que não tenham doutorado. Portanto, o fato de ela ter vindo do Brasil com um diploma universitário para fazer pesquisa a colocou automaticamente nessa posição. Essa forma hierárquica e respeitosa de tratamento a incomodava, pois ela estava acostumada a ser chamada pelo primeiro nome tanto em situações cotidianas quanto em situações acadêmicas. No entanto, ela aceitou essa forma de tratamento como

uma descrição precisa de sua posição social naquele contexto e respondeu a ela. Isso não era isento de ironia, pois ela nem sempre estava na posição de especialista durante seu trabalho de campo. Em muitas ocasiões, foi orientada a consultar autoridades masculinas mais velhas, consideradas especialistas em tudo o que estivesse relacionado à expressão em língua umbundu. Chamavam-lhe *doutora*, mas era ela quem aprendia com eles, embora muitos deles não tivessem um grau acadêmico.

Em sua primeira viagem de campo ao Huambo, em Angola Central, ela também foi chamada de *irmã* pelas freiras que a receberam, uma forma de tratamento que ela inadvertidamente retribuiu. A pessoa que encontrou um lugar para ela ficar e a colocou em contato com suas anfitriãs foi uma freira que ela conheceu em Luanda. Tendo em conta o fato de ter viajado sozinha de ônibus de Luanda para o Huambo e de costumar andar a pé na cidade — coisa que os estrangeiros brancos raramente fazem em Angola — foi muitas vezes confundida com uma freira. Levou algum tempo para perceberem o mal-entendido. Isso finalmente aconteceu quando Iracema foi questionada sobre sua congregação de origem. Surpresa, ela explicou às freiras que a hospedavam que ela não era uma e apontou para o fato de não usar hábito, ao que suas anfitriãs responderam que as freiras brasileiras às vezes não usam. Se ela fosse católica praticante, teria compreendido imediatamente que o significado de ‘irmã’, neste contexto, estava relacionado com o pertencimento a uma comunidade religiosa e não com um sentimento geral de abertura e sororidade.

Sua posicionalidade durante o trabalho de campo foi marcada por essas duas formas de tratamento. No primeiro caso, o nome designador de *status* que lhe foi dado tanto a distanciou de seus interlocutores quanto lhe atribuiu o lugar a partir do qual sua pesquisa se tornou possível: a posição respeitada, mas distante, da intelectual branca que deveria estar falando não com todos, mas com as autoridades (homens mais velhos) sobre o assunto em investigação — uma posição que não era apenas irônica, mas também restritiva de seus interesses, curiosidade e desejo de horizontalidade. Ao sugerir com quem ela deveria falar, seus interlocutores influenciaram o tipo de discurso que ela seria capaz de produzir e reproduzir. Numa ocasião, após uma entrevista com um ancião filiado ao partido UNITA<sup>5</sup>, a esposa dele disse-lhe explicitamente: ‘Trabalhe para nós,

5 Angola tornou-se independente de Portugal em 1975. Após a independência, a tentativa diplomática de dividir o poder do Estado entre os principais movimentos anticoloniais que lutaram contra o colonialismo falhou. O MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) herdou o estado de Portugal e passou a governar o país a partir de Luanda. Ele

*doutora!*, apesar de a política angolana não ter sido objeto da conversa. No segundo caso, o mal-entendido inicialmente atribuiu a ela um lugar confortável na comunidade religiosa, mas depois criou uma situação incômoda que acabou virando piada.

O primeiro nome que Iracema recebeu dependia da adaptação de seu primeiro nome ao conjunto de nomes comumente empregados por seus interlocutores, enquanto os nomes designadores de *status* que recebeu em português se referiam a algo que as pessoas sabiam ou presumiam saber sobre ela. Estes últimos lhe foram dados com respeito e consideração. No entanto, entre os nomes pelos quais somos chamados durante o trabalho de campo não se encontram apenas formas diretas de tratamento; podemos também entreouvir pessoas falando sobre nós para um terceiro, como foi o caso com *ocindele*. Por um lado, o fato de ser branca ou brasileira foi diretamente mencionado como explicação para seu suposto desconhecimento de certas especificidades locais (como doenças, especificidades culinárias, rituais particulares e práticas relacionadas à feitiçaria). Por outro lado, como a maioria das pessoas brancas não fala umbundu, os falantes dessa língua geralmente se sentiam à vontade para referir-se a ela como *ocindele* quando falavam umbundu entre si, pois presumiam que ela não entenderia.

*Ocindele*, termo que foi traduzido como ‘branco’ no contexto do colonialismo e do processo de racialização a ele relacionado, aponta não apenas para a cor da pele, mas também para a riqueza, posição de privilégio e/ou *status* estrangeiro de uma pessoa<sup>6</sup>. Na época em que esta tradução foi cunhada, os falantes de umbundu empregavam *ocindele* para designar tanto os comerciantes brancos com quem eles costumavam negociar quanto para descrever alguém de pele negra, mas que possuía riquezas e se comportava de maneira considerada estrangeira. Assim, nas fontes coloniais, encontram-se negros que se dizem *ocindele* — por sua riqueza, proximidade com o colonizador ou distanciamento dos laços sociais locais. A justaposição entre comerciantes brancos e ricos comer-

---

foi quase imediatamente combatido pela UNITA (Unidade Nacional para a Independência Total de Angola) e pela FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), dando origem a uma guerra civil que durou até 2002. Durante esse período, a UNITA, apoiada pelos EUA e pela África do Sul do apartheid no contexto da Guerra Fria, contestou a pretensão ao Estado pelo MPLA, que tinha o apoio de Cuba e da União Soviética. O centro de Angola, onde se fala umbundu e Iracema fez seu trabalho de campo, é o local de origem de Savimbi, o mítico líder da UNITA, bem como de muitos dos seus dirigentes. Após o fim da guerra, a UNITA tornou-se um partido político e continua a ser uma força relevante de oposição ao governo do MPLA.

6 Sobre a tradução de *ocindele* como ‘branco’, veja Dulley (2022).

ciantes locais por meio desse nome aponta para a percepção de que as pessoas assim designadas ocupavam uma posição semelhante em Angola Central antes do estabelecimento do domínio colonial, a despeito da cor de sua pele<sup>7</sup>. Iracema foi chamada de *ocindele* à primeira vista, com base em sua aparência. Como mulher branca, seria improvável que isso não acontecesse. É fato que seu posicionamento em campo como uma pesquisadora branca sobredeterminou suas possibilidades de acesso e experiência. No entanto, esse nome em umbundu não pode ser considerado apenas um designador de raça, pois é tanto sobre raça quanto sobre status social ou classe. Por exemplo, ser branco cria automaticamente a expectativa de que se deve ter meios e disposição para pagar por transporte. Foi o que ela aprendeu ouvindo o que seus interlocutores de língua umbundu diziam a seu respeito. Por exemplo, em uma ocasião em que ela preferiu ir a pé para casa a pegar um moto-táxi, o motorista disse ironicamente ao colega: ‘a *ocindele* não tem dinheiro’.

No caso de Iracema, as pessoas falavam a seu respeito porque imaginavam que ela não entenderia sua língua. Essa suposição permitiu a ela ter acesso a como marcavam sua estranheza, sua posição racial e sua suposta classe social sem levar em consideração sua presença. No entanto, embora *ocindele* e *toubab* apontem para uma posição e disposição semelhantes em relação à branquitude e à condição de estrangeiro, no caso de Frederico não teria sido necessário que ele entendesse wolof para perceber que as pessoas falavam a seu respeito.

Quando Frederico iniciou seu trabalho de campo em Dacar em setembro de 2019, ele frequentemente ouvia crianças brincando que gritavam juntas: “*Toubab, toubab, toubab!*” enquanto apontavam o dedo para ele. Os adultos geralmente eram mais discretos e apenas apontavam<sup>8</sup>. Ele inicialmente pensou que estavam se referindo a Touba, cidade sagrada da *muridiyya*, irmandade muçulmana senegalesa que Frederico frequentou durante seu trabalho de campo no Brasil. Com o tempo, ele percebeu que embora vestisse *were wolof*, roupa típica do Senegal que lhe fora presenteada por amigos, seu fenótipo (cor da pele e tipo de cabelo) e sua postura corporal (a forma como andava, ria e falava com sotaque brasileiro) informavam aos seus interlocutores que era um *toubab* e indicavam os códigos locais por meio dos quais sua posicionalidade era lida.

7 Para um relato em umbundu acerca do período que precede e segue o estabelecimento do domínio colonial em Angola Central após a Guerra do Bailundo (1902-1903), veja Dullely (2021).

8 Situação semelhante foi descrita por outros pesquisadores como Rodrigues Jr (2019, p. 7) e Rosander (2015, p. 32).

De um modo geral, *toubab* refere-se a uma pessoa cuja pele é branca e cujo status é o de um estrangeiro de alta classe social e origem ocidental (vindo especialmente de países da Europa e América do Norte). Além disso, faz referência à história colonial francesa do país, no contexto da qual as populações locais foram racializadas e se forjou uma oposição entre colonizador e colonizado (QUASHIE, 2015, p. 763). No entanto, um senegalês negro também pode ser assim nomeado por senegaleses que consideram que ele não se encaixa nos critérios locais de pertencimento (SANTOS, 2022).

Encontrar um *toubab* também pode causar reações de medo. Enquanto Frederico percorria os 560 km que separam a cidade de Mboumba de Dacar com um amigo, o ônibus em que viajavam quebrou em frente a uma aldeia e eles passaram horas na beira da estrada à espera do conserto. Quando as crianças saíam da escola para casa, elas corriam na estrada e conversavam com os passageiros. Frederico tentou cumprimentá-las, mas elas ficaram com medo e mostraram reservas. Uma das crianças até chorou quando ele tentou apertar a mão dela. Algumas delas se esconderam entre os arbustos para observá-lo melhor à distância. Ele se lembrou de Frantz Fanon (1986), que se sentia desumanizado quando sua presença era racializada por crianças brancas, que diziam à mãe que tinham medo dele. Mas a situação vivida por Frederico, diferentemente da de Fanon, não punha em xeque sua humanidade. A impressão que ele teve foi de que aquelas crianças nunca tinham visto um *toubab*. O amigo explicou-lhe que as crianças que viviam no interior do país provavelmente nunca tinham estado numa grande cidade senegalesa como Touba ou Dakar onde teriam tido a oportunidade de conhecer um *toubab*.

*Toubab*, na medida em que designa uma posição social baseada na relação entre europeus e africanos, implica uma divisão entre duas classes de pessoas: o colonizador e o colonizado. Essa oposição redutora entre colonizador e colonizado ressalta o caráter totalizante de um sistema de classificação historicamente ligado à história colonial senegalesa. Como afirmam Jean e John Comaroff, apesar das complexidades das sociedades coloniais, tais sistemas tendem a ser percebidos e representados a partir de um dualismo que solidifica a distância entre governadores e governados, brancos e negros, europeus e não europeus, bem como as formas como habitam tais posições e identificações (COMAROFF e COMAROFF, 1997, p.25). No entanto, tais categorias não são fixas nem estáveis. De modo geral, *toubab* refere-se a uma pessoa cuja pele é branca e cujo status



é o de um estrangeiro de origem ocidental (especialmente vindo de países da Europa e da América do Norte) e alta classe social, fazendo referência à história da colonização francesa do Senegal (QUASHIE, 2015, p. 763). Assim, a designação de alguém como *toubab* atribui a essa pessoa qualidades complementares (como modernidade, seriedade e rigor) que se opõem simultaneamente aos estereótipos africanos racializados (como preguiça, superficialidade e primitividade). No entanto, *toubab* nem sempre é uma designação complementar.

Ser um *toubab* também pode ser sinônimo de agir e pensar como um ocidental, o que envolve não acreditar em Deus, ser apegado ao *xalis* (dinheiro), ser ausente da vida familiar e comunitária, não praticar a solidariedade e a hospitalidade e adotar o individualismo. Essas características costumam ser profundamente condenadas em contextos senegaleses (RICCIO, 2005, p. 118).

Segundo Edward Said (1978), tais estereótipos do 'outro' repousam em construções históricas baseadas em processos de generalização, homogeneização e inferiorização. Eles constroem imagens redutoras dependentes de centros de autoridade e cânones que não levam em conta outras perspectivas. Conforme indicado por Dulley e Muniagurria, os processos pelos quais 'sujeitos são localizados e deslocados em diferentes contextos ocorrem em associação com as categorias que os designam e lhes atribuem um lugar social' (DULLEY e MUNIAGURRIA, 2020, p. 9). Em processos de interpelação é frequente que as categorizações sejam movidas pelo desejo de estabelecer uma distinção absoluta e soberana entre o colonizador e o colonizado. *Toubab*, nome empregado por estrangeiros para designar Frederico durante seu trabalho de campo, aponta para essa alteridade. No entanto, aquilo que define a alteridade não é fixo.

No caso de Frederico, o principal motivo para chamá-lo de *toubab* era sua aparência corporal, pois no Senegal era considerado branco, embora em seu local de origem no Brasil, o Rio Grande do Sul, fosse considerado negro. Assim, as pessoas nas ruas presumiam que ele não era senegalês só de olhar para ele. No entanto, ele não foi chamado de *toubab* por todos que encontrou durante o trabalho de campo. À medida que as pessoas o conheciam melhor, era frequente comentarem que ele praticava *tèranga*, termo traduzido imperfeitamente por generosidade, pois fazia doações e dava esmolas a estrangeiros, colocava-se à disposição para ajudar seus interlocutores e participava de rituais religiosos apesar de não ser muçulmano. Em vista do modo como se comportava, sua posição de *toubab* foi muitas vezes deslocada. Como designação fluida, o termo

*toubab* pode realizar tanto a inclusão quanto a exclusão de alguém da dinâmica local. Na medida em que ele passava tempo com seus interlocutores em sua *keur* (termo em wolof para designar tanto a casa quanto às práticas e vínculos comunitários a ela associados), foi-lhe atribuído um lugar social que o distanciava do *toubab*.

No entanto, seu nome em português, Frederico, e seu apelido habitual, Fred, reforçavam sua posição como *toubab*, ou seja, como alguém que não pertence à *keur*. Este foi o caso até que em uma *keur* na cidade de Touba onde lhe foi cedido um quarto pela segunda vez que visitava aquela família, a matriarca teve dificuldade em pronunciar seu nome. Enquanto toda a família assistia à televisão depois do jantar, ela ofereceu-lhe uma melancia e disse-lhe que a partir daquele dia ele se chamaria Bamba Fall. Ele então recebeu uma explicação para a escolha desse nome que revelou as motivações subjacentes a esse ato de nomeação. Bamba Fall é composto por dois nomes: enquanto Bamba se refere a Amadou Bamba, o fundador da irmandade muçulmana *muridiyya* à qual pertence a família, Fall é o sobrenome que identifica a família.

Assim, ao receber esse nome, Frederico foi incluído na família como membro honorário. Pediram para ele usar os nomes Frederico e Fred apenas no Brasil. *Nga tudd?*, ‘Qual é o seu nome?’, foi a pergunta que seus anfitriões lhe fizeram naquela noite e nos dias seguintes. Sempre que ele respondia que se chamava Frederico ou Fred, era repreendido com humor. *Maa ngi tudd Bamba*, ‘Meu nome é Bamba’, por sua vez, fazia com que todos sorrissem, abraçassem-no e saíssem com ele para passear pela cidade. Por meio desse ato de nomeação, ele foi colocado em uma posição diferente que lhe abriu novas possibilidades de relacionamento e experiência, ao mesmo tempo em que deixou evidente quais eram as expectativas de seus anfitriões.

Qual é a relação entre Bamba Fall, nome dado a Frederico, e Amadou Bamba? Embora o discurso filosófico frequentemente assuma que os nomes próprios são marcas desprovidas de significado, a pesquisa etnográfica nos mostra que não é bem assim (PINA-CABRAL, 2008). Em vez disso, os nomes próprios posicionam as pessoas na teia de relações em que operam. Eles os conectam a certas pessoas (como acontece, por exemplo, no caso dos sobrenomes, nos quais é marcada a linha de continuidade familiar) e os diferenciam de outras pessoas (por exemplo, se alguém recebe um nome árabe, seu pertencimento a uma comunidade muçulmana é marcado e isso diferencia essa pessoa daquelas

que não fazem parte da comunidade).

A distribuição de nomes próprios entre uma dada população não ocorre de forma aleatória, pois os nomes próprios não cumprem apenas a função de designar indivíduos nas interações sociais. Antes, eles constituem um ‘índice seguro do caráter socialmente significativo das práticas de nomeação’ (ROWLAND, 2008). Como Frederico se chamava Bamba Fall, isso não criou apenas um Bamba, mas um Bamba Fred. Bamba tornou-se seu nome e ele aprendeu a responder a ele com reciprocidade. Como uma camada adicional de nomeação, esse nome conferiu-lhe uma nova posição social.

A nomeação indica e instaura um sujeito no espaço e no tempo, e assim sedimenta a posicionalidade desse sujeito em relação aos outros<sup>9</sup>. Como Frederico foi deslocado da posição de *toubab* através do ato performativo de sua nomeação como Bamba Fall, isso inaugurou para ele uma posicionalidade diferente na *keur* de seus anfitriões e estendeu essa nova posição além dela, para os diferentes conjuntos de relações que tinham essa unidade familiar como seu ponto de partida. Assim como ocorreu com a transliteração do nome Iracema para Iracelma, esse novo nome o situou no contexto relacional de seu trabalho de campo. Colocado em uma relação com a *keur* que o integrava como parente fictício com base na *teranga* (MILLS, 2011, p. 1), quanto mais Frederico se aproximava da posição de parente, mais se distanciava do lugar social do *toubab* e cedia às exigências de seus anfitriões.

### Observações finais

E se Frederico ou Iracema rejeitassem os nomes que receberam e reivindicassem sua posição social de pesquisadores? Essa questão é meramente retórica, pois embora a pesquisa antropológica seja frequentemente marcada por certo grau de extração, também é verdade que os antropólogos estão longe de ocupar a posição de um sujeito soberano. Por exemplo, fatores estruturais, como a existência de financiamento para a produção de pesquisas sobre povos historicamente considerados “outros” em contextos coloniais e imperialistas, colocam tanto empecilhos quanto possibilidades para o pesquisador.

Dessa perspectiva, os nomes que lhe são atribuídos durante o trabalho

<sup>9</sup> Situação semelhante foi descrita por outros pesquisadores como Rodrigues Jr (2019, p. 7) e Rosander (2015, p. 32).

de campo expõem a vulnerabilidade do antropólogo e reiteram a necessidade de responder às posicionalidades definidas por seus interlocutores. Conforme argumenta Judith Butler, a constituição do sujeito na linguagem pode ocorrer sem o seu conhecimento, como ocorre quando se fala de alguém na terceira pessoa sem a expectativa de que essa pessoa responda (BUTLER, 1997, p. 33). Para que alguém atue como sujeito e não apenas ocupe a posição de terceira pessoa, ela precisa responder aos nomes pelos quais é chamada.

A interpelação não é um ato descritivo sobre o qual se pode determinar se é verdadeiro ou falso a partir de sua comparação com os fatos do mundo. Não tem como função principal a descrição, embora possa aparecer como descritiva no contexto da classificação colonial, da descrição etnográfica ou da auto-apresentação pós-colonial. Em vez disso, a interpelação estabelece “um sujeito em sujeição para produzir seus contornos sociais no espaço e no tempo”. Sua operação reiterativa tem o efeito de sedimentar sua ‘posicionalidade’ ao longo do tempo” (*ibidem*, pág. 34). Assim, os nomes dados a Frederico e Iracema não só permitiram que realizassem pesquisas; eles foram designados em função da apreciação de seus interlocutores sobre as posicionalidades que julgavam estarem os pesquisadores aptos a ocupar. Eles também determinaram, por exemplo, com quem Iracema iria falar e em que qualidade e de que posição de pertencimento Frederico teria permissão para interagir com as famílias senegalesas. Através de atos de nomeação, os antropólogos são situados e deslocados.

As pessoas são nomeadas por outras pessoas em todos os lugares, a começar pelo contexto em que nasceram e foram nomeadas por seus familiares. Os nomes que alguém recebe precedem e excedem essa pessoa (DERRIDA, 1985). No entanto, isso não ocorre da mesma maneira em todas as situações. Com base numa comparação entre Angola e Senegal, esse breve texto sobre posicionalidades convida-nos a pensar nas implicações dos atos de nomeação em diferentes contextos. Assim, postulamos que a teorização das práticas de nomeação não pode depender apenas de abstrações tidas como universais, pois estas são, na verdade, resultado do posicionamento singular dos filósofos (frequentemente homens brancos ocidentais). Ora, os estudos de interseccionalidade são uma ferramenta poderosa para tornar visível que a generalização é sempre provisória e contextual. Ela depende da consideração de formas singulares de nomeação a serem compreendidas em relação aos contextos socioculturais e linguagens em que ocorrem. Levando em conta a relevância da posicionalidade social tornada

visível pelos estudos da interseccionalidade, perguntamos: o que a constatação de que nomes próprios não são meramente designadores neutros de indivíduos em interação social traz para a teorização da nomeação? Como se podem estender categorizações gerais levando-se em conta outras conceituações? Terminamos provisoriamente aqui, deixando esta questão em aberto.

## Referências

BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. Nova York: Routledge, 1997.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. Boston: Hyman, 1990.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. **Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

CRENSHAW, Kimberley. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, 43(6), p. 1241–1299, 1991.

DAVIS, Angela. **Women, Race and Class**. Nova York: Random House, 1981.

DERRIDA, Jacques. **Des tours de Babel**, Difference in Translation, editado por Joseph Graham. Ithaca: Cornell University Press, p. 165-207, 1985.

DULLEY, Iracema. Naming Others: Translation and Subject Constitution in the Central Highlands of Angola (1926-1961), **Comparative Studies in Society and History**, 64 (2), p. 363 – 393, 2022.

DULLEY, Iracema. Crônicas do Bailundo: Um Relato Fragmentado em Umbundu da Vida antes e depois do Domínio Colonial Português, **África**, 91 (5), p. 713 – 714, 2021.

DULLEY, Iracema e SANTOS, Frederico. To be Given Names: Displaced Social Positionalities in Senegal and Angola, **Displacing Theory Through the Global South**, editado por Iracema Dulley e Eylul Iscen. Berlim: ICI Berlin Press, 2024.

DULLEY, Iracema e MUNIAGURRIA, Lorena. Performance, processos de diferenciação

e constituição de sujeitos, **R@U**, 12 (1), p. 8 – 18, 2020.

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks**. Nova York: Grove Press, 1986.

hooks, bell, **Ain't I a Woman: Black Women and Feminism**. Boston: South End Press, 1981.

LORDE, Audre. **The Black Unicorn**. Nova York: Norton and Company, 1995.

MILLS, Ivy. **Sutura: honra de gênero, morte social e política de exposição na literatura senegalesa e na cultura popular**. Tese (Doutorado), Universidade da Califórnia, Berkeley, 2011.

PINA-CABRAL, João de. Outros nomes, histórias cruzadas apresentando o debate. **Etnográfica**, 12 ( 1), p. 5-16, 2008.

QUASHIE, Hélène. La blanchité au miroir de l'africanité Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée (Dakar). **Cahiers d'études africaines**, 220, p.760-785, 2015.

RICCIO, Bruno. Talkin about migration - some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal, **Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien** nr.8, p. 99-118, 2005.

RODRIGUES JR, Gilson, Em nome do reino: ações humanitárias brasileiras de Tuparetama (Brasil) a Dakar (Senegal). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

ROSANDER, Eva Evers. **In pursuit of Paradise: Senegalese Women, Muridism and Migration**. Los Angeles: Nordic Africa Institute, 2015.

ROWLAND, Robert. Práticas de nomeação em Portugal durante a Época moderna - ensaio de aproximação, **Etnográfica**, 12 (1), p. 17 – 43, 2008.

SAID, Edward. **Orientalism**. Nova York: Pantheon Books, 1978.

SANTOS, Frederico Santos dos Santos. **Casa de tètanga: nomeações e materialidades na migração transnacional entre Senegal e Brasil**. Tese (Doutorado), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022.

VOM BRUCK, Gabriele & BODENHORN, Barbara (eds.). **An Anthropology of Names and Naming**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.