



4

*Batekoo: Território de Afetos** *Batekoo: Affection Territory*

Bruna Cristina Jaquetto Pereira**

Resumo: A Batekoo é uma festa voltada para o público negro e LGBT+ de periferia. Criada em Salvador em 2014, é atualmente realizada em diversas capitais brasileiras e já alcançou mesmo cidades do exterior. Neste artigo, trato da edição que aconteceu no dia 13 de julho de 2018, em Brasília. Meu objetivo é compreender o discurso da organização do evento quanto a gênero e raça, e também como o público interpreta e vivencia o projeto em questão, tendo em vista os usos do corpo e as lógicas de encontros e aproximações, de circulação e ocupação do espaço. Para tanto, considero as imagens de divulgação do evento nas redes sociais e as dinâmicas de interação de indivíduos e grupos durante a festa, partindo de um modelo interseccional que analisa a estética, a sexualidade e a moralidade sexual.

Palavras-chave: gênero; raça; afetividade; sexualidade; estética negra

Abstract: Batekoo is a party for blacks and LGBT + people from poor suburbs. Created in Salvador in 2014, it has been held in several Brazilian capitals and has also taken place in cities abroad. In this article, I focus on the edition that occurred on July 13, 2018, in Brasília. I intend to analyze the speech of Batekoo's organization regarding gender and race, and also to understand how those present interpret and experience the project, considering the uses of the body and the logic of encounters and approaches, of circulation and occupation of the space. To this end, I consider the images used in the promotion of the event on social media and the dynamics of interaction among individuals and groups during the party, based on an intersectional model that analyzes aesthetics, sexuality, and sexual morality.

Keywords: gender; race; intimacy; sexuality; black aesthetics

* Recebido em: 23.04.2019. Aprovado em: 09.08.2019.

** Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília. E-mail: brunacjpereira@gmail.com



Introdução

A Batekoo é um evento criado em 2014 por dois produtores negros de Salvador, Maurício Sacramento e Wesley Miranda, e que faz sucesso atualmente como uma festa voltada para o público negro e LGBT+ de periferia, com edições que se espalham por várias capitais brasileiras e também são sediadas por cidades do exterior. Em seu site, descrevem-se da seguinte forma: “Movimento que se expressa através da dança, da música, do corpo, da pele preta, do suor, da liberdade corporal e sexual, da cultura negra, periférica e urbana, do empoderamento coletivo e representatividade preta dentro de qualquer espaço” (Batekoo, [s.d.]). É pouco provável que essa sucinta descrição, conquanto precisa, consiga fazer imaginar a atmosfera da Batekoo sem que se tenha estado presente em menos uma de suas

das relações interpessoais neste espaço. Particularmente, volto-me a analisar a divulgação da festa nas redes sociais e também o ambiente durante o evento, atentando-me às relações eróticas e amorosas, tendo em vista gênero e raça.

A produção cultural afrobrasileira é reconhecida como uma das principais formas de resistência de negros e negras frente ao racismo. Além de propagar formas de ser e de saber que rearticulam e reformulam a cultura africana trazida pelos/as escravizados/as ao país, ela ainda é empregada tendo em vista fins políticos, consistindo numa das estratégias fundamentais para o movimento negro nacional (Bairros, 1996; Hanchard, 2001). Autoras como Lélia Gonzalez (2018) e Beatriz Nascimento (2006) notaram que espaços e

edições. As fotos disponíveis em suas redes sociais e as *playlists* em seu nome espalhadas pelos aplicativos de música podem ser acessadas por leitores/as que desejem se aproximar de alguma forma da experiência para além dos exercícios de criatividade.

Neste artigo, narro e analiso aquilo que observei na edição da Batekoo realizada em 13 de julho de 2018 no espaço Sub Dulcina, em Brasília, a que compareci como parte de minha pesquisa de campo sobre vivências afetivo-sexuais de mulheres negras. O acesso ao espaço e as observações foram facilitados por minha condição de mulher negra (de tez clara), embora um pouco mais velha do que a maioria das pessoas presentes. Aqui, estou interessada em explorar a proposta do evento, as diferentes interpretações vividas de seu significado e as lógicas

movimentos como o Ilê Aiyê e os bailes *black* desempenham um papel importante na valorização da estética negra (em oposição ao status superior em geral atribuído à estética branca) e encorajam a formação do casal negro (frente à valorização hegemônica do par branco). Um exemplo são as considerações tecidas por Beatriz Nascimento sobre o movimento soul:

Eu acho que esse pessoal que está se movimentando em volta da música negra americana, num sentido é muito positivo em termos de convívio, de identidade, de conhecer o outro, de saber o outro, de apalpar o outro, de dançar com o outro. Eu sinto que esse pessoal jovem agora se organiza nesse movimento soul, eles vão ter menos problemas que eu tive, por exemplo, eu que sempre vivi alijada da comunidade branca e convivendo com ela e alijada da comunidade negra e vivendo com



¹ Inspirado na ideia de “politização dos afetos”, de Ana Luiza Flauzina (2015).

ela. *Quer dizer, é possível inclusive [ter] laços mais fortes entre essas pessoas, de casamento. Menino [preto] vai namorar menina preta, não vai ter necessidade de arranjar a moça branca pra casar [...].* Esse processo aí pode ser um processo na medida em que o soul é uma coisa moderna, atual, que está na televisão, no cinema, no jornal, que é de americanos. Quer dizer, que tem inclusive essa possibilidade de afirmação ao nível do que eu sou bonito, eu sou forte, de que eu tenho um corpo bom. (Rattis, 2006, p. 67 – grifos meus).

Assim, eventos como a Batekoo são, por si só, significativos para as dinâmicas afetivo-sexuais de pessoas negras, pois promovem referenciais alternativos e propiciam a construção de laços fora dos esquemas característicos da supremacia branca. Em tal cenário, ganha visibilidade a interface nem sempre evidente entre movimento cultural, proposta política e políticas da intimidade.

Utilizo o termo "políticas da intimidade"¹ para nomear as propostas de ativismo diretamente relacionadas à esfera da intimidade: a família, as relações de afeto, as vivências sexuais. Tradicionalmente, "política" e "intimidade" são pensadas como instâncias contraditórias: a política, por princípio, diria respeito à esfera pública; a intimidade, à esfera pessoal, privada. Essa noção vem há muito sendo desafiada pelos movimentos feministas e LGBTQ+, que passaram a problematizar as relações de poder baseadas no gênero no âmbito privado; a associação entre mulheres e esfera privada e sua decorrente exclusão da esfera pública; a hetero-cis-normatividade compulsória e o binarismo de gênero. Nesse sentido, o questionamento da divisão sexual do trabalho (Hirata; Kergotat,

2007) seria um exemplo de política da intimidade, assim como a luta pelo casamento homoafetivo (Miskolci, 2007).

As assimetrias de gênero motivaram a avaliação crítica das relações de poder no âmbito da intimidade. Esse domínio permanece, no entanto, ainda pouco explorado quanto às hierarquias raciais que o perpassam e constituem. Os movimentos negros – sobretudo, os movimentos de mulheres negras – vêm promovendo uma discussão crescente sobre as lógicas raciais que atravessam a formação de pares, as dinâmicas entre casais e aquelas estabelecidas entre os casais com a sociedade mais ampla e que estruturam, dessa forma, as vivências afetivo-sexuais na sociedade brasileira. Nas últimas décadas, foram publicadas algumas esparsas pesquisas dedicadas ao estudo aprofundado da maneira como gênero e raça, combinados, se fazem presentes no âmbito afetivo-sexual na sociedade brasileira. Valendo-se da análise de documentos ou de entrevistas, alguns desses estudos tratam do período escravista (Aidoo, 2018); outros, seguindo estudos clássicos sobre as relações raciais brasileiras, abordam apenas os relacionamentos inter-raciais no Brasil contemporâneo (Barros, 2003; Moutinho, 2004; Osuji, 2019); e um deles, também sobre a atualidade, considera exclusivamente as experiências e interpretações de mulheres negras (Pacheco, 2013).

Uma diferença desta pesquisa em relação a esses estudos sobre a sociedade brasileira atual é que, além das entrevistas, recorri à observação em contextos de encontros e investidas afetivo-sexuais, com vistas a contemplar a “realização dramática” dos/as envolvidos/as (Goffman, 2013). Ou seja, procurei compreender como



os indivíduos atuam quando suas atividades devem se tornar significativas para outros/as em contexto de co-presença. Pode, assim, capturar os comportamentos em si mesmos e no momento em que se produziam, observando sua relação com contextos sociais e os cenários em que ocorreram (Quity; Campenhoudt, 1995).

Um modelo de análise interseccional das vivências afetivo-sexuais

Como os estudos mencionados, emprego aqui uma perspectiva interseccional, considerando primordialmente gênero e raça. O conceito/paradigma da interseccionalidade foi desenvolvido e promovido por intelectuais negras estadunidenses no final dos anos 1980 e início dos 1990 para conferir visibilidade à complexidade do entrecruzamento de categorias de opressão, tais como gênero, raça e classe, conferindo visibilidade à experiência e inserção social das mulheres negras (Nash, 2008; Collins, 2009). No modelo de análise interseccional que desenvolvi para analisar as vivências afetivo-sexuais, privilegio os aspectos compartilhados de gênero e raça enquanto regimes de poder/discursos (Butler, 2004). Ressalto, portanto, aquilo que eles compartilham quanto ao seu conteúdo, linguagem e lógicas de sentido e destaco que dispõem de um mesmo eixo articulador das noções básicas de diferença/ desigualdade e hierarquia: as díades “natureza e cultura”, “ativo e passivo”, “superior (ou normal) e inferior” (Collins, 2009).

Utilizo aqui um modelo interseccional de análise que desenvolvi em minha tese de doutorado (Pereira, 2019). Ao construí-

lo, ao invés de voltar a minha atenção a dinâmicas referentes a gênero, às dinâmicas relativas a raça e àquelas em que as duas estão combinadas, proponho acompanhar três fatores de interseccionalidade que são cruciais para as vivências afetivo-sexuais: estética, sexualidade e moralidade sexual. Cada um deles é central para a construção da teia de significados hegemônicos relacionados tanto a gênero quanto a raça, e é ainda estruturante dos modos como a afetividade e a sexualidade são configuradas, compreendidas e experimentadas.

O primeiro deles, a estética, refere-se à valoração da aparência física e, no imaginário ocidental, estrutura noções de diferenças entre o grupo racial branco e os demais, e também entre homens e mulheres. Para os filósofos e teóricos do racismo científico no século XIX e, depois, no ideais eugênicos adotados no Brasil a partir do início do século XX, as noções de beleza e feiúra estão embasadas na exaltação da tez branca e degradação dos traços atribuídos aos povos africanos, retratados como mais próximos da natureza (Bento, 2009; Jarrín, 2017; Schwarcz, 1993; Young, 2005). Aparência e fisionomia passaram a ser tratadas como evidências de qualidades temperamentais – tais como racionalidade, de um lado, e apetite sexual “primitivo”, de outro (Mcclintock, 2010).

No Brasil contemporâneo, os critérios de julgamento e os juízos estéticos são definidos tendo em vista raça e classe. Em consonância com uma dinâmica de classificação/discriminação racial baseada em “marcas” mais do que em origem, característica da sociedade brasileira (NOGUEIRA, 2007), os traços fisionômicos



associados à ascendência africana são lidos como negativos, e os sinais remetidos à brancura, valorizados. Há uma atenção acentuada à tonalidade da pele e textura dos cabelos, com preferência pela tez branca e pelos tons de pele morena mais claros, pelos cabelos lisos ou, no máximo, ondulados. Nariz “largo”, pele escura, cabelos cacheados a crespos e lábios “grossos” são considerados feios e eventualmente, associados à animalidade (Gonzalez, 2018; Gordon, 2013; Jarrín, 2017).

A avaliação estética segue lógicas de gênero que também se fazem presentes em outras sociedades, e existe uma expectativa de que as mulheres atendam a um padrão restrito em termos de estética corporal e aparência geral, com especial apreciação da juventude e da magreza (Deliosky, 2008; Wolf, 2002). Sobretudo para as mulheres, ser vista como "bonita" ou “feia” tem impactos multidimensionais – daí o empenho de proporções enormes de tempo e dinheiro à procura do visual ideal (Zanello, 2018).

Como atributo de performance da feminilidade ou dispositivo de leitura de raça e classe, a beleza ou sua ausência influenciam as oportunidades de trabalho, a possibilidade de inclusão ou de marginalidade no ambiente escolar e em espaços de sociabilidade e lazer, o tipo de afeto e cuidado recebido no ambiente familiar e a oportunidade de encontrar parceiros/as afetivo-sexuais. Conferida a determinados sujeitos e negada a outros, ela funciona como um critério de humanidade e de valor social e, portanto, opera como pilar da identidade pessoal e das percepções de si (Figueroa; Moore, 2013; Hordge-Freeman, 2015; Jarrín, 2017).

A sexualidade é o segundo fator a ser analisado no modelo interseccional que emprego. Assim como as características estéticas, a sexualidade dos grupos sociais (brancos e não brancos; homens e mulheres) passou a ser retratada a partir do período moderno de maneira a designar o lugar atribuído a cada um deles numa escala entre a animalidade ou primitividade e a humanidade plena (Foucault, 1988; Stoler, 1995).

A sexualidade na sociedade brasileira organiza-se como uma “ordem social profundamente patriarcal” (Parker, 1991, p. 14), na qual o prestígio e o poder masculinos estão fundados no controle da conduta sexual feminina. Existem distinções marcantes nas maneiras como homens e mulheres enxergam a sexualidade: enquanto as mulheres tendem a subordinar a experiência sexual à afetividade, adotando uma "perspectiva relacional", os homens estão inclinados a uma postura "instrumental", atribuindo à sexualidade um valor por si mesmo, cultivando a disposição ao sexo e valorizando um número elevado de parceiras. A sexualidade masculina e a feminina são concebidas de modo diferencial e hierárquico: os homens são vistos como ativos e dotados de um desejo sexual incontável; as mulheres, como sexualmente contidas, cabendo-lhes a tarefa de administrar o desejo. As tendências promovidas pela "modernização dos costumes", contudo, caminham na direção de uma relativização das regras e papéis tradicionais de gênero; de uma redução das lacunas de gênero, com a adoção de perspectivas semelhantes por homens e mulheres – valorização do prazer sexual e flexibilização da norma da fidelidade, por exemplo –; e de revisão da noção de



desigualdade radical entre ambos, com a difusão de um ideário mais igualitário (Heilborn *et al.*, 2006).

Ao mesmo tempo, na formação racial brasileira, sexualidade e raça permanecem intimamente conectadas (Goldstein, 1999) a ponto de, como indicou Roger Bastide (1961), a pergunta "raça" sempre ensejar a resposta "sexo". Sobretudo, persiste imagem da sexualidade negra exacerbada (Moutinho, 2004): homens negros e mulheres negras são considerados sexualmente desviantes, vistos/as como incapazes de performar os papéis modelares de gênero e, logo, de se organizar em núcleos familiares "estruturados" (Giacomini, 2006; Pacheco, 2006). Além disso, as mulheres negras são frequentemente associadas à hipersexualidade e à prostituição (Moutinho, 2004; Williams, 2013).

Tais imagens articulam-se e ganham legibilidade dentro dos "protocolos ambivalentes de fantasia e desejo" (Young, 2005, p. 198), isto é, provocam sentimentos e despertam atitudes ambivalentes (Hall, 1997; Wade, 2009; Young, 2005): se a noção de erotismo "ardente" e sexualidade exótica provoca curiosidade e atrai, ela simultaneamente demarca o status de inferioridade atribuído à negritude (Viveros Vigoya, 2000), e enseja temor e repulsa.

O terceiro fator, a moralidade sexual, refere-se aos códigos socioculturais que, ancorados em concepções particulares de gênero e raça, regem as vivências afetivo-sexuais dos sujeitos. Estabelecida a representação da "diferença", a moralidade define o que se deve fazer frente ao/à "diferente". Quais vínculos são possíveis e quais devem ser evitados? A moralidade sexual congrega normativas sobre

quem deveria idealmente se relacionar com quem, em que circunstâncias e como, assim como define os significados da obediência às regras e de sua transgressão.

Para as figuras do "macho" e do "pai", que se somam para formar o ideal de homem moderno, a honra é definida em relação ao seu papel social identificado como "ativo" e "dominador": pela capacidade de exercer controle sexual sobre as mulheres, pela exibição de apetite sexual proeminente e pelo afastamento daquilo que é tido como do âmbito do mundo feminino. As condutas das mulheres são reguladas tendo em vista a definição do feminino como oposição ao masculino: como passivo, submisso e inferior. O comportamento sexual feminino é avaliado segundo as normativas de valorização da virgindade antes do matrimônio – símbolo de castidade, pureza e inocência –, do exercício sexual dentro do vínculo conjugal – ou ao menos, dentro de relações "sérias" – e do recato – por exemplo, elas devem simular ingenuidade em matéria de sexualidade, mesmo quando já iniciadas na prática sexual. A percepção de obediência ou infração a tais códigos de conduta determinam a categoria à qual a mulher é associada: se "virgem" (ou "mulher correta") ou "mãe", ou se "puta" ("piranha" ou "rodada") (Heilborn *et al.*, 2006; Parker, 1991). Como já indicado, esses códigos passam a ser relativizados pela modernização dos costumes.

Conectada à distinção entre a mulher "respeitável" e a "puta", está a separação entre "o mundo dos prazeres" e a "conjugalidade" (Moutinho, 2004), que se complica conforme avança a tendência de declínio da importância do casamento e aumenta a possibilidade de



² O objetivo de embranquecimento familiar atende aos mote do projeto eugênico brasileiro de, através da mestiçagem, clarear a população brasileira. Na prática, ele se refere à tentativa de certas pessoas negras de “branquear” ou “clarear a família” ao contrair relacionamentos inter-raciais, num projeto coletivo intergeracional motivado pelo objetivo de fugir da categoria racial estigmatizada (Moura, 1988; Pereira, 2019).

se constituem arranjos plurais para a vivência do vínculo afetivo (Bozon, 2004). Em meio às mudanças recentes na conjugalidade e no seu significado, o casamento (legal ou, crescentemente, a união estável) ainda se diferencia de outros regimes de envolvimento afetivo-sexual por sua capacidade de firmar alianças entre grupos e legitimar laços de parentesco, estabelecer circuitos de reciprocidade matrimonial e linhagens de transmissão patrimonial e de reproduzir, portanto, bens simbólicos e materiais. Essa característica faz o vínculo pelo casamento mais sensível aos tabus e interditos, fronteiras e divisões sociais (M Moutinho, 2004).

No Brasil, como em outras sociedades fundadas pela empreitada colonial, a cisão entre relacionamentos legítimos/legitimados e ilegítimos se inscreve em um enredo tecido entre as tramas da regulamentação dos contatos entre homens brancos e mulheres não brancas. Segundo os ditames da "etiqueta racial" brasileira (Bastide; Fernandes, [1955] 2008), os envolvimento de homens (sobretudo brancos) com mulheres negras dispõem de um caráter predominantemente sexual e são, por isso, pontuais ou vividos em regime de concubinato. O casamento inter-racial, por sua vez, é considerado tabu, sobretudo quando a mulher é negra, (Bastide, 1961; Bastide; Fernandes, [1955] 2008; Gonzalez, 2018) e desencorajado, em maior ou menor grau, em todos os segmentos sociais (Twine, 1998).

Amor afrocentrado

Desde a década de 1980, intelectuais negros/as e movimentos negros e de mulheres negras oferecem uma leitura própria de como se estruturam as vivências afetivo-sexuais na sociedade brasileira, além de apresentar propostas e prescrições particulares. Segundo essa perspectiva, os relacionamentos inter-raciais são vistos como dotados de uma conotação negativa. Em primeiro lugar, a união com pessoas brancas – mais recentemente, rotulada de modo pejorativo como “palmitagem” – é lida como um sintoma do desejo de embranquecer, isto é, da internalização do racismo (Gonzalez, 2018; Nascimento, B., 2006), em particular da noção de superioridade da estética branca e do objetivo de embranquecer a família², e ainda como uma prática associada ao genocídio negro brasileiro (Nascimento, 1978). Em segundo lugar, a tentativa de conquista da mulher negra pelo homem branco é vista como uma reedição da cena colonial do estupro das escravizadas pelos senhores brancos, perpetuada através do tempo pelas representações das mulheres negras como hipersexualizadas. Nesse sentido, tal configuração de par constituiria num tipo de exploração sexual das mulheres negras, tendo em vista a sua matriz histórica colonial e as hierarquias raciais e de gênero (Carneiro, 2003). Em terceiro lugar, o interesse do homem negro pela mulher branca é entendido como responsável pela “solidão da mulher negra”. As menores taxas de casamento das mulheres negras em relação a outros grupos sociais são creditadas ao fascínio dos homens negros pelas mulheres brancas, atendendo à superioridade estética atribuída às brancas e também à posição relativa mais favorável do homem



³ Quanto ao tema, ver minha análise sobre o Afrodenço, grupo do Facebook voltado a paqueras exclusivo para pessoas negras (PEREIRA, 2019).

negro em relação à mulher negra quanto a gênero (Barros, 2013; Pacheco, 2013; Souza, 2008).

Assim, com a proposta de amor afrocentrado, os movimentos negros e de mulheres negras contestam os códigos da moralidade sexual hegemônica e as hierarquias raciais no âmbito da estética, e os subvertem ao apresentar uma proposta alternativa.

A promoção da imagem "dignificada" do casal negro emerge como um contraponto aos estereótipos sobre a sexualidade negra e às implicações consideradas problemáticas dos relacionamentos inter-raciais. Em sua versão mais recente, as propostas de politização da intimidade e a valorização do envolvimento afetivo-sexual entre negros/as impulsiona a ideia de "amor afrocentrado" (Borges, 2014). Com efeito, a prioridade do "amor" como o móvel de aproximação do par reage à ideia de separação entre sexo e afeto, tão cara à moralidade sexual racializada. Assim, o afeto e a estética negra valorizada deslocam o apelo sexual como o principal atrativo das pessoas negras.

Alcançando a esfera da intimidade, a narrativa ativista conclama à análise dos efeitos do racismo para as subjetividades, para a constituição e experiência da sexualidade e dos afetos, e convida negros e negras a desafiar formas tradicionais de ver, desejar e amar o/a seu/sua outro/a-semelhante. Ela apresenta, contudo, oscilações relacionadas ao gênero, tanto no que diz respeito ao grau de respaldo ou contestação ao ideal heteronormativo quanto ao papel e posição da mulher no casal heterossexual – se como uma igual junto ao par

masculino ou se como subordinada ao homem negro e desempenhando os papéis tradicionais de gênero.

A ideia de amor afrocentrado está relativamente restrita aos nichos de militância e intelectualidade negra, mas tem ganhado maior alcance a partir dos circuitos alternativos da Internet (*blogs*, Youtube) e das redes sociais (grupos e páginas do Facebook³, Twitter, Instagram etc.). Uma representação do par modelar do discurso antirracista foi veiculada recentemente pela mídia. Entre setembro de 2015 e junho de 2018, a Rede Globo exibiu episódios semanais da série televisiva Mr. Brau. Tendo por protagonistas o ator Lázaro Ramos – caracterizado como o músico que dá nome à série – e a atriz Taís Araújo – que atuava no papel da empresária e coreógrafa Michele, sua esposa –, o seriado retratava as tramas de um casal de artistas negros/as que havia ascendido socialmente por via da repentina fama. O par de intérpretes, casado na vida real, é reconhecido pela sua atuação no ativismo antirracista e incorporava ao programa referências à produção cultural negra e a suas figuras icônicas – tais como o músico multi-instrumentista Fela Kuti, pioneiro do gênero musical Afrobeat. A audiência da série, alta para o dia da semana e horário de transmissão, expressava o sucesso da figura até então pouco usual na televisão brasileira: o casal negro.

Na Batekoo, como se verá, predominam as noções e valores associados ao amor afrocentrado, em uma atmosfera bastante liberal, e mesmo afirmativa, quanto às relações de gênero, a orientações sexuais e identidades de gênero múltiplas e não binárias. Acompanhar o evento permite observar como o ideal é



experimentado na prática: as dinâmicas interpessoais e grupais, as satisfações, dilemas e dificuldades de quem a ele adere. Antes de me lançar a essa empreitada, analiso as imagens de divulgação do evento. Afinal, são elas que conferem uma primeira impressão da Batekoo, estabelecendo o tom da festa e definindo o seu público-alvo.

A divulgação

Vídeos curtos são uma estratégia importante de divulgação para as redes sociais: adaptam-se bem ao formato de *stories* – filmagens rápidas que podem ser incorporados ao perfil dos/as usuários/as, como aqueles da conta do Instagram – e sua duração é apenas a necessária para captar a atenção efêmera do público jovem. O vídeo de propaganda desta edição da Batekoo dura um exato minuto. As imagens desfocadas ocultam a identidade de quem aparece; a penumbra contribui para que todos/as apareçam com um tom de pele avermelhado e semelhante, e que se mantenham, assim, anônimos/as. A batida ritmada da música sincroniza-se com os flashes da dança na pista. A entrega do corpo negro ao som ganha protagonismo.

As imagens de divulgação são mais abundantes e provocam um movimento contínuo na página do evento no Facebook. Quase todas são em preto e branco – apenas uma traz os tons marrons do efeito sépia – e têm ao centro um retângulo vermelho transparente, incorporando a cor da empresa patrocinadora. O efeito é interessante: peles negras de todos os tons contrastam com fundos ou peças de

roupas mais claras; dentro do retângulo vermelho, porém, destacam-se as formas mais que as cores. O formato escolhido para a edição das imagens me suscita algumas impressões. Em primeiro lugar, as fotografias em preto e branco parecem remeter a uma percepção bipolar da classificação racial no Brasil. Não se trata de uma invenção do evento: esse modelo de categorização já foi notado por outros/as pesquisadores/as e, de fato, ressoa a tendência recente de gravitação a um modo de classificação racial menos nuançado (Sherif, 2001; Telles, 2004). Em segundo lugar, as fotos me remetem aos retratos de pessoas negras escravizadas, que tais imagens subvertem: não se trata da ama negra em que monta a criança branca ou do corpo negro subjugado por castigos físicos e trabalho braçal pesado, e sim de uma afirmação da liberdade e da autonomia negras.

Sensualidade, dança e liberdade são exibidas como sinônimos. As mulheres vestem roupas curtas e decotadas, algumas com meia arrastão, e os cabelos cacheados ou crespos, às vezes coloridos, são usados com volume – no melhor estilo "afro" –, muito curtos ou ocultados sob turbantes feitos de tecido africano. Os homens usam shorts curtos, camisas de botões abertos ou exibem o peito nu, e alguns ostentam longas tranças coloridas do tipo rasta. Complementam o visual os óculos de sol, bonés e correntes, assim como os fones de ouvido portados pelos/as DJs em atividade. Nem sempre a divisão homem e mulher é marcante, já que uma estética queerizada se faz presente: algumas pessoas investem orgulhosamente em um visual não binário quanto a gênero. Como um conjunto, as fotografias traduzem bem a estética afro-urbano-



⁴ Movimentos de dança em que uma pessoa dança de costas para o seu par, esfregando-se nele, simulando movimentos sexuais, geralmente ao som do funk.

⁵ A expressão “política de respeitabilidade” (*politics of respectability*) foi cunhada por Evelyn Higginbotham e descreve o esforço coletivo para adoção de comportamentos “dignos” por comunidades negras – sobretudo, por mulheres – como estratégia de subversão de estereótipos racistas. No Brasil, a política de respeitabilidade se faz presente, por exemplo, quando pessoas negras se recusam a ir ao *shopping* de chinelo, ou quando mulheres negras adotam uma postura “comportada” para tentar fugir ao estereótipo da mulher negra hipersexualizada. Trata-se de uma resposta à discriminação racial pela tentativa de contrariar a maneira como as pessoas negras são retratadas no imaginário social.

⁶ O Conic, termo mais utilizado para designar o Setor de Diversões Sul, é um centro de comércio e entretenimento localizado na região central de Brasília, atualmente ocupado e frequentado por um público bastante distinto do perfil sofisticado de usuários/as originalmente idealizado pelo arquiteto Lúcio Costa (Nunes, 2009).

periférica em voga entre jovens negros com algum tipo de contato com o ativismo, uma herança do "*Black is beautiful*" incorporado na década de 1970 pelo movimento Black Rio, por exemplo. A afirmação estética traz as margens ao centro, exaltando aquilo que a estética hegemônica ainda considera inadequado, indecente e feio.

Alguns/mas dos/as retratados/as fazem poses para a câmera; outros/as dançam, sós ou em duplas. Os pares performam a sarrada⁴, transformando em espetáculo os movimentos que a moral tradicional conservadora considera capazes de desencaminhar os/as jovens, estimulando o sexo precoce e inconsequente. A sexualidade é assim reapropriada. A representação dos corpos negros como corpos sensuais se distancia da tentativa de atrair o olhar branco (Fanon, 2008; Hooks, 1992), que não é o público-alvo da festa, e que, em geral, considera a sexualidade supostamente exacerbada como o único atrativo característico das pessoas negras (Pereira, 2019). Se afasta, também, do intento de renegar a própria sexualidade no intento de fugir aos estereótipos raciais. A sensualidade, o desafio à heteronormatividade e os movimentos voluptuosos – tal como o nome do evento – demarcam uma ruptura definitiva com a política de respeitabilidade⁵ (Higginbotham, 1993) e com a moralidade sexual dominante.

A impressão geral é a de uma grande celebração e de uma entrega corpóreo-afetiva e mesmo erótica à música. A sensualidade é também um componente das imagens, mas mais como sinônimo de liberdade do que como prática sexual de fato.

Território negro

Esta edição da Batekoo em Brasília foi realizada no espaço Sub Dulcina, no Conic⁶. Localizado na região central de Brasília, o Conic é talvez um dos escassos espaços que, em determinados momentos da semana, apresentam-se um pouco menos segregados quanto a raça e classe dentro do Plano Piloto. Embora a arquitetura e a distribuição das construções da cidade sejam bastante peculiares – por exemplo, não é possível residir nos prédios ali erguidos –, a área central guarda algumas semelhanças com o centro de outras cidades brasileiras: de dia, as ruas se agitam com os/as trabalhadores/as que chegam e saem dos escritórios e com o funcionamento das atividades de serviço, do comércio formal e dos/as vendedores/as ambulantes; à noite e aos finais de semana, por lá circula o público que frequenta algum bar ou restaurante de perfil mais popular, que se soma aos/às moradores/as de rua, prostitutas e seus/as clientes e usuários/as de entorpecentes que transitam pela região. O Sub Dulcina, por sua vez, é considerado um reduto *underground*, e é ocupado por movimentos contraculturais brasilienses.

Como nas peças de divulgação, na noite do evento eram as estéticas marginalizadas que, ressignificadas como positivas, dominavam o ambiente. Além das modas e tendências associadas à resistência negra e LGBT, as subversões – ou, para empregar o vocabulário ativista contemporâneo, os "afrentes" – eram observadas no âmbito dos “esquemas corporais” dos/as presentes (Bourdieu, 1990). Colunas eretas e uma certa desenvoltura denunciavam, por serem atípicas, os impactos corporais da subalternidade.



⁷ Embora tenha encontrado algumas conhecidas lésbicas na festa, estas se apresentavam em menor número do que eu esperava. Raíla de Melo Alves, a então mestranda em Estudos Latino-americanos no Programa de Pós-graduação sobre as Américas (CEPPAC – UnB), também negra, que me auxiliava com as observações, me explicou que o público lésbico comparece em maior número a eventos LGBT realizados em outros lugares do Distrito Federal, tais como São Sebastião e Planaltina.

⁸ Para uma discussão inovadora sobre raça e espaço, espaços negros, geografias negras e geografias feministas negras, ver *Demonic Grounds*, de Katherine McKittrick (2006).

Compleições, indumentárias e performances definidas como negras, lésbicas⁷, gays e gordas eram portadas e desempenhadas com orgulho e júbilo. Eram os corpos alinhados ao padrão das poucas pessoas brancas que circulavam pelo local que, enrijecidos, traduziam o desconforto de quem tinha sua presença autorizada sob condições e circulava sob olhares de suspeita. A atmosfera geral, contudo, não era de tensão, pois parecia haver um consenso mínimo entre o público quanto à proposta que animava a festa. Aquele era um território negro⁸.

De uma forma ou de outra, éramos quase todos/as *outsiders* no mundo lá fora, e isso nos propiciava um sentimento de cumplicidade, uma sensação de segurança e de liberdade poucas vezes assegurada em outros momentos e espaços. Mulheres negras dançavam sozinhas ou entre si, em gestos amplos que refletiam a despreocupação em relação a intervenções masculinas invasivas. Homens negros dançavam despreocupados com ofensas homofóbicas ou abordagens objetificadoras. Um grupo de homens brancos obesos dançava à minha frente, e eles pareciam sentir-se em êxtase, sem serem incomodados por olhares horrorizados ou gozações inoportunas. Havia, é evidente, um clima de flerte no ar, e as pessoas se observavam e se paqueravam, mas muitas frequentavam o evento com o interesse primordial de dançar. Dançávamos e circulávamos com prazer e sensualidade, que ali, excepcionalmente, nos pertenciam, embalados/as pelo som do funk, do pagode baiano e da música negra americana, como sujeitos-corpos que desfrutavam de uma “temporada de tranquilidade”, “em transe ou em trânsito,

embalado[s] em trilhas sonoras do Atlântico negro [...]” (Rattis, 2006, p. 66; 68).

Flerte politizado e fronteiras grupais

Em alinhamento com o projeto da Batekoo, sobressaíam-se entre os seus/suas frequentadores/as o veto às atitudes discriminatórias – machistas, racistas, homotransfóbica, gordofóbicas – e a expectativa de uma atitude “afirmativa”. No âmbito das paqueras, esse código de comportamento traduzia-se no pressuposto silencioso de que as abordagens deveriam ser “politizadas”, no sentido de que deveriam estar de acordo com os debates fomentados pelos movimentos feministas, antirracistas e LGBTs. Por exemplo, as referências à “exoticidade” ou supostos atributos sexuais de mulheres negras – ou homens negros – seriam muito malvistas e imediatamente contestadas. Suspeito mesmo que qualquer abordagem de pessoas brancas a pessoas negras desconhecidas poderia gerar alguma desavença. Como em outros projetos de sociabilidade negra centrados na ideia de “resistência” – isto é, que recusam o modelo de “integração” segundo o ideário da democracia racial, tal como o movimento soul da década de 1970 –, valorizava-se a formação do par negro (Giacomini, 2006). Com efeito, casais negros de todos os tipos, homoafetivos inclusive, desfilavam ostentadamente pelo espaço, encorajados pelos olhares e sorrisos de aprovação.



⁹ Nome fictício.

¹⁰ Ver, por exemplo, o texto *A esperança branca* e a entrevista de Lélia Gonzalez ao MNU (Gonzalez, 2018); o artigo *Gênero, raça e ascensão social* (Carneiro, 1995); a dissertação de mestrado *A solidão da mulher negra* (Souza, 2008); e o livro *Mulher negra* (Pacheco, 2013).

Em contrapartida, “palmitar” – ou seja, se relacionar com alguém branco/a –, se não era exatamente proibido, “pegava mal”. A certa altura, encontrei Suzana⁹, uma conhecida que havia estado presente nas duas edições anteriores da Batekoo no DF e que compartilhou comigo as suas impressões. Ela me confessou que, embora não desconsiderasse a possibilidade de se relacionar com um parceiro branco, não se sentiria à vontade para abordar ou ser receptiva à aproximação de um homem branco naquele espaço. Sobre os homens negros heterossexuais recaíam as pressões mais fortes, já que, em ambientes ativistas, são eles os apontados como “traidores” por excelência do grupo, por se unirem em taxas mais expressivas com mulheres brancas¹⁰. Para mulheres, homossexuais ou transexuais negros/as, os constrangimentos atenuam-se, a partir do argumento de que a sujeição a mais de um “eixo de opressão” (Crenshaw, 2002) aumenta a vulnerabilidade à solidão afetiva, ao reduzir a gama de parceiros/as interessados/as em um relacionamento que vá além do sexo.

Pairava no ar o problema de se definir quem era ou não negro/a, que se traduzia na dúvida sobre quem acessava e usufruía legitimamente daquele espaço, e quem o fazia na qualidade de “impostor/a”. No microcosmo da festa, manifestava-se uma versão localizada de uma situação que tem sido objeto de discussões e tensões também em outros espaços associados à militância.

Os estudos sobre as relações raciais brasileiras destacam a inexistência de uma “linha de cor” rígida no Brasil, de maneira que a classificação racial atribuída aos sujeitos depende, por exemplo, do

contexto da interação, de sexo, classe social, região do país etc. (Harris, 1964; Pierson, 1971). Sobreposto a este sistema ambíguo, utilizado majoritariamente para descrever fisionomias, opera um sistema de classificação bipolar, que considera apenas os extremos negro e branco (Sheriff, 2001), e que vem recentemente ganhando importância na sociedade brasileira (Guimarães, 2011). Em complemento aos esforços dos movimentos negros para que pessoas de fenótipos que remetem à negritude se declarem “negras” (Bairros, 1996; Hanchard, 1994), a implementação de políticas de ações afirmativas de acesso à universidade e ao serviço público para negros/as vêm alterando a forma como os sujeitos se autodefinem racialmente. Como resultado, observa-se um aumento da proporção de brasileiros/as que se classificam como “negros/as” com base em critérios “de origem” e “político-ideológicos” – além dos critérios “de marca” ou fenotípicos (Teixeira; Beltrão; Sugahara, 2013).

Algumas características locais constituem um fator adicional de complexidade. Pouco mais da metade da população da região é oriunda de outros estados, e apenas 49% dos/as residentes são naturais do Distrito Federal (CODEPLAN, 2014). Isso significa que esquemas distintos de classificação racial, peculiares a diversas regiões do país, coexistem, aumentando as incertezas em torno das categorizações.

Num lugar como a Batekoo, a preocupação com a “filiação” ao grupo, como critério de legitimidade da participação, resulta em uma atitude ressabiada em relação às pessoas de pele mais clara ou portadoras de fenótipos ambíguos, seja pela percepção de que o



¹¹ Aqui, estou de acordo com Chinyere Osuji (2013), para quem "olhares hostis" e "miradas incomodadas" (no original, "*hostile looks and uncomfortable stares*") são algumas das formas pelas quais se pratica o "policiamento" das fronteiras do grupos raciais (no original, *racial boundary-policing*).

sujeito sob análise não é “realmente” negro, seja pela suspeita de que sua adesão à negritude se dá apenas quando lhe convém ou quando há alguma vantagem a ser obtida. Entre os/as ativistas, termos como “neonegros/as” e “afroconvenientes” rotulam desdenhosamente aqueles/as que são assim identificados/as, e os debates em busca de critérios “objetivos” de pertencimento podem se tornar extenuantes. Não são, no entanto, capazes de produzir consenso sobre como identificar inequivocamente os/as “de dentro” e os/as “de fora”, de maneira que aqueles/as considerados/as dúbios/as são vistos/as, às vezes numa mesma situação, ora como forasteiros/as, ora como *insiders*, e talvez com o incômodo com que se encaram os/as fronteiriços/as.

Naquela noite, as ansiedades quanto à inexistência de uma linha de cor trespassavam não apenas a dimensão da interação face a face propiciada por encontros e paqueras, mas a coletividade como um todo. Elas se traduziam nos detidos olhares de escrutínio¹¹ que vi serem lançados sobretudo a mulheres negras de tez clara, mas não branca, e cabelo cacheado ou crespo, e que acessavam o local a partir da evidente reivindicação de sua negritude. O mal-estar era mais intenso da parte de mulheres negras de pele escura, e podia ser percebido principalmente quando uma mulher mais clara acompanhava um homem negro de pele escura.

Neste ponto, vale retomar as percepções de Suzana. Ainda sobre a festa, ela afirmou que percebia ser mais paquerada do que mulheres negras de pele escura. Notava, na prática, a manifestação de uma tendência apontada pelos estudos demográficos sobre os

padrões de nupcialidade publicados nos anos 1980, a saber: as mulheres brancas são preferidas para relacionamentos afetivos, em detrimento das mulheres negras em geral – pretas e pardas –; dentre essas, “as mulheres pretas [...] são as menos favorecidas quanto às chances de uma união” (Berquó, 1987, p. 15; Ribeiro; Silva, 2009). Assim, a pigmentocracia ou colorismo – sistema de hierarquias baseado na cor, favorecendo, dentre os/as negros/as, os/as de tez mais clara (Dixon; Telles, 2017) – constituía um critério de escolha afetivo-sexual mesmo em um espaço criado a partir de discursos contra-hegemônicos e antirracistas. Conjugada às lógicas de competição entre mulheres baseadas no gênero (Collins, 2009), um dos efeitos da pigmentocracia era a exacerbação das apreensões relativas às incertezas da classificação racial de mulheres de pele clara, que, se não chegavam a ser rotuladas efetivamente como impostoras, também não eram plenamente abraçadas como participantes legítimas do grupo negro.

A vigilância do grupo negro quanto aos seus membros recaía, portanto, primordialmente sobre os homens negros – quanto ao seu comportamento relativo à seleção de parceiras – e sobre mulheres negras de pele clara – quanto à sua legitimidade para ocupar a posição de parceira no casal negro heterossexual. Naquelas circunstâncias específicas, as mulheres negras de pele escura e as pessoas LGBT estavam submetidas a um maior grau de controle coletivo de seus comportamentos dentro de seus "subgrupos", mas eram menos observadas pelo grupo em geral, devido à compreensão de que estavam em posição de maior vulnerabilidade. Uma consequência



não intencional e silenciosa desse mapa de preocupações é o fortalecimento do heterossexismo (Collins, 2009). A partir dele, entra em foco a imagem do casal negro heterossexual como símbolo da resistência e do orgulho negro, já que são as figuras que compõem cada termo do par, em seus relacionamentos com parceiro/a heterossexual, que merecem a mais acintosa atenção por parte da coletividade.

Invasões bárbaras

No decorrer do tempo, a composição do público e o uso do espaço foram sendo visivelmente alterados. O Sub Dulcina foi escolhido para realização do evento por estar localizado ao lado da Rodoviária do Plano Piloto, facilitando o acesso ao público-alvo da Batekoo – pessoas negras moradoras das periferias. Quando cheguei, no início do evento, elas compunham a ampla maioria dos/as presentes. Grande parte das pessoas brancas que ali se encontrava estava acompanhada de pessoas negras, e me parece que cumpriam as expectativas de “politização” já mencionadas. Uma minoria delas, porém, não partilhava da mesma compreensão ou sensibilidade, e isso se traduzia na disposição dos grupos ao longo da pista de dança do Sub Dulcina, um comprido corredor de paredes grafitadas em tintas fluorescentes.

Em frente ao pequeno palco onde tocava o/a DJ, homens e mulheres negros/as disputavam o espaço com brancos/as – sobretudo, homens – que, insensíveis às reivindicações políticas dos/as

organizadores/as e do público-alvo da festa, tomavam o lugar mais disputado do ambiente. A porção central do salão era usada para circulação e também concentrava pessoas negras que dançavam, algumas deslizando com facilidade e desenvoltura em elaborados passos e coreografias, aproveitando a maior disponibilidade de espaço. Mais afastadas do palco estavam aqueles/as que não dançavam, pessoas brancas que procuravam indicar sua consciência da ocupação política e politizada do lugar por negros/as, e as pessoas que se dirigiam ao bar, aos banheiros, ou que procuravam um lugar para descansar ou conversar.

O horário de chegada dos/as frequentadores/as na Batekoo marcava nitidamente um corte de classe: quem dependia de transporte público e não queria gastar muito dinheiro para entrar na festa tinha que chegar mais cedo, constrangido/a pelos horários de circulação dos ônibus e motivado/a pelo valor menor do ingresso até uma hora determinada. Quando saí, por volta das duas horas da manhã, a festa continuava animada, mas as disputas em torno do uso e do significado do espaço já se faziam mais e mais visíveis: os/as frequentadores/as negros/as mostravam-se crescentemente incomodados/as e aborrecidos/as com o fluxo de pessoas brancas, que chegavam em número cada vez maior. De fato, quando deixei o local, os/as brancos/as eram maioria na longa fila em frente à bilheteria. Eles/as chegavam em transportes próprios ou conduzidos/as por veículos identificados com o símbolo do Uber e constituíam, portanto, um perfil diferente do público que dominava a Batekoo no início da noite.



¹² Ver, por exemplo, minha descrição sobre as dinâmicas de interação em espaços de samba do DF (PEREIRA, 2019).

No dia seguinte, os problemas causados pelas discrepâncias quanto a motivações para ir à festa alcançavam o palco preferencial dos conflitos contemporâneos: as redes sociais. Na página do evento no Facebook, choviam críticas dos/as frequentadores/as negro/as, que reclamavam da descaracterização da festa em relação ao seu projeto original. A produção mostrou-se em sintonia com os/as queixosos/as e anunciou que tomaria providências para garantir que o perfil do público estivesse de acordo com os intentos da Batekoo em suas próximas edições.

O grande número de brancos/as em um evento “afirmativo” negro era, por si só, um dos motivos de protesto. A maior contrariedade orquestrava-se, porém, quanto ao seu comportamento. Os/As brancos/as “despolitizados/as” foram à Batekoo como vão a qualquer outro espaço de entretenimento e sociabilidade em Brasília, com o diferencial de que a temática e expectativa de público negro funcionavam para eles/as como um chamariz. Tendo em vista a associação entre “negros/as”, musicalidade, dança e sexualidade (Giacomini, 2006; Schucman, 2014) – ou, de uma forma geral, a “divertimentos” –, a presença e a “temática” negras são, por vezes, compreendidas como sinônimo de festa “mais animada” e de “ambiente descolado”¹².

A Batekoo passou a ser frequentada por um grande contingente de pessoas brancas, que chegavam atraídas pelos próprios estereótipos que a festa procura contestar. Por consequência, o propósito de subversão e de afirmação de ideais contra-hegemônicos que garantiam aos/às negros/as presentes a experiência

corpóreo-afetiva de prazer e de um certo tipo de liberdade incomuns em seu cotidiano viu-se comprometido tão logo acentuaram-se as dinâmicas calcadas nas hierarquias de gênero e raça que predominam em outros espaços de sociabilidade da cidade.

Considerações finais

Ao observar as imagens e dinâmicas interativas durante uma edição da Batekoo, pude apreender alguns efeitos práticos do ativismo negro quanto às políticas de intimidade, tendo em vista a interseccionalidade de gênero e raça.

No âmbito da estética, destacou-se a atitude “afrontosa”, que ressignifica positivamente os traços físicos associados à negritude, o visual queer e as tendências de moda tipicamente negras e saídas das periferias. Os corpos negros em si e as indumentárias que trajavam eram usados de modo intencionalmente político. Eles subvertiam os padrões estéticos dominantes e a valorização da brancura, e a normalidade do casal branco na sociedade mais ampla via-se desafiada pelo incontestável primado do casal negro no ambiente da festa.

Nas fotografias e vídeo da divulgação e no momento da festa, as imagens projetadas pelo coletivo negro apresentavam uma relação dupla com a sexualidade. Os sujeitos fugiam da estratégia habitual de encarnar a política da respeitabilidade, que prega a adesão ao recato e à retração sexual como forma de se contrapor ao estereótipo hipersexualizado. As roupas curtas, decotadas, trajes e danças



¹³A expressão faz alusão ao título do livro *O negro no mundo dos brancos*, de Florestan Fernandes (1972).

associadas ao comportamento sensual, provocante e, logo, desviante significavam a liberdade de não estar capturado pelo olhar branco e/ou masculino nomeador e consumidor da sexualidade negra. Isso não quer dizer que todo tipo de comportamento e abordagem sexual estivessem ali liberados. Pelo contrário: os códigos de conduta e convivência no espaço, ditadas pelos movimentos feministas, antirracistas e LGBTs primavam pela autonomia e pela liberdade individual, reprimindo qualquer tipo de imposição de cunho sexual. Toda aproximação deveria ser cuidadosa, não agressiva; deveria estar atenta ao consentimento e fugir das dinâmicas sexuais racializadas pautadas na ideia de disponibilidade do corpo negro.

Daí que a moralidade sexual ali vigente destoasse amplamente do “mundo lá fora” - o “mundo dos brancos”¹³. Se havia a expectativa de que todos os sujeitos presentes aderissem aos códigos de conduta e convivência esperados, as interações afetivo-sexuais dos homens negros em geral e das mulheres negras de pele clara estiveram sob considerável escrutínio. “Palmitar” era condenado por olhares pouco amigáveis, dirigidos principalmente aos homens negros heterossexuais com parceiras brancas. As mulheres negras heterossexuais de tez clara eram silenciosamente indagadas sobretudo quanto à legitimidade de sua posição como par dos homens negros, tendo em vista a inexistência de uma linha de cor, numa repercussão de desconfortos que têm emergido recentemente com mais frequência na sociedade brasileira.

Dúvidas e desconfianças foram, no entanto, os menores dos desafios para se construir um espaço afirmativo e políticas de

intimidade que fazem frente ao racismo, à homofobia e ao patriarcado. Naquela noite, a maior dificuldade foi preservar os códigos e sentidos da Batekoo quando da chegada de um grande contingente branco, que, desconectado da proposta da festa, passou a impor ao ambiente o peso dos significados tradicionalmente atribuídos à negritude.

A Batekoo, no entanto, segue em frente bem afrontosa. Sem nunca se deixar capturar de todo, continua a criar e recriar territórios negros, possibilidades subversivas de afeto, o corpo negro como música, a sensualidade negra como prática de libertação.

REFERÊNCIAS

- AIDOO, Lamonte. *Slavery Unseen: Sex, Power, and Violence in Brazilian History*. Durham, NC: Duke University Press, 2018.
- BAIROS, Luiza. Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil. *Afro-Ásia*, n. 17, p. 173-186, 1996.
- BARROS, Zelinda dos Santos. *Casais Inter-Raciais e suas Representações Acerca de Raça*. 2003. 199 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2003.
- BASTIDE, Roger. Dusky Venus, Black Apollo. *Race*, v. 3, n. 1, p. 10-18, 1961.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo: Global, [1955] 2008.
- BATEKOO. *Sobre Nós*. Disponível em: <http://batekoo.com/sobre->



nos/. Acesso em: 10 out. 2017.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 25-57.

BERQUÓ, Elza. Nupcialidade da população negra no Brasil. *Textos NEPO*, v. 11, ago. 1987.

BORGES, Rosane. *Amor (Afro)centrado: é possível falar nesses termos?* Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2014/06/10/amor-afrocentrado/>. Acesso em: 14 de janeiro de 2017.

BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York; London: Routledge, 2004.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (org.): *Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58

CARNEIRO, Sueli. Gênero Raça e Ascensão Social. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544-552, jan. 1995.

CODEPLAN. *Pesquisa por Amostra de Domicílios - Distrito Federal - PDAD/DF - 2013*. Brasília-DF: CODEPLAN; SEPLAN; GDF, 2014.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York; London: Routledge, 2009.

COSTA, Angelo B.; NARDI, Henrique C. O casamento “homoafetivo” e a política da sexualidade: implicações do afeto

como justificativa das uniões de pessoas do mesmo sexo. *Revista Estudos Feministas*. v. 23, n. 1, p. 137-150, jan./abr. 2015 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DELIOSKY, Kathy. Normative White Femininity: Race, Gender and the Politics of Beauty. *Atlantis*, v. 33, n. 1, p. 49-59, 2008.

DIXON, Angela R.; TELLES, Edward E. Skin Color and Colorism: Global Research, Concepts, and Measurement. *Annual Review of Sociology*, v. 43, n. 1, p. 405-424, 2017.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

FIGUEROA, Mónica G. Moreno; MOORE, Megan Rivers. Beauty, Race and Feminist Theory in Latin America and the Caribbean. *Feminist Theory*, v. 14, n. 2, p. 131-136, 1 ago. 2013.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Utopias de Nós Desenhadas a Sós*. Brasília-DF: Brado Negro, 2015.

FOUCAULT, Michel. *A história da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GIACOMINI, Sônia Maria. *A Alma da Festa: família, etnicidade e projetos num clube social da zona norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora UFMG; IUPERJ, 2006.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

GOLDSTEIN, Donna M. “Interracial” Sex and Racial Democracy in Brazil: Twin Concepts? *American Anthropologist*, v. 101, n. 3, p.



563-578, 1999.

GONZALEZ, Lélia; UCPA. *Primavera para as Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

GORDON, Doreen. A Beleza Abre Portas: Beauty and the Racialised Body among Black Middle-Class Women in Salvador, Brazil. *Feminist Theory*, v. 14, n. 2, p. 203-218, 2013.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Raça, cor, cor da pele e etnia. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), v. 20, n. 20, p. 265, 30 mar. 2011.

HALL, Stuart. The Spectacle of the "Other". In: HALL, Stuart (org.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London; Thousand Oaks, CA; New Delhi: Sage, 1997a. p. 225-279.

HANCHARD, Michael G. *Orfeu e o Poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

HARRIS, Marvin. *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker and Company, 1964.

HEILBORN, Maria Luiza et al. (org.). *O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

HIGGINBOTHAM, Evelyn B. *Righteous Discontent: the women's movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisas*, v. 37, n. 132, p. 595-609, dez. 2007.

HOOKS, bell. *Black Looks: Race and Representation*. Boston, Massachusetts: South End Press, 1992.

HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. *The Color of Love: Racial Features, Stigma and Socialization in Black Brazilian Families*.

Austin: University of Texas Press, 2015.

JARRÍN, Alvaro. *The Biopolitics of Beauty: Cosmetic Citizenship and Affective Capital in Brazil*. Oakland, CA: University of California Press, 2017.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2010.

MCKITTRICK, Katherine. *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2006.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 101-128, jun. 2007.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MOUTINHO, Laura. *Razão, "Cor" e Desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. Parte II – É tempo de falarmos de nós mesmos. In: RATTS, Alex (org.). *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 91-129.

NASH, Jennifer C. Re-thinking intersectionality. *Feminist Review*, v. 89, n. 1, p. 1-15, jun. 2008.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.



NUNES, Brasilmar Ferreira. Elementos para uma sociologia dos espaços edificados em cidades: o “Conic” no Plano Piloto de Brasília. *Cadernos Metr pole*, v. 21, p. 13-32, 1o. sem. 2009.

OSUJI, Chinyere K. *Boundaries of Love: Interracial Marriage and the Meaning of Race*. New York: NYU Press, 2019.

OSUJI, Chinyere K. Racial “Boundary-Policing”. *Du Bois Review*, v. 10, n. 1, p. 179-203, mar. 2013

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. . Raça, gênero e rela es sexual-afetivas na produ o bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras – um diálogo com o tema. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 153-188, 2006.

PARKER, Richard Guy. *Corpos, Prazeres e Paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.

PEREIRA, Bruna C. J. *Dengos e Zangas das Mulheres-Moringa: vivências afetivo-sexuais de mulheres negras*. 2019. 306 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, 2019.

PIERSON, Donald. *Branco e Pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. *Manual de Investiga o em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva, 1995.

RATTS, Alex (org.). *Eu Sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Carlos Antonio Costa; SILVA, Nelson do Valle. Cor, educa o e casamento: tendências da seletividade marital no Brasil, 1960 a 2000. *Dados*, v. 52, n. 1, p. 7-51, 2009.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, v.

26, n. 1, p. 83-94, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, institui es e a questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SHERIFF, Robin E. *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, 2001.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. *A Solidão da Mulher Negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*. 2008. 174 f. Disserta o (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire*. Durham, N. C.; London: Duke University Press, 1995.

TEIXEIRA, Moema de Poli; BELTRÃO, Kaiz  Iwakami; SUGAHARA, Sono . Além do preconceito de marca e de origem: a motiva o política como critério emergente para classifica o racial. In: PETRUCCELLI, José Luis; SABOIA, Ana Lucia (org.). *Características  tnico-Raciais da Popula o: classifica es e identidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. p. 101-123.

TELLES, Edward E. *Race in Another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

TWINE, France W. *Racism in a Racial Democracy: the maintenance of white supremacy in Brazil*. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press, 1998.

VIVEROS VIGOYA, Mara. Dionisios negros: corporalidad, sexualidad y orden socio-racial en Colombia. In: FIGUEROA MUÑOZ, Mario Bernardo; SANMIGUEL A., P o Eduardo (org.). * Mestizo Yo?* Bogotá: CES/Universidad Nacional, 2000. p. 95-130.

WADE, Peter. *Race and Sex in Latin America*. London; New York: Pluto Press, 2009.



WILLIAMS, Erica Lorraine. *Sex Tourism in Bahia: Ambiguous Entanglements*. Champaign, IL: University of Illinois Press, 2013.

WOLF, Naomi. *The Beauty Myth*. New York: Random House, 2002.

YOUNG, Robert C. G. *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ZANELLO, Valeska. *Saúde Mental, Gênero e Dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.