



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO EM ESTUDOS DO GÊNERO E DIVERSIDADE

VINICIUS ALVES DA SILVA

Em defesa do fervo: olhares etnográficos sobre a emergência do cuidado no contexto de festas urbanas em Salvador-Bahia-Brasil

Salvador

2018

VINICIUS ALVES DA SILVA

Monografia apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito à conclusão do Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade.

Orientadora: Máira Kubík Mano

Salvador

2018

VINICIUS ALVES DA SILVA

Em defesa do fervo: olhares etnográficos sobre a emergência do cuidado no contexto de festas urbanas em Salvador-Bahia-Brasil

Monografia apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito à conclusão do Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade.

Aprovada em ____ de _____ de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Dra. Maíra Kubík Mano
Orientadora

Dr. Edward MacRae
Membro da Banca

Dra. Rebeca Sobral
Membro da Banca

AGRADECIMENTO

Agradecer a finalização desse processo de conclusão representa uma forma de manter um respeito e reconhecimento à contribuição tão importante que tentei compor em diálogo com tantas pessoas nas próximas páginas.

Nem meu pai e nem minha mãe entraram formalmente na Universidade, sobretudo pública e Federal, mas reconhecer de partida todo o esforço dela e dele para que eu tivesse “uma boa educação” precisava ser o primeiro ponto desse agradecimento. Retomo na Introdução um pouco de como a criação oferecida por elas a mim proporcionou a minha aproximação com o tema desse trabalho.

Agradeço a cada colaboração para montagem do pré-projeto deste estudo, como as oferecidas por Wagner Coutinho Alves, Luana Malheiro, Eduardo Ribeiro, Roca Alencar e Edward MacRae. Amigas e militantes antiproibicionistas, mas também ligadas a questões raciais, feministas, da antropologia urbana, do HIV/AIDS e das lutas LGBT que me ajudaram desde o início das ideias. A construção acadêmica embora envolva uma elaboração individual, finda por ser uma composição também de expectativas e contribuições coletivas, com destaque a quem resolve pensar a sistematização do saber a partir de um paradigma menos moderno e mais decolonial. Agradeço cada orientação, referência, afeto, abraço, generosidade, brisa, fervo e carinho para concordar ou divergir do conjunto de reflexões que trago nesta monografia, que como ponderou a banca, tem fôlego de dissertação - e que o fervo aqui defendido siga abrindo caminhos e sendo ocupado por mais gente boa disposta a contar a nossa história de resistência e luta.

Agradeço também as duas orientadoras que tive nesse processo e da banca que avaliou tão generosamente essa produção. Obrigada ao antropólogo feminista Felipe Fernandes, Coordenador do Núcleo de Pesquisa Gira e primeiro orientador - que terminou orientando durante dois semestres o estágio curricular obrigatório, ajudando na avaliação dos diários de campo que deram base a uma parte importante desta produção. Obrigada a comunicóloga feminista, Maíra Kubík (maravilhosa é ela! quem mete dança é ela!), que assumiu a orientação logo após a nossa qualificação e conduziu tão gentilmente todo

processo de reflexão no momento de produção e finalização da escrita, até esta versão de depósito. A ambas meu respeito, minha admiração pelo profissionalismo e meu agradecimento por todas as contribuições.

Obrigada também a banca, que teve como convidadas Edward MacRae e Rebeca Sobral. MacRae, antropólogo, bicha louca e referência acadêmica dos estudos de sexualidade e drogas. Faço uma homenagem a ele no título deste estudo e ao longo de toda produção. Rebeca Sobral, antropóloga, pesquisadora do Feminária Musical, fervida. Sobral foi quem mais não me deixou desistir de qualificar esta produção como um olhar etnográfico honesto, cientificamente válido e socialmente relevante. Minha mais sincera gratidão a presença dessas duas excelentes antropólogas que ajudaram o trabalho a ter uma consistência ainda melhor para essa versão que apresento.

Agradeço a presença de tantas colegas do curso de Gênero e Diversidade no dia da defesa desse trabalho. Vê-las depois colocando esta produção como uma referência para os nossos estudos na graduação me encheu de alegria e conforto de que a passagem por este curso, que por si é uma resistência, não foi em vão.

Para não correr o risco de esquecer ninguém, tomei o cuidado de pensar para a apresentação na banca de avaliação um conjunto de pessoas que estiveram comigo, das mais diferentes formas, em algum momento das muitas experiências, da elaboração, da pesquisa, da reflexão, da escrita e da finalização desse processo. O último slide da apresentação, que também finaliza esta parte de agradecimentos, trazia os nomes e as referências de cada uma que reproduzo abaixo:

Este trabalho é uma breve homenagem a gerações políticas fervidas, por isso, obrigada Misael Franco/Euvira (A Dama da Noite/Afrobapho[BA]/Coletividade NaMibia[SP]); Mila Carol (TOMBO/Batekoo); Alan Costa (Afrobapho); Samira Soares (TOMBO/Batekoo); Maurício Sacramento (Batekoo); Gabriel Oliveira (Diáspora.Black e o fotógrafo da 1ª edição da Afrobapho); Carolina Neves (TOMBO/Batekoo); Jack Nascimento (Batekoo); Jéssica Dantas (TOMBO/Batekoo); Dudu Ribeiro (a rasta antiproibicionista e minha referência há 10 anos no debate da política sobre drogas); Rebeca Benevides, Felipe Doss, Laís Paulo, Agnaldo Almeida, Jeane dos Anjos, Gustavo Coutinho, Crisângelo Cerqueira (protagonistas do Coletivo Kiu! no momento de realização da pesquisa); Luana Malheiro (a cracudinha e minha outra referência há 10

anos no debate da política sobre drogas); Wagner Alves (a prima, minha outra referência há 10 anos no debate da política sobre drogas); Keila Simpson (Presidenta da ANTRA, amiga, confidente, irmã); Beto de Jesus (representante da ILGA LAC e minha referência no movimento LGBT e na luta contra AIDS com quem dialoguei muito sobre a pesquisa); Symmy Larrat (Presidenta da ABGLT, amiga, confidente, irmã); Carlos Magno (ex Presidente da ABGLT); Heliana Hemetério (ABGLT e Candaces); Victor De Wolf (GDN/ABGLT, amiga, confidente, irmã); Alessandro Melchior (ABGLT); Ricardo Santana (Ricardina), Andreza Almeida (qual é o seu plano?), Wesley Francisco (Diná Ióió), Natália Soares (Nêga), Fábio Queiroz, Maycon Lopes, Vitor Barreto, Taisa Ferreira, André Macedo, Alter Fernandez (Eneida Membruda, primeira artista transformista diretora do DCE da UFBA), estas últimas como minhas companheiras da primeira e segunda geração do Coletivo Kiu!; Rosa Beatriz, Gladys Oliveira e Harley Henriques, dirigentes do GAPA-Bahia que generosamente abrigaram meu estágio curricular e deram a base desse estudo, que nasce de uma inquietação das formas de diálogo sobre prevenção junto a jovens e que forneceram informação, referências, publicações, insumos, mas sobretudo muito afeto com todo o processo da pesquisa e com esse autor-condutor, pude aprender boa parte da nossa história de luta contra a AIDS na Bahia a partir desses encontros; Fernando Meira - meu cuidado no campo das ciências médicas, responsável por me ajudar em boa parte da referência de cuidado no estudo; Dário Neto, Rafael Digal, Larissa Montenegro, Elaine Gonzaga, Bruna Irineu, Tiago Santana e tantas outras amigas(os) que conheci ao longo dos ENUDS que participei; Daniel Marques (advogado, pesquisador e militante antiproibicionista); Carol Barreto (estilista negra, pesquisadora do NEIM, professora do Bacharelado em Estudos de Gênero e amiga); Laila Rosa (musicista, pesquisadora do NEIM, coordenadora do Feminária Musical); Rainha Loulou-Valerie Ohara-Suzzy D'Costa, o eterno Stars, que me apresentou a noite darg de Salvador no momento em que eu construía minha identidade sexual; Rafael Pedral/Petra Peron (dragqueen e militante LGBT); Gilberto-Helenete-Carine (família); Dediane Souza (ABGLT); Hieros Vasconcelos (com quem me aproximei pelo #ForaFeliciano); Amanda Cunha-Juliano Ribeiro-Liliane Oliveira-MarceloTourinho (casal-é-casal); Isabela Moreira; Maria Santana; Zinho-San Clair (pelas promoções de cerveja nos rolês do Rio Vermelho); Ellen Oléria; Rico Dalasam; Larissa Luz; Fael Primeiro; Márcia Castro; Cazuzu; Ney Matogrosso; Djane Adriana Prates; DJ Mopa; MC Linn da Quebrada; DJ Angelis

Sanctus; MC Luana Hansen; DJ Jerônimo Sodré; DJ Mauro Telefunksoul e todas que contribuem para fazer do mundo um lugar menos careta e covarde.

EPÍGRAFE

Estou procurando, estou tentado entender
 O que é que tem em mim
 Que tanto incomoda você
 Se é a sobrancelha, o peito
 A barba, o quadril sujeito
 O joelho ralado, apoiado no azulejo
 Que deixa na boca o gosto, o beijo
 Saliva, desejo
 Seguem passos certos
 Escritos em linhas tortas
 Dentro de armários suados
 No cio de seu desespero
 Um olho no peixe, outro no gato
 Trancados, arranham portas
 Dores, nos maxilares
 Cânceres, tumores
 Viados que proliferam em locais frescos e arejados
 De mendigos à doutores
 Cercados por seus pudores
 Caninos e mecanismos, afiados
 Fazem suas preces, diante de mictórios
 Fé! Em pele de vício
 Ajoelham, rezam
 Genuflexório
 Acordam pra cuspir
 Plástico e fogos de artificios...
 Sexo é sexo
 Tem amor e tem orgia
 Cadela criada na noite
 Submissa do 7º dia!
 (Trecho da música Submissa do 7º dia - Linn da Quebrada)

Ao ferver e às fervidas, com amor...

Distraídas, venceremos!¹

¹ “Distraídos Venceremos” é o título de uma obra do poeta curitibano Paulo Leminski, publicado em 1987.

RESUMO

O presente estudo produziu a partir do método etnográfico da investigação-ação uma análise devidamente localizada sobre um circuito de festas urbanas politicamente engajadas em Salvador-Bahia-Brasil. As identificamos aqui em torno do termo *fervo* - defendido por uma das suas expressões artísticas em 2015 (Rico Dalasam) como uma forma de protesto social. Tendo o cuidado em respeitar o protagonismo das interlocutoras e dos diferentes deslocamentos que percorremos, em muitos momentos como a representação dos privilégios da branquitude, traduzimos nossa reflexão por meio de conteúdos históricos encontrados somente a partir da interação com a cena, com a experiência, tendo o olhar e os ouvidos muito bem apurados. Elaboramos, ao final deste trabalho, uma defesa das potencialidades dessa cena e um horizonte que julgamos ser consequente com tamanha riqueza e poder. Apontamos, a partir daí, para três questões fundamentais (a) a emergência da produção de cuidado no campo do HIV/AIDS e da redução de danos em contextos de festas urbanas, sobretudo as protagonizadas por jovens, negras(os), mulheres e LGBT de periferia; (b) a necessidade de aproximar tais festas dos discursos e alianças filosóficas, de grupos, frentes e organizações sociais, fortalecendo as narrativas comunitárias pelo fim da epidemia de AIDS; (c) a relevância de repensar o sentido dado pelas festividades urbanas a construção de projetos políticos na esquerda brasileira.

Palavras chave: festa; sexo; drogas; HIV/AIDS.

ABSTRACT

The present study produced from the ethnographic method of action research a duly localized analysis of a circuit of politically engaged urban festivals in Salvador-Bahia-Brazil. We identify them here around the term *fervo* - defended by one of its artistic expressions in 2015 (Rico Dalasam) as a form of social protest. Taking care to respect the protagonism of the interlocutors and the different displacements that we have traveled, in many moments like the representation of the privileges of the whiteness, we translate our reflection through historical contents found only from the interaction with the scene, with the experience, having the look and the ears very well. We elaborate, at the end of this work, a defense of the potentialities of this scene and a horizon that we believe to be consequent with such wealth and power. We point to three fundamental issues: (a) the emergence of care production in the field of HIV / AIDS and harm reduction in urban party contexts, especially those carried out by young people, women, and LGBT people of periphery; (b) the need to bring these feasts closer to philosophical discourses and alliances, groups, fronts and social organizations, strengthening community narratives to end the AIDS epidemic; (c) the relevance of rethinking the meaning given by urban festivals to the construction of political projects on the Brazilian left.

Keywords: party; sex; Drugs; HIV / AIDS.

SUMÁRIO

Agradecimentos	pág. 04
Epígrafe	pág. 08
Resumo	pág. 09
Lista de Imagens e Gráficos	pág. 11
Introdução	pág. 12
Capítulo 1 – <i>Get Up On!: festa à brasileira, os bailes, o gueto e o fervo</i>	pág. 47
1.1 A festa como mediação social e epistêmica	pág. 50
1.2 A Frente, os Bailes e as raízes negras do fervo	pág. 53
1.3 Do fervo ao gueto	pág. 60
1.4 Do gueto ao fervo	pág. 66
1.5 <i>O Fervo é protesto!</i>	pág. 73
Capítulo 2 – <i>Close certo!: o olhar feminista antiproibicionista encontra o fervo</i>	pág. 83
2.1 A respeitável bicha louca fervida (descobrimo-me um autor/conductor)	pág. 85
2.2 O Fervo da Geração Tombamento em Salvador-Bahia	pág. 99
2.2.1 A escolha pelas festas Afrobapho, Batekoo e TOMBO e suas protagonistas	pág. 100
2.2.2 Afrobapho #1 - o fervo em dados e leituras	pág. 110
Capítulo 3 - <i>Se cuida!:</i> a emergência da produção de cuidado em festas urbanas de Salvador	pág 128
3.1 O cuidado como acontecimento	pág. 129
3.2 Drogas, Produção de Cuidado e Feminismo: o encontro possível	pág.132
Conclusão	pág. 145
Referências Bibliográficas	pág. 155

LISTA DE IMAGENS E GRÁFICOS

Imagem 1 – Cartaz GanjaGroove Livre.....	pág. 90
Gráfico 1 – Bairros / Levantamento Afrobapho #1.....	pág. 120
Gráfico 2 – Idades / Levantamento Afrobapho #1	pág. 121
Gráfico 3 – Raça/Cor / Levantamento Afrobapho #1	pág. 122
Gráfico 4 – Identidade Sexual e de Gênero / Levantamento Afrobapho #1 ...	pág. 123
Gráfico 5 – Experiência e Uso de Drogas / Levantamento Afrobapho #1	pág. 125
Gráfico 6 – Testagem para HIV / Levantamento Afrobapho #1	pág. 142
Gráfico 7 – Testagem para ISTs / Levantamento Afrobapho #1	pág. 142
Gráfico 8 – Uso de Preservativo / Levantamento Afrobapho #1	pág. 143
Gráfico 9 – Juventude do Fervo / Levantamento Afrobapho #1	pág. 151

INTRODUÇÃO

É o poder, o mundo é de quem faz
Realidade assusta todos tão normais
Viu? Falei!
Depois não vem dizer que eu não avisei...
(Hãn hãn) só não vem dizer que não (Hãn hãn)
Só não vem dizer que não (Hãn hãn)
(Trecho da música É o Poder - Karol Conká)

As festividades as quais participei e fervei acompanharam toda a minha construção de vida e identidade política. Introduzir a finalização de um estudo que tem como tema festas urbanas exigiu deste condutor-autor, como nos pede e ensina o campo feminista, dimensionar o local (a trajetória e os percursos) que orientaram a minha narrativa aqui. Para tornar mais inteligível à leitora e ao leitor o caminho que costuraram pressupostos, hipóteses, experiências, olhares e escrita resolvi começar escrevendo sobre elementos que eu acredito terem influenciado a decisão de fazer das festas urbanas objeto de minha atenção científica.

Sou filho de uma dona de casa, cozinheira e costureira. Após as políticas públicas dos governos Lula e Dilma ela tornou-se micro-empresária no ramo alimentício e passou a administrar um pequeno atacado de materiais de limpeza e descartáveis aberto no bairro do Barbalho junto com meu pai (local do meu primeiro emprego “formal”²). Desde sempre ela foi e é minha mãe. Fiquei oito anos sem falar com ela, ao longo do meu processo de afirmação como gay. Da parte dela havia muito medo proporcionado pela sua criação militar (reproduzida por meu avô materno, que era praça da PM). Da minha parte havia uma necessidade de ser livre e não sofrer violências por isso, ainda mais em casa. Na época que comecei a trabalhar como auxiliar de produção no teatro e audiovisual a

² Utilizo o “formal” entre aspas pois nunca tive carteira assinada, mas trabalhava com horários e recebia uma remuneração, o que seria mais próximo da formalidade considerando que antes ajudava a dobrar e embalar, informalmente, o que minha mãe costurava para vender.

partir do espetáculo *Guilda*³ (que fez um vídeo de curta metragem chamado *Maison Guilda*⁴ [2007], pro Festival Mix Brasil de Cinema pela Diversidade, gravando uma performance em uma oficina no bairro de Paripe, subúrbio de Salvador), foi quando, por um lado, o afastamento e, por outro, o meu desejo de liberdade se acentuaram.

A retomada do diálogo com minha mãe aparecia para mim como um processo determinante à finalização de uma graduação feminista em Estudos de Gênero e Diversidade. Dona Helenete Andrade Alves, cujo nome é a junção de Helena com Elizete, nome de duas das suas 14 irmãs e irmãos (que em sua maioria iniciam os nomes com Maria, para as mulheres e Pedro, para os homens; minha mãe é a exceção da regra geral), foi minha mais importante cuidadora. Como mãe e pobre, responsabilizada pela tarefa de cuidar do filho e da filha (minha irmã, Carine, três anos mais velha que eu), ela me trouxe referências de vida (empíricas) que a todo momento retornavam no meu pensamento ao aprofundar o processo de pesquisa deste estudo.

Meu pai também teve um papel importante na bagagem que trago a esse trabalho. O meu contato com a música e com o ambiente de bares e noites deram-se a partir dele na minha infância e adolescência. As referências que ele tinha a artistas da Tropicália - uma expressão da contracultura à brasileira, que trato no Capítulo 1 - e, com eles, a um pensamento “alternativo” a tudo que estava posto (um regime civil-militar autoritário) me causaram identificação com alguns escritos de MacRae sobre o mesmo período, assim como foram determinantes para a minha filiação ao completar 19 anos ao Partido dos Trabalhadores em Salvador-Bahia. Do grupo *hippie* de Inhambupe (agreste baiano) às andanças e moradas pelo Rio de Janeiro e São Paulo (para “tentar a vida”) no período de efervescência dessas movimentações, meu pai me ajudou a identificar um fato: embora protagonizadas por jovens da classe média no mundo, a contracultura influenciou diferentes camadas sociais para pensar, através da música e da arte, uma outra sociedade.

Entre a frequência na escola, os estudos, o dobrar de flanelas e calcinhas costuradas e vendidas por minha mãe e as apresentações, ensaios e dormidas em cadeiras

³ *Guilda* foi um espetáculo formado por estudantes da escola de teatro da UFBA e artistas da cena teatral soteropolitana que trazia o debate sobre a construção dos corpos e das identidades sexuais e de gênero, dentro de uma dramaturgia escrita por Bertho Filho, dramaturgo baiano. A direção era assinada por Marcelo Sousa Brito e fui durante sua temporada de retorno ao Cabaré dos Novos do Teatro Vila Velha o seu assistente de produção.

⁴ Link para o vídeo *Maison Guilda* (2007) disponível em <https://youtu.be/z0tyOmmMURc> acessado em 04 de maio de 2018

de bar ou na casa de músicos da noite soteropolitana, fui sendo criado e socializado a um ambiente de festas na cidade - frequentado sobretudo por outras pessoas pobres, de bairros das proximidades de Pau da Lima onde morávamos. Minha vida e minha criação aconteceram entre o Conjunto Habitacional Colina Azul, bairro de Pau da Lima, periferia de Salvador e a Vila Lapinha, comunidade ao lado da Igreja e Largo da Lapinha, entrada do bairro da Liberdade - onde minha família por parte de mãe mora e para onde nos mudamos quando eu tinha 13 anos. Acredito que essa minha socialização entre o trabalho de minha mãe (que acontecia na laje da casa que pertencia ao meu avô) e o trabalho noturno de meu pai (nos bares e na noite) expliquem o meu contato inicial e a minha curiosidade por discutir sobre festividades.

As reflexões construídas ao longo desse trabalho são fruto das experiências festivas que tive no meu contato com o ambiente universitário - que representa os últimos 11 anos de minha vida. Destaco as festividades politicamente engajadas que participei (e nas quais *fervi*) ao longo do meu contato com a Universidade - primeiro na graduação inacabada em Jornalismo (2007-2009) e agora na conclusão em Estudos de Gênero e Diversidade (2010-2018).

O Coletivo Kiu! - coletivo universitário pela diversidade sexual e de gênero, desde o período da primeira graduação, foi meu abrigo político. Felipe Doss (nome social de Felipe dos Santos), uma das lideranças do Kiu! Posterior a minha geração, foi um jovem, negro, gay, periférico e fervido, com quem morei durante alguns meses enquanto estava no processo de elaboração do pre-projeto de pesquisa. Doss foi, assim como Misael Franco - artista da personagem Euvira Euvira, que apresentarei mais a frente -, fundamental para compreender o surgimento e a potencialidade destas festividades. Sua trajetória pessoal e profissional (como promotor das “festas pop”), era similar a das demais jovens interlocutoras do estudo (que, similar a Doss, eram igualmente negras[os], mulheres e LGBT, de periferia). Esse contato com Doss, Misael e o Kiu! foi determinante para chegar às festas que abordaremos no estudo, sendo elas a Afrobapho, Batekoo e TOMBO.

No ano de 2014 iniciei o meu trabalho no Centro de Promoção e Defesa dos Direitos LGBT (CPDD-LGBT), o que me possibilitou ver, ouvir e partilhar da produção de cuidado com outras jovens da cidade. Não tenho dúvidas de que o fato de uma

*respeitável bicha louca fervida*⁵ coordenar um equipamento de ponta em atenção a vítimas de violência criou o reconhecimento imediato em uma geração de jovens LGBT que faziam do espaço um *point* de encontro, ferveção e, a partir de lá, produção de cuidado sobre si e com as(os) outras(os).

Ao coordenar o CPDD-LGBT pude conviver com jovens que curtiam a estética e todo repertório musical que mais tarde identifiquei junto as festas protagonizadas por jovens negras(os), mulheres e LGBT de periferia – antes que isso se tornasse objeto de minha atenção. Um deles, que descobriu estar com HIV aos 25 anos de idade, terminou sendo uma das pessoas que acolhi e estabeleci um vínculo mais aproximado na produção de cuidado. Em um dos nossos contatos ele me confessava que havia saído de um estabelecimento comercial que disponibilizava cabines para que as pessoas fizessem sexo e assistissem vídeos pornô localizados no centro da cidade. Ele deixou um rapaz tão jovem quanto ele penetrá-lo sem o uso de preservativo. Ao fim do ato sexual o jovem se vestiu deixando uma mensagem de que ele “deveria se cuidar para não pegar AIDS”. Aquela mensagem o despertou ao risco que correu e ele encontrou na nossa amizade o local mais seguro para confiar essa situação e buscar alguma orientação do que poderia fazer. Mais tarde entendi lendo os estudos do professor Merhy que cuidado é um acontecimento, e que mesmo sem saber fiz a opção mais cuidadosa que foi seguir alimentando aquele vínculo para que seguissem o ato de cuidado seguisse ocorrendo.

Em nosso diálogo perguntei o que ele pretendia fazer a partir dali e após algumas trocas e escutas pensamos, juntos, na possibilidade de utilizar a profilaxia pós-exposição (PEP). Ele decidiu que iria no dia seguinte se testar - o que não fazia há três ou quatro anos - e tentar acessar a PEP. Indicamos pelo equipamento que ele fosse em um dos serviços de referência em HIV/AIDS da cidade. Ao chegar lá e receber o positivo na triagem (teste rápido) ele ficou inabilitado para iniciar a PEP. Foi solicitada a medição de

⁵ A ideia de “respeitável bicha louca fervida” é retomada no subcapítulo 2.1 do Capítulo 2 deste trabalho e propõem ser uma composição do respeitável militante, da bicha louca e das fervidas. As duas primeiras são identidades formuladas como uma dicotomia entre os homossexuais militantes da esquerda partidária (mais especificamente da Convergência Socialista e suas investidas junto ao Grupo SOMOS em São Paulo nos anos 80) e as bichas loucas frequentadoras do gueto macraeano (MACRAE, 1983), cujo circuito foi determinante para o sucesso da construção de uma identidade homossexual naquela época. A última identidade, fervida, diz respeito a identificação cultural com esses deslocamentos hoje, assim como a percepção de sua relação com agendas de resistências política e social. Ao comungar e referenciar minhas experiências para produção deste estudo na intersecção destas ideias, componho o meu lugar de fala para fins como sendo o de uma *respeitável bicha louca fervida* como veremos mais a frente.

sua carga viral para saber o quão vulnerável ao vírus ele já estava. Com isso ficava nítido que a contaminação dele já era anterior aquele período e ao episódio nas cabines de filme pornô.

Embora eu já convivesse com pessoas convivendo com HIV, incluindo jovens, há algum tempo no movimento LGBT ou de juventude, atuar em um serviço de acolhimento era um outro lugar e exigia de mim, ao meu ver, um outro olhar sobre as novas contaminações entre jovens. O vírus que ouvíamos e falávamos como se fosse algo distante de nós parecia estar mais presente do que nunca em nosso cotidiano. Ele chegava materializando o que já era anunciado pelos dados e noticiários (uma juvenização da epidemia), mas nos revelando também como necessitava partir de nós (que somos jovens...) um olhar sobre essa questão. Somos parte de uma geração-etária que passou a ouvir do Ministério da Saúde que “é possível viver com AIDS, com o preconceito não”. Porém também somos as que não tiveram acesso a ações de prevenção que fossem atualizadas e conectadas com as nossas realidades e contextos de maneira mais aproximada, difundindo informação útil e insumos de prevenção que respondessem verdadeiramente a nossas necessidades (que podem ir desde a camisinha até o acesso a medicações como a profilaxias pre-exposição [PrEP]). Essa distância que supúnhamos existir entre nós e a contaminação pelo HIV foi uma ilusão que não foi criada por nós, mas por quem parou em um determinado tempo da epidemia e das possibilidades de respostas a ela. Mas vamos voltar a história do rapaz, negro, de 25 anos que acabava de se descobrir soropositivo para HIV...

Logo na primeira consulta com a médica infectologista a crueldade do racismo mostrou sua faceta. Ele, que como já disse é um jovem negro, uma bicha louca que usa drogas, foi orientado a contar tudo que ele se sentisse confortável e achasse pertinente a médica para que ela tivesse elementos para construir sua orientação terapêutica. Ao fazê-lo teve como resposta que se ele fosse manter "aquele tipo de vida era melhor nem iniciar o tratamento". O tipo de vida que a médica questionava era o fato dele ter se assumido como uma pessoa que usa drogas e tem práticas de sexo sem uso de camisinha. Ela também percebeu pela ficha da triagem que ele não se testava há pelo menos quatro anos e chegou a falar dentro da primeira consulta que “se tivesse se cuidado não estaria aqui agora ou não teria se contaminado”, o que representou para ele uma “violência brutal”. De imediato ela prescreveu antidepressivos em uma alta dosagem, sob o argumento de

que eles iriam ajudá-lo no processo de adaptação a sua “nova vida”. Neste mesmo período eu estava lendo parte da produção do Kane Race e percebi, na minha frente, como o discurso sobre a “vida saudável”, combinada com uma liberdade da ciência médica em drogar as pessoas indiscriminadamente (RACE, 2009), determinava tão fortemente o comportamento dos profissionais dos serviços de referência em HIV.

As consequências daquela violência médica e institucional podem ser reconhecidas ao longo dos meses iniciais do tratamento onde ele não parecia ter mais aquela alegria cativante de viver. Da *bicha louca fervida e babadeira* (termo utilizado para pessoas que comungam de uma certa liberdade sexual), ele se tornou a *bicha deprê* (termo utilizado para identificar as pessoas gays em quadro de depressão ou tristeza). Identifiquei por outros amigos que moravam com ele que a partir dali o mesmo diminuiu sua sociabilidade e aumentou o seu consumo de depressores como cocaína. Em alguns dos diálogos que seguimos tendo ele me relatou que vivia entre noites em claro e sonos profundos ao longo do dia. Para ele o antidepressivo prescrito pela médica infectologista era o principal fator do seu isolamento afetivo.

Passamos a conversar muito sobre HIV quando ele ia no serviço ou quando marcamos para nos encontrar fora dele. O cuidado produzido ali, em ato, nos muitos encontros que tivemos, como nos coloca Merhy e Franco, servia aos dois. Pelo vínculo que criamos passei a frequentar mais a sua casa após o expediente do serviço, a convite dele. Fiz ainda mais leituras nesse campo para podermos conversar mais profundamente sobre o HIV, o tratamento e a vida sexual. Comecei nesses estudos a buscar referências que ajudassem a entender a relação entre o uso de drogas, o vírus e a doença. Era preciso estar munido de argumentos para enfrentar a violência do serviço de referência e ao mesmo tempo construir um cuidado nos limites do que ele gostaria de seguir fazendo sobre sua vida. Nesse caminho as leituras da produção da ABIA, do Kane Race, de Merhy e Franco, assim como as trocas de experiências com redutoras e redutores de danos mais experientes em muito me ajudaram.

Foi a partir de leituras e vivências nesse campo do cuidado que passei a entender que não existe tratamento pronto ao HIV ou para qualquer doença. Antes disso o tratamento é um processo de cuidado. Ele demanda o acolhimento, o estabelecimento de vínculo e a responsabilização como pontos de partida fundamentais. A introdução de

sabres mais estruturados são o passo seguinte. Algum momento desse percurso pode ser representado na introdução de insumos disponíveis (como as tecnologias biomédicas), mas que não podem acontecer alheios com a realidade e singularidade de cada pessoa em processo de cuidado. Como citam Richard Parker e Fernando Seffner na publicação *Mito vs Realidade: sobre a resposta brasileira à epidemia de HIV e AIDS*, em 2016:

[...] ao se prescrever uma modalidade de tratamento-padrão para todos, trabalha-se com a noção de que é possível que todos fiquem confortáveis em uma roupa de “tamanho único”, o que nos parece ser impossível. (SEFFNER; PARKER; 2016, p. 26)

Até o final deste estudo outras violências ocorreram com ele junto ao serviço de referência. Embora tenha tido uma adesão ao tratamento que era elogiada pela médica infectologista enquanto tinha sua carga viral indetectável, bastou uma variação da mesma para que o assédio e as violações retornassem. A chamada re-contaminação (retorno de uma carga viral em circulação no corpo), é apontada como uma (ir)responsabilidade individual e não compreendida dentro de um contexto coletivo. A partir daí, rompe-se de vez qualquer vínculo de cuidado. A prova disso foi que ele nos contou que se continuasse a ser sincero com ela sobre os hábitos de sua vida, como o uso de drogas e o sexo desprotegido, ao longo das consultas, ele continuaria a receber o que ele identificou como “ataques e violência” por parte da médica. Mentir passou a ser sua estratégia para superar o contexto de violência institucional. A partir daí ele começou a construir um cuidado sobre si em relação ao seu tratamento ao HIV a partir de outras referências, incluindo as nossas trocas. Essa tomada de decisão por parte dele no “cuidado sobre si” nos chamou atenção como uma consideração importante a esse estudo.

Como nos disse Mila Carol da festa TOMBO e Batekoo quando da entrevista para esta pesquisa: para existir um fervero *bastam ter três bichas reunidas*. E era esse o número de um núcleo mais orgânico que passou a frequentar o CPDD-LGBT no seu horário de funcionamento e além dele. Os três passavam noites ensaiando performances. Sempre chegava mais cedo que o expediente para catar as bitucas de cigarro e organizar as esteiras e almofadas. Era a forma de protegê-los de serem chamados atenção por qualquer outra funcionária(o) do equipamento. E foi também a forma que terminou produzindo um acolhimento e um vínculo com eles, que se sentiam seguros a dialogar parte de seu cuidado comigo para além do horário tradicional de funcionamento do equipamento.

Havíamos criado no CPDD LGBT um espaço de experimentação artístico cultural, que funcionava para a convivência sobretudo de pessoas jovens. Ele passou a ser coordenado por duas figuras. Uma era Luciana Rocha, diretora teatral, moradora do Nordeste de Amaralina, militante lésbica e negra. A outra era Misael Franco, assumida mais adiante como Euvira – a dama da noite, uma performer negra e sem dúvidas uma das figuras que mais inspirou a aproximação dessa pesquisa com as interlocutoras que encontramos na cena das festas Afrobapho, Batekoo e TOMBO.

Os encontros com Luciana e Misael são antigos. Misael surge em minha vida nos fervos da UFBA (em um tempo em que o campus fervia de festas dos CAs ou do DCE semanalmente!!!). Como bem nos lembra Alan Bispo em sua entrevista à pesquisa, o ambiente universitário sempre foi o *locus* preferido de organização de fervos. Lembro como se fosse hoje das inúmeras rodas que se abriam no meio das festas ultra heteronormativas dos departamentos de saúde ou química pra ver 'o viado fechar'. Lá estava ela: Misael (“eu quero ouvir os aplausos!!!”).

Com uma malemolência e uma feminilidade peculiar expressa em um corpo marcado de músculos e barba (no início era um cavanhaque), sendo estudante do Bacharelado Interdisciplinar (BI) em Artes, Misael era (e segue sendo) uma expressão das subversivas bichas loucas (#merepresenta). Lembro-me de ficar encantado com a capacidade que ela (na época uma jovem bicha preta) tinha de prender atenção das pessoas utilizando a dança como uma potente ferramenta. Não demorou muito e ele juntou outras três bichas do BI e fundou o *Baphão Queer* - um coletivo de performances. Eles utilizavam a técnica que ficou difundida mais para frente entre outras jovens como *stileto* (que consiste no uso de salto alto para performar). Eles também traziam muitos elementos das artes *drags*, mas de início era a dança como forma de protesto o foco do grupo e não a dublagem. Apostaram nesse caminho não apenas a partir das letras originais. No meio de algumas músicas elas passaram a encaixar textos que refletiam sobre dados de mortes de LGBT e sobre violência. O grupo chegou a se apresentar em Bienais e Congressos da União Nacional dos Estudantes (UNE) e dentro da própria UFBA em inúmeras faculdades e no Diretório Central dos(as) Estudantes (DCE-UFBA).

Após algum tempo, com a aproximação da formação de alguns membros nos Bacharelados, Misael começou a ensaiar voo solo. O grupo se desfez e ele seguiu em uma

viagem pela América Latina. O seu retorno coincidiu com a abertura do CPDD-LGBT e foi quando ele me procurou. Revelou que seus pais, uma mãe evangélica e um pai militar, o haviam expulsado de casa. Estava vivendo de favor na casa de um amigo mas não poderia ficar lá por muito mais tempo. Embora não existisse no projeto original do CPDD-LGBT algo voltado para a arte, em diálogo com a outra coordenadora, a travesti Keila Simpson, resolvemos tirar do nosso salário a ajuda de custo que poderia pagar algo mensalmente a ele e mais para frente a Luciana Rocha também. Foi a melhor opção que fizemos, pois passamos a compreender o quanto a arte nos ajudava a pensar alternativas de cuidado, auxiliando no processo de superação de contextos de violação de direitos e criando oportunidades de movimentar alguma renda, sobretudo, para uma juventude negra, mulher e LGBT de periferia. Era libertador para elas ocupar um serviço para aprender a andar num salto, dançar, performar, ter aulas de interpretação básica (Luciana Rocha, sapatão, preta, moradora do Nordeste de Amaralina [bairro periférico do território onde o equipamento estava instalado] era a professora de teatro do CPDD LGBT) e fazer disso uma expressão de uma liberdade sexual e de gênero.

Misael/Euvira ousou tanto, que passou a ocupar a programação de um tradicional bar de arte transformista: o Âncora do Marujo. Após ocupar os concursos de *drags*, tradicionais da noite transformista na cidade, e ganhar alguns deles, passaram a organizar a chamada Terça Estranha até a sua ida para São Paulo em 2016 - onde se encontra até hoje como uma nova mas já importante referência da arte visual preta LGBT e periférica⁶. Lá ele chegou a compor a equipe da unidade móvel de atendimento do Centro LGBT que ficava localizada no Largo do Arouche - point das jovens LGBT da periferia de São Paulo e palco histórico das vivências LGBT na capital paulista.

Seja por esse contato privilegiado com Euvira/Misael ou pela experiência de produção de cuidado a partir do CPDD-LGBT, ao relembrar esses contatos começava a se apresentar para mim e ao estudo quais partes das múltiplas experiências que vivi durante o período de pesquisa, militância, trabalho, atividades domésticas e ferveção era indispensável focar o meu olhar. Essas vivências, assim como as demais experimentadas na cena nos levaram a leituras que passaram a compor as minhas hipóteses iniciais e a

⁶ Uma entrevista nacional sobre Euvira está disponível no site do Music Non Stop da UOL. Disponível em <https://musicnonstop.uol.com.br/conheca-euvira-a-performer-abusada-das-festas-de-techno-que-ja-foi-drag-e-tocou-pandeiro-no-metro-de-buenos-aires/> acessado em 29 de Junho de 2018

serem úteis para interrogar as evidências e fatos que me atravessaram no processo de pesquisa. Por fim, mas não menos importante, o processo de conclusão de curso pode trazer de contribuição na atual conjuntura histórica em que escrevo este trabalho a ideia de que é emergente (no sentido de urgente e de algo que surge com maior força/visibilidade) pensar a produção de cuidado no campo do HIV/AIDS e do uso de drogas em contexto de festas urbanas em Salvador, deixando um afetuoso destaque às protagonizadas por jovens, negras(os), mulheres e LGBT de periferia.

Buscamos aqui, como recorte e objeto do estudo, pensar a emergência da produção de cuidado no campo da prevenção contra o HIV/AIDS e da redução de danos para o uso de drogas em contextos de festas urbanas. Sabíamos que ainda aí existiria um universo grande e complexo onde seria necessário nos encontrar, mas resolvemos primeiro, ao ter esse norte, caminhar. Chegamos após alguns deslocamentos as festividades organizadas e frequentadas por jovens que se autodenominavam em muitos momentos como pertencentes as identidades políticas de negras(os), mulheres e LGBT de periferia. Algumas se identificavam como parte da “geração tombamento” ou estavam em relação direta com ela. A pesquisa se enriqueceu quando teve a possibilidade de experimentar a caminhada, em muitos momentos, “por fora” das organizações sociais mais tradicionais. Neste instante, os estudos de outrora sobre a obra do antropólogo Edward MacRae (que aqui afirmo como uma escola construtivista social nos estudos de sexualidade a qual me filio) caíram como lente fundamental a apuração do olhar etnográfico sobre esses conjuntos de acontecimentos. Porém, mais importante do que o olhar apurado foi o reconhecimento que tentamos reconstruir a partir da defesa dessas expressões artísticas-culturais como uma nova possibilidade de protagonizar, democraticamente, as lutas pela diversidade sexual e de gênero, por direitos LGBT, no Brasil.

O objetivo de partida do estudo foi produzir uma reflexão e uma ação no campo da prevenção ao HIV/AIDS junto a jovens entre 15-24 anos que participavam de festas em Salvador-Bahia. Fomos provocadas, sobretudo, pelo declarado aumento das infecções por HIV entre jovens de 15-24 anos que era alardeado nos noticiários locais e de portais nacionais. Para fazer as primeiras leituras de por onde começar, frequentamos diferentes espaços de festas do território onde eu morava nas proximidades do bairro do Rio Vermelho, em Salvador-Bahia. Considerado o local da boemia e das diferentes

expressões e classes artísticas, o bairro ganhou nos últimos anos uma atenção de diferentes classes sociais e interesses econômicos e políticos na composição de sua ocupação ao longo do dia e sobretudo à noite. Da Commons, ao Tarrafa/116º graus, Lálá Multiespaço, Dublin Irish Pub, Idearium/Sunshine, Casa da Mãe e mais recentemente a Tropos, o Chupito e a própria orla da Rua da Paciência, foram as cenas mais frequentes por onde circulei e construí os meus diários de campo. Tentamos primeiro identificar onde jovens sobretudo destas idades estavam indo e identificar mais à frente quais delas conseguimos também identificar no espaço universitário.

O encontro e a interação que tivemos com membros dos coletivos Afrobapho, Batekoo e TOMBO, assim como com a cena e o circuito mobilizado por elas, ajustaram o foco do objeto da pesquisa. Elas e eles possibilitaram a experiência com uma narrativa que colocava as festas como forma de resistência e protesto. Forçaram-me, positivamente, a buscar referências bibliográficas e contribuíram com as entrevistas individuais e um conjunto de referências empíricas presentes nas próximas laudas dessa produção.

O objetivo foi então produzir uma aproximação com essas cenas para pensar sobre o cuidado. Buscamos por esse estudo identificar as necessidades mais urgentes em relação a prevenção ao HIV/AIDS (ao levantarmos na cena o número de pessoas testadas para HIV e ISTs e o uso de preservativo na última relação sexual), assim como da redução de danos (ao dispor informação diversa por meio de materiais impressos e trocas de experiências sobre drogas), sem considerar essas ferramentas dois campos distintos, mas relacionados e estratégicos, enquanto saberes mais estruturados (um cuidado leve-duro, nos termos de Mehry e Franco), para permitir tal aproximação com as interlocutoras do processo de pesquisa.

Tomamos como referência o olhar histórico e antropológico das *festas à brasileira* formuladas no estudo de Rita Amaral (1998) para sustentar o papel que as festas cumprem na mediação das relações sociais e de poder desde o período da colonização. Amaral em seu estudo sustenta que as festas eram a linguagem comum entre colonizadores e colonizados e por isso foram utilizadas como ferramenta para a determinação dos papéis sociais de negras/os sequestradas/os, traficadas/os e escravizadas/os, assim como de índias/os escravizadas/os. Também utilizamos para pensar o *exercício político em tempos de crise das instituições* (ROCHA, 2016, p. 31) as formulações de Rose de Melo Rocha

(2016), oriunda das teorias da comunicação. Rocha nos apresenta uma abordagem contemporânea que nos permitiu conectar o uso das redes sociais com a produção das festas dessas jovens - conexão revelada de maneira muito nítida pela entrevista com Alan Bispo do coletivo Afrobapho.

Participar da cena criada por jovens negras(os), mulheres e LGBT de periferia em Salvador possibilitou identificar o *aparecimento de novas formas de se construir identidades coletivas, vinculadas ao plano das expressividades* (PEREA, 1998, p. 129-150; In: ROCHA, 2016, p. 33) como nos apontou o estudo de Rocha. A própria afirmação dessa representatividade jovem, negra, mulher e LGBT de periferia representaria aí esse plano mais coletivo das expressividades.

Ao participar de um curso online divulgado pela página da festa Batekoo em Março de 2017, cujo nome era “A geração tombamento: pressupostos históricos e paradigmas atuais”, pudemos perceber com ainda mais nitidez que as pessoas que a compunham tomavam a construção da identidade de negras/os no Brasil por um outro percurso histórico atravessado pela festividade.

Esse contato, atrelado aos estudos de MacRae sobre o gueto homossexual dos anos 70 (MACRAE, 1983), das festas à brasileira (AMARAL, 1998) e a interlocução com a cena produzida por jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia em Salvador nos conduziu numa imersão capaz de pensar a emergência da produção de novas experiências de cuidado junto aos espaços de sociabilidade, convivência e (por que não?) organização delas e deles. Esse trânsito nos ajudou a ampliar e aprofundar a discussão sobre a necessidade de somar-se ao que a ABIA tem chamado de construção de uma *pedagogia da prevenção*⁷ - pensando o papel que as(os) novas(os) sujeitas(os) apontadas(os) como em maior risco de infecção podem se dispor ou serem mobilizadas à também cumprir.

MacRae (1983), como colocado por Júlio Simões e Isadora França (2005), refletiu a

[...] crescente visibilidade pública alcançada pela homossexualidade durante o período final do regime autoritário e a sua relação com mudanças no papel social do homossexual, na vivência das relações

⁷ Para ler mais sobre a Pedagogia da Prevenção, ver documento da ABIA de título “Pedagogia da Prevenção: reinventando a prevenção do HIV no século XXI”, disponível no sítio <http://abiaids.org.br/pedagogia-da-prevencao/28753> acessado em 03 de Junho de 2017.

homossexuais, na sociabilidade e na militância política. (SIMÕES; FRANÇA; 2005, p. 309).

As leituras de edições do *Jornal O Lapião da Esquina*, que tem todas as suas versões digitalizadas pelo Grupo Dignidade de Curitiba-Paraná⁸, também nos ajudaram a perceber o contexto do período de início da organização do movimento homossexual brasileiro e das primeiras respostas comunitárias a epidemia de HIV/AIDS no final dos anos 70. MacRae, sobretudo, nos permite na sua *defesa do gueto* pensar como o circuito de espaços urbanos públicos ou comerciais (SIMÕES; FRANÇA; 2005, p. 309) como parques, praças, quarteirões, bares, saunas, boates etc, ajudou na organização do movimento homossexual brasileiro e da identidade homossexual na época (MACRAE, 1983). Esse mesmo circuito é apontado também como fundamental para pensar a difusão de métodos e tecnologias de prevenção em tempos de surgimento da epidemia. A camisinha, um dos possíveis insumos de prevenção, deve boa parte da propagação do seu uso a esses circuitos que também foram pesquisados por MacRae e eternizados nas folhas d'*O Lapião*. Tomamos, em boa medida, o olhar lançado sobre o gueto por Edward para observar o que compreendemos como sendo o fervo hoje e o papel que ele cumpre na afirmação de uma nova identidade civilizatória, que é fruto da composição de diferentes lutas sociais e dimensões da vida interseccionadas: as jovens negras(os), mulheres e LGBT de periferia.

Simões e França ao citar Perlongher (1987a) destacam que, o “gueto” era algo que só poderia ser entendido e delimitado a partir do acompanhamento dos deslocamentos dessas pessoas homossexuais através dos lugares em que exercem atividades relacionadas à orientação e à prática homossexual (SIMÕES; FRANÇA; 2005, p. 311). Isso nos fez considerar que a identificação do fervo também só pode ser entendida por nós ao acompanhar alguns deslocamentos produzidos por essas jovens, assim como participar do processo de construção deles junto com elas (como demonstraremos ao longo do estudo).

Somamo-nos ao campo das pesquisas em HIV/AIDS por entender a relevância de recompor os estudos e lutas LGBT com este histórico campo. Conforme tem sido apontado nas produções recentes da ABIA e de seu diretor-presidente Richard Parker, é

⁸ As edições digitalizadas do *Jornal O Lapião da Esquina* estão disponíveis em <http://www.grupodignidade.org.br/projetos/lampiao-da-esquina/> acessado dia 04 de Maio de 2017.

preciso pensar um tempo da “pedagogia da prevenção”⁹. Em nossa compreensão, a abertura de um novo tempo paradigmático na luta contra AIDS (de maneira filosófica e empírica) nos convida a um reposicionamento também epistêmico e social da diversidade sexual e de gênero – enquanto campo teórico-político – e com ele das lutas e estudos LGBTI+. Tal pedagogia, proposta pela ABIA, seria o passo seguinte à “pedagogia do tratamento”, que atravessou os primeiros 30 anos de luta contra o vírus.

O foco no que tem sido chamado “prevenção combinada”, passa por produzir uma ação preventiva que apresenta um conjunto de insumos, informações e estratégias visando diminuir os riscos de contaminação. Elas vão desde uma ação biomédica, que no campo do cuidado são consideradas tecnologias duras; passam por tecnologias leve-duras a partir de saberes mais estruturados como informações sobre IST/HIV/AIDS/HV e/ou drogas, bem como do enfrentamento mais estrutural ao conjunto de desigualdades sociais; e chegam até a troca entre pares, ou tecnologias leves de cuidado, alcançando aí a possibilidade de pensar um novo ordenador social do cuidado e recompor, no campo das respostas ao HIV, a sua dimensão comunitária. Tal compreensão só foi possível ao perceber nesta etnografia o valor do cuidado sobre si e sobre a construção de novas identidades coletivas produzidas a partir dos descolamentos das(os) jovens colaboradores(as) deste estudo.

Essas jovens, que se cuidam entre si e se organizam, à sua maneira, por meio da frequência e circulação nas suas festas e iniciativas protagonizam uma importante forma de conexão e troca entre si. Supomos daí nossa primeira questão a ser investigada: o que essa nova (para nós, inicialmente) forma de se apresentar à arena democrática e pública poderia e estava nos sinalizando? A partir dela desdobramos outras indagações: teriam elas alguma relação ou inspiração com o quê, que possa ter vindo antes? A intensificação das manifestações de rua no Brasil a partir de 2013 teriam alguma relação com isso ou com elas e eles? Representariam elas e eles uma vitória das bandeiras e lutas de outrora de diferentes organizações sociais? E as políticas sociais dos governos petistas, teriam elas alguma influência na construção dessas movimentações no país? Tiveram elas alguma influência sobre essa nova dinâmica e forma de participar da vida política e

⁹ Para saber mais sobre a proposta da “pedagogia da prevenção” recomendamos a leitura da publicação da ABIA disponibilizada em seu sítio através do endereço <http://abi aids.org.br/pedagogia-da-prevencao/28753> acessado em 04 de maio de 2017.

democrática? Passamos a ver na ousadia e protagonismo destas jovens uma expressão importante a ser melhor compreendida, mas sobretudo reconhecida e defendida: o uso da festa como forma de construção da participação política e social. Arriscamo-nos, por nossa própria conta, ao que acreditávamos ser necessário e indispensável a esse momento da história: compreendê-las mais de perto, até onde elas nos permitissem alcançar e falar.

Percebemos neste processo o quanto *o fervo* organiza a narrativa produzida por (e a conexão presente entre) uma geração de jovens em Salvador, mas também ajuda no processo de resgate, memória, reconhecimento e afirmação social e política. Ele contempla *um fazer político estético e cotidiano, sensível a fluxos globais e marcado por contingências locais* (ROCHA; 2016, pag 36). Mila Carol em sua entrevista nos revela essa perspectiva ao dizer que tudo começa para essas pessoas *na estética*. Tal afirmação tem ressonância com as/os jovens marcheirias/os que têm sido estudadas desde 2011 por Rose de Melo Rocha (2016).

Para nós tem todo sentido pensar o papel que têm as festividades urbanas organizadas por jovens negras(os), mulheres e LGBT da periferia da cidade na organização política das novas formas de participação social. As identificamos como um local privilegiado de construção de novas mediações, narrativas e reconhecimentos de pertença cidadã. Também, como um emergente local de produção de cuidado sobre necessidades urgentes para a vida de seus/suas organizadores(as) e frequentadores(as). Abrir esse diálogo nos permitiu retirar a pecha de que o jovem LGBT, assim como a pessoa que usa drogas e frequenta festividades (mesmo as que são politicamente engajadas), é somente o/um problema e enxergá-las(os) exatamente como parte da solução - conforme preconizam as redes de pessoas que usam drogas como a LANPUD¹⁰.

Apostamos, ainda por nossa própria conta (e no caso deste estudo, como hipótese de partida), que há relevante contribuição destas jovens na recomposição das respostas necessárias ao fim da epidemia de HIV/AIDS. Elas e eles contribuem no resgate e reestruturação das nossas respostas comunitárias, tão importantes para toda condução do paradigma da “pedagogia do tratamento” até o patamar em que nos encontramos hoje. Essas e esses jovens apresentam uma ampla e capilar capacidade de colocar em circulação

¹⁰ LANPUD é a sigla da Rede Latinoamericana e Caribenha de Pessoas que Usam Drogas, entidade a qual sou filiado enquanto uma pessoa que usa drogas.

novas e diferentes informações de relevância científica e social. Apresentam ainda uma imensa capacidade de decodificada as produções de estilo às inúmeras realidades e contextos, permitindo o acesso de variados grupos e setores a chamada “mandala da prevenção combinada”. A legitimidade e qualidade de produção de linguagens, sentidos e expressões inteligíveis a um conjunto amplo de jovens, pobres, negras, mulheres, LGBTI+ e de periferia, ajuda a reequilibrar a balança das desigualdades sociais e, por isso, de determinantes sociais das vulnerabilidades que aprofundam as condições de exposição de toda uma geração às novas infecções.

Consideramos que a análise do Boletim Epidemiológico (B.E.)- instrumento anual onde são divulgados os dados epidemiológicos do país - era também um caminho primário da pesquisa para melhor compor a nossa hipótese. Por meio dos seus dados temos as considerações que sustentam o investimento político, social e financeiro das políticas de HIV/AIDS. Pudemos perceber como até esse instrumento, e as possibilidade de extrair leituras e posições sobre o atual cenário epidemiológico a partir dele, têm sido mais um campo de disputa do que de composição entre setores biomédicos e comunitários. Para nós tornou-se relevante contrastar ao longo desta produção os diferentes olhares que perspectivas biomédicas e comunitárias têm sobre o atual contexto da epidemia bem como as diferentes considerações que ambos têm sobre os caminhos que devemos seguir.

Acreditamos, a priori, que o Boletim nos permitiria afirmar que existe hoje no Brasil, além da “juvenização” anunciada, um *enegrecimento* da epidemia. Contudo, fomos alertadas sobre os riscos de apresentar tal posição (FRY et al.; 2007), uma vez que a coleta de dados sobre raça/cor via SINAN¹¹ se dá sob uma série de questionamentos, como, por exemplo, o fato da epidemia passar a crescer em populações autodeclaradas “pardas” e se manter estável entre populações “pretas”; ou mesmo sobre a base comparativa dos dados raciais que seria muito frágil. Documentos de referência sobre a questão racial e de HIV/AIDS, ora produzidos pelo Governo Federal (BRASIL, 2005); ora produzido e assinado por organizações sociais (BRASIL, 2011), apontam uma preocupação sobre desconsiderar o quesito racial junto aos sistemas de informação, assim como sobre a necessidade de um olhar cuidadoso no que diz respeito a saúde da população

¹¹ Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN)

negra, adoecida e vulnerabilizada pela ação do racismo e dos demais sistemas de opressão e desigualdade social. No mesmo sentido, e baseado nos mesmos dados que consideramos do Boletim Epidemiológico, a UNAIDS realiza em 2016 uma oficina para abordar “resposta ao HIV entre população jovem negra”, o que reforça nossa curiosidade sobre o tema, bem como sustenta a importância de caminhar por este sentido e compreensão para consolidar alianças estratégias ao estudo.

Sabe-se que o jovem negro e pobre é alvo prioritário da ação genocida do Estado brasileiro em muitas dimensões. Como nos apresenta Ana Flauzina (2006) o uso do termo genocídio tem o sentido de denunciar a naturalização da morte das vidas negras no Brasil. O genocídio é uma prática internacionalmente criminosa de acordo com a “Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio” cunhado pela ONU em 1948 (FLAUZINA, 2006: p. 118) do qual o Brasil é signatário. Flauzina nos mostra como

Dos homicídios irrefutáveis, passando pelas situações descritas que comprometem física e mentalmente os indivíduos e todas às debilidades forjadas para a sua fragilização e morte, chegando às práticas de esterilização que procuram evitar a reprodução da vida do segmento populacional, a verdade é que essa é uma definição que se adequa perfeitamente à nossa realidade. (FLAUZINA, 2006: p.119)

Exterminada e(ou) encarcerada por uma ação genocida promovida em nome da guerra às drogas¹², indiscutivelmente, a juventude negra e pobre é quem mais morre e(ou) é violada na sua vida hoje no país. Além disso, pela análise dos dados do Boletim Epidemiológico, sugere-se que é também o negro quem mais tem se infectado por HIV e morrido por AIDS nos últimos anos (B.E. 2013; 2014; 2015; 2016). Na contramão do que ocorre com estas(estes) jovens (sobretudo as/os autodeclaradas/os pardas/os), os brancos têm reduzido seus dados sobre novas infecções por HIV e mortes por AIDS (2013; 2014; 2015; 2016). Interessou-nos entender, mesmo atentas aos temores em caminhar por essa seara, como as populações apontadas nestes dados estavam considerando essas questões. Começamos a partir daí a ter ideia de quem era preciso encontrar e, com isso, começamos a buscar pistas de onde e como esses encontros seriam possíveis.

Acreditamos que era necessário apresentar e refletir sobre essa realidade de maneira mais aproximada com as jovens negras/os, mulheres e LGBT de periferia,

¹² Trataremos sobre o conceito de “guerra às drogas” no capítulo 2 deste trabalho.

agravadas pelas diferentes dimensões da vida na determinação social do alcance epidêmico do HIV. Era também importante reconhecer que produzir uma pesquisa com e sobre jovens negras/os demandaria deste pesquisador um cuidado referente às diferentes compreensões, acúmulos e pertencimentos no âmbito do debate racial, bem como de reconhecimento dos privilégios e limites da branquitude sobre esta produção. Optamos por entender as narrativas presentes no cotidiano de jovens negras(os), mulheres e LGBT frequentadoras e organizadoras de festas em Salvador, tentando com que nossa ação não retirasse delas o protagonismo e autonomia em termos de pensamentos e práticas que as conduziram até o centro da nossa atenção. Contudo, também compreendemos que a construção de uma pesquisa-ação enquanto metodologia escolhida, nos imbricava em um processo de troca, composição, recuos e avanços, constantes com as e os interlocutores(as) da pesquisa.

Sendo, como o estudo nos revelou, uma maioria destas(destes) jovens pessoas entre as faixas etárias como em maior risco de contaminação pelo HIV e morte por AIDS, elas precisavam (e seguem precisando) ser ouvidas para além de um contato mais formal e verticalizado em tempos de crise das instituições (ROCHA, 2016, pag. 31). Oferecemos, neste sentido, esse processo de pesquisa e formulação tentando estabelecer um canal de diálogo e contato de maneira mais franca, honesta e direta. Sem perder com isso as oportunidades que estivessem ao nosso alcance para que os canais formais e institucionais também as ou, por que não, nos, ouvissem.

Pensamos que este estudo seria útil na medida em que servisse do ponto de vista mais geral para o enfrentamento ao contexto epidêmico do HIV, por meio da nossa contribuição experimental na produção de cuidado envolvendo o diálogo com as respostas comunitárias e as investidas no caminho das estratégias de prevenção combinada. Também pensamos que ele poderia servir a reflexão sobre um conjunto de determinantes sociais. Compreendemos eles, aqui, entre os limites da ação sistêmica e interseccionada do racismo, do patriarcado, do proibicionismo, do capitalismo e da heteronormatividade – como uma opção analítica de apuração do nosso olhar enográfico sobre a realidade social. Acreditamos que jogar luz sobre a necessidade de enfrentar tais sistemas de opressão e subalternidade, implicaria em elevar às reflexões das estratégias de prevenção combinada (que têm surgido com mais força no último período) o conjunto

de discussões e dimensões estruturantes da vida social, que têm ganhado ainda mais força na determinação da organização social e política no país e no mundo.

Descobrimos neste percurso uma consideração relevante sobre o conceito de interseccionalidade a partir do diálogo com as interlocutoras da cena, nas entrevistas e nas suas postagens em redes sociais. Pareceu-nos uma preocupação forte destas pessoas o olhar atento a múltiplas vulnerabilidades produzidas por um amplo espectro de desigualdades e injustiças sociais.

Compreendemos que as desigualdades e injustiças também contribuem de maneira determinante na construção do contexto epidêmico. Essa ideia não é nossa, ela pode ser encontrada em inúmeras formulações assinadas por quadros da Associação Brasileira Interdisciplinar de Estudos sobre AIDS (ABIA) na publicação do memorial sobre a História de Luta contra a AIDS (publicado pelo Departamento de IST, AIDS e HV do Ministério da Saúde em 2015). Ela também está presente em documentos de referência do Departamento Nacional de DST/AIDS/HV do Ministério da Saúde sobre as estratégias de prevenção combinada¹³. Aliarmo-nos, portanto e por fim, ao enfrentamento social e epistemológico dessas desigualdades nos permitiu pensar o olhar de cuidado junto com essas jovens tendo um arcabouço de saberes estruturados disponíveis. Tal aliança representou também uma posição importante de ser retomada no campo dos estudos e da luta contra o HIV/AIDS. Aprofundar antigas e fazer novas alianças sociais e acadêmicas no enfrentamento à epidemia da AIDS e na construção do horizonte de transformação da sociedade é um desafio ao qual nos filiamos neste estudo e na vida.

Ao cursar o componente curricular de estudos antropológicos do uso de psicoativos ministrado pela professora Roca Alencar e pelo professor Edward MacRae, do Departamento de Antropologia da UFBA, percebi o quanto o campo dos estudos sobre drogas não só me afetava profundamente, mas trazia uma importante contribuição na reflexão sobre a vida e, futuramente, para o desenvolvimento deste estudo. O fato de ser este pesquisador uma pessoa que usa drogas, assim como um militante antiproibicionista, também exerceu influência na opção pelo componente e aliança com este campo de estudos e ação política. Mais à frente descobrimos como foi importante trazer o acúmulo

¹³ Documento de referência do DN DST/AIDS/HV sobre prevenção combinada disponível em http://www.aids.gov.br/sites/default/files/anexos/page/2016/59116/5_passos_prevencao_combinada_pdf_15306.pdf, acessado dia 04 de Maio de 2017.

antiprobicionista e sobretudo as contribuições da Redução de Danos (que compõe as estratégias de prevenção combinada) para aproximação com algumas das colaboradoras e com a cena das festas aqui estudadas.

Foi sendo provocado por Roca e MacRae a buscar entender melhor a relação estabelecida entre o uso de drogas e o HIV/AIDS que percebi um vácuo de produções acadêmicas locais (ou uma dificuldade deste autor em acessá-las), que tratassem sobre o contexto da epidemia de HIV/AIDS a partir de uma interlocução com o uso de drogas e as festas urbanas. Temos muitos estudos que consideram o uso de drogas injetáveis, em um momento onde este era um foco das contaminações por HIV quando do uso de cocaína injetável, sobretudo, pelas populações em situação de rua no final dos anos 80 e início dos anos 90 (GOMES, 2012, p. 368). A eficaz ação produzida pela redução de danos através do método de substituição de seringas usadas por novas e a orientação pelo não compartilhamento das mesmas, inaugurou uma ética de cuidado entre usuários(as) e cuidadores(as), dialogando com uma ação institucional no campo da saúde pública.

Estudar com Edward MacRae também representou uma oportunidade de conviver com uma memória viva do início da organização do movimento homossexual e das primeiras respostas comunitárias à epidemia de HIV/AIDS no Brasil. O que hoje é considerado como “velha política” já foi em um momento da redemocratização a grande novidade (como os grupos AIDS ou de homossexuais) e a aposta dos novos movimentos sociais e democráticos (MACRAE, 1997).

Foi ainda no início dos anos 80 que o antropólogo iniciou nas fileiras da luta contra a AIDS. É a partir dos calorosos conflitos no interior do grupo SOMOS (reconhecido como primeiro grupo), que MacRae, no mesmo período, etnografou o início da organização do movimento homossexual brasileiro (MHB), registrando com preciosidade esse momento da nossa história (MACRAE, 1990).

Contudo é no texto "Os respeitáveis militantes e as bichas loucas" (MACRAE, 1982) e no seu "Em defesa do gueto" (MACRAE, 1983) que ele nos traz uma contribuição importante para refletir questões de fundo desse estudo. O segundo texto revela um olhar atencioso de MacRae sobre os deslocamentos das pessoas homossexuais no centro de São Paulo. Ele propõe uma defesa desses espaços e locais de circulação como fundamentais

para a organização do movimento naquele período, assim como a difusão das ideias relacionadas a liberdade sexual – pontos que retornaremos no Capítulo I.

O primeiro texto busca apresentar uma crítica a militantes da convergência socialista (tendência trotskista internacionalista, que fundou o PT no início dos anos 80) que tencionavam o surgimento do movimento na época a um enquadramento do militante homossexual dentro de um modelo higienizado e “exemplar”. Para além da ajustada crítica ao comportamento da tendência marxista, o que nos parece mais valioso é a ousadia de MacRae de lança ao universo científico e político, de onde ele fala, o reconhecimento e a afirmação de uma identidade sexual criada a partir desses deslocamentos, que ele irá denominar do gueto homossexual da época: a bicha louca.

Cabe lembrar que para boa parte das correntes socialistas e de esquerda a condição e a agenda homossexual representavam (para alguns ainda representa) “uma estratégia capitalista para dividir a classe trabalhadora” ou mesmo “uma agenda individual e setorial, não coletiva e estrutural”. A participação de militantes homossexuais em organizações de esquerda chegou a acender o alerta dos órgãos de controle e censura da ditadura civil-militar, pensavam existir uma relação direta do surgimento do movimento homossexual brasileiro com o Movimento Comunista Internacional (MCI) – fato que certamente pode ser creditado pela atuação da Fração Homossexual da CS junto ao MHB - fração criada pelo historiador e militante James Green¹⁴.

A caretice e o moralismo das tradicionais correntes de esquerda seguem até hoje sendo confrontados por comportamentos cada vez mais erotizados e politicamente referenciados na afirmação de identidades sexuais e de gênero. Seja no interior dos partidos de esquerda ou mesmo nos diferentes movimentos sociais que surgiram, no Brasil, intimamente ligados a estas organizações (como o movimento camponês ou sindical), é fato que nós seguimos resistindo e avançando na ocupação de todos os espaços. Discute-se hoje, por exemplo, muito mais abertamente sobre gênero e sexualidade no interior de movimentos como MST, que teve a fundação de seu Coletivo LGBT no ano de 2017, do que há 10 anos. Precisávamos inicialmente mostrar que também estávamos ali, na luta pelo direito a terra, pela reforma agrária, pelo poder

¹⁴ James Green é professor de História Latino-Americana na Brown University, ativista de causas políticas e LGBT. Green viveu no país entre 1976 e 1982, período de surgimento de periódicos como o Lapião da Esquina e de grupos como o SOMOS de afirmação homossexual.

popular. Agora, temos nos organizado para estar estruturalmente ligadas(os) ao comando político de tais organizações. O Coletivo LGBT Sem Terra, para além da agenda LGBT, ocupa na Direção Nacional do MST na colaboração em diferentes pastas ligadas a Educação e a Comunicação - agendas que são consideradas “estruturantes” a qualquer corrente marxista e de esquerda.

Percebemos com esse estudo que o diálogo com as jovens colaboradoras dele nos ajudou a ter uma maior nitidez da identificação delas com as agendas defendidas pela esquerda brasileira hoje. Elas tomam como ponto de partida, de reconhecimento e sua afirmação no mundo, lutas sociais por justiça econômica, racial, de gênero, sexualidade e outras que sejam identificadas no campo das batalhas sociais em defesa das que foram historicamente oprimidas pelos diferentes sistemas de desigualdades. Algumas dessas jovens reconhecem nos avanços proporcionados pelas gestões do Partido dos Trabalhadores (PT) à frente do Governo Federal um elemento importante para a própria existência de uma conexão geracional de jovens negras(os), mulheres e LGBT de periferia, que passaram a ter novas e mais oportunidades - como nos revela Mila Carol em sua entrevista. Contudo, nos pareceu haver ao mesmo tempo um receio na aproximação mais orgânica com a ação político-partidária. Supomos, pela dificuldade ainda latente dos partidos tradicionais da esquerda em perceber de maneira interseccional a contribuição que têm as lentes de classe, gênero, raça, sexualidade, geração, drogadição e outras, para a organização de sua tática e estratégia política.

O estudo de MacRae desde minhas primeiras leituras quando ainda finalizava o ensino médio fizeram com que eu passasse a me reconhecer enquanto um militante homossexual. O lugar da bicha louca, eternizada em suas palavras e formulações, parecia me ajudar no olhar que eu produzia sobre mim, minhas vivências e experiências, assim como na reflexão da relação dela com o mundo. Ver, ouvir e conviver com MacRae na sala de aula e fora dela me fizeram amadurecer ainda mais a construção da minha própria identidade política, com convergências, divergências, diferenças e antagonismos (sobretudo pelo distanciamento que as diferentes origens sociais e econômicas nos colocam), mas com uma generosa contribuição dele ao meu processo de reconhecimento e afirmação.

Li e reli boa parte da sua produção no campo da história do movimento homossexual brasileiro, ao tempo em que era forjado como uma liderança nacional deste mesmo movimento em um outro momento da história. Isso me possibilitou amarrar ao meu lugar de fala e de minha produção um conhecimento e uma responsabilidade ainda maiores sobre o que escrevia e investigava. Contudo, ler, ouvir, conversar, debater e mesmo brigar com a Mac (como carinhosamente o trato) foram determinantes para produzir esse estudo e o conteúdo presente nele.

Método e metodologia de pesquisa

A defesa do fervo proposta aqui buscou refletir uma contribuição histórica sobre as festividades urbanas através de um olhar feminista interseccional. A interseccionalidade, compreendida aqui metaforicamente como uma lente acionada para melhor visualizar a realidade social, foi apurada em diferentes momentos e intensidades pelas dimensões de classe, raça, gênero, sexualidade, geração, sorologia e drogadição. O cruzamento do olhar feminista interseccional ao método etnográfico e a metodologia da investigação-ação fundamentaram este estudo.

A investigação-ação é uma metodologia que tem o “duplo objetivo de ação e investigação, no sentido de obter resultados em ambas as vertentes” (FERNANDES, 2006). Pressupõe, portanto, o diagnóstico do problema, a construção de um plano de ação e a análise sobre os resultados. Apenas a primeira etapa foi possível neste TCC, mas até a data do depósito da versão final deste trabalho já avançamos no desenvolvimento das demais etapas seja por nossa atuação profissional ou acadêmica. Temos contribuído, hoje, com o desenvolvimento do estudo de PrEP 15-19, que pensa estratégias de difundir a prevenção combinada e medir a eficiência do uso da Profilaxia Pre-Exposição entre jovens de 15-19 anos de Salvador, Belo Horizonte e São Paulo. Contribuo localmente com o estudo em Salvador, onde as festas que trataremos aqui têm sido um dos contextos de nossa ação.

Utilizamos o método e os princípios da produção de cuidado em saúde, conduzindo-o sob um olhar etnográfico e feminista. Tomamos como problemática de partida a nossa identificação de um maior risco de contaminação ao HIV e o aumento das mortes por AIDS junto a jovens negras/os LGBT e o nosso consequente encontro com

esses acontecimentos na convivência no Centro LGBT. Ao considerar que a epidemia biológica é atravessada por uma epidemia social, percebemos que não era possível desconsiderar o genocídio das populações negras, sobretudo jovens e pobres como elemento e determinante social desse contexto epidêmico focado nessa população.

Encontramos nesse caminho a “guerra às drogas” como uma expressão da operação genocida. Ao propor enfrentá-la abrimos uma interlocução mais aprofundada sobre o direito ao uso de (e por uma nova política sobre) drogas e a construção de estratégias que, orientadas pela redução de danos, produzissem cuidado tanto ao uso seguro das diferentes substâncias quanto para qualificar estratégias de prevenção combinada no campo do HIV/AIDS.

Descobrimos que era quase que inexistente o conhecimento, por parte das organizadoras, sobre a maioria das substâncias que circulavam nas suas festas. Isso faz com que não só participantes mas também organizadoras(es) fiquem vulneráveis e despreparadas(os) a qualquer intervenção que se fizesse necessária. Também percebemos que as discussões sobre as vidas negras naqueles contextos ainda não eram atravessadas por um horizonte mais comum de enfrentamento mais direto à própria guerra às drogas, que tão diretamente as atinge. A aproximação desse estudo, assim como os espaços produzidos pela Iniciativa Negra por uma Nova Política sobre Drogas (INNPD)¹⁵ com os coletivos interlocutores do estudo (alguns auxiliados pela aproximação produzida por nós), foram identificadas por Alan Bispo como um caminho importante para superar esse limite.

O olhar etnográfico utilizado por este pesquisador-condutor como método buscou respeitar os limites apresentados pelas interlocutoras a uma condução-autoria não-preta. Esses limites foram importantes para fazer do processo de pesquisa, também, um momento de reflexão sobre os privilégios raciais que carrego. Embora a minha origem

¹⁵ A Iniciativa Negra por uma Nova Política sobre Drogas surge da necessidade de articular a dimensão do debate racial as discussões internacionais e locais sobre drogas. A INNPD participou dos últimos fóruns internacionais da Organização das Nações Unidas cumprindo um importante papel de influenciar a diplomacia internacional sobre o papel que atual legislação internacional de drogas tem sobre o genocida contra populações negras no mundo, sobretudo na América Latina. A participação da INNPD nos fóruns internacionais da ONU ocorreu por meio da credencial ECOSOC (Conselho Econômico e Social) da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) junto a esse espaço, representando um estreitamento entre movimento LGBT, de negras(os) e antiproibicionista. Até o fim deste estudo compus a Diretoria Executiva da ABGLT e fui um dos responsáveis por propor essa aproximação.

pobre, a minha ancestralidade negra, as condições econômicas e sociais que dão origem a minha existência, refletir a branquitude me fez compreender até onde eu poderia ir e onde eu não deveria ultrapassar no aprofundamento de determinadas questões que o contato com a cena destas festividades me possibilitou acessar e sistematizar de maneira mais aproximada.

Os contatos com essas pessoas, coletivos e festas permitiram-me olhar outros elementos que até então seguiam encobertos ou timidamente apresentados nas principais escolas que convoquei para fundamentar o estudo. Os estudos feministas, LGBT ou de HIV/AIDS falam muito pouco ou quase nada sobre o uso das festividades urbanas como ferramenta de organização e protesto social. Os estudos sobre festas focam, no geral, sua atenção às festividades do calendário oficial/estatal - que são composta sobretudo por festas religiosas, em sua maioria católicas, e que foram utilizadas (oficialmente) para reafirmar o processo de estratificação social imposto pela colonização (AMARAL, 1998). Os estudos sobre drogas talvez tenha sido o que mais dialogou, a partir da sistematização das culturas de uso em festas e festivais de música eletrônica (GUIMARÃES; MACRAE; ALVES, 2012). As cenas pesquisadas eram *raves* de música eletrônica, acessadas e organizadas por um público de classe média ou alta. Até as que se apresentaram como uma experiência para construção de um método de cuidado em contextos festivos (como o estudo de Marcelo e a intervenção do Coletivo Balance - que retomo no Capítulo 2), tiveram seu desenvolvimento atrelado a expressões de festividades e locais frequentados e protagonizados pelas privilegiadas(os) economicamente. Contudo, vale destacar que tais estudos já apontavam os riscos à atividades sexuais desprotegidas (GUIMARÃES; MACRAE; ALVES, 2012, p.108). Tive nitidez que era preciso acumular também experiências etnográficas no sentido das festividades urbanas protagonizadas na sua organização e público por jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia. Festas que são inclusive anunciadas com um discurso politicamente engajado em lutas sociais - expressão que utilizo para qualificar e diferenciar o fervo defendido aqui na relação com outras festas urbanas, reforçando a sua origem e caráter histórico de resistência e protesto social.

Operar o encobrimento do outro, da sua história, das suas referências, dos seus fundamentos, das suas formas de se expressar, organizar e viver, segundo Dussel (1992), autor decolonial latinoamericano, são parte do processo de colonização moderna européia

ocidental. As histórias narradas no discurso oficial e hegemônico como “descobrimientos”, segundo esse autor, foram processos de encobrimento do outro - que eram todas(os) que não fossem nascidas(os) no continente europeu. Busquei na escrita deste trabalho considerar a produção decolonial acessada a partir de Dussel como base primordial de estruturação ética do estudo. Defender o fervero é, como propõe Ellen Oléria, dizer que nossa história é outra e que nós estamos rebobinando a fita¹⁶ para contá-la de outras maneiras.

O uso das festas como estratégia de contestação social percorre a história de resistência dos povos sequestrados, traficados, torturados e escravizados. As festividades produzidas por elas e eles tangenciavam as cerimônias oficiais, utilizadas como forma de reafirmar a violenta estratificação social imposta pelo processo colonial. Para Amaral a festa é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro [...] sendo ela capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a experiências social particular dos grupos que a realizam (AMARAL, 1988, p. 7-8). O culto às(os) orixás do candomblé, as rodas de capoeira ou o samba (que acontecia no quintal das casas de gerações de negras[os]) foram também expressões culturais responsáveis pela transmissão de conhecimentos e, em um contexto de escravidão, de protesto e resistência. Talvez, não a toa, boa parte dessas expressões tornam-se crimes na primeira Constituição da República brasileira e mais pra frente no Código Penal de 1941, junto com elas o hábito de fumar maconha foi igualmente criminalizado por ser ele uma prática ligada aos negros – que embora recém “libertos” da escravidão formal, passaram a ser constituídos como os sujeitos de comportamento desviante e como um criminoso nato (BARROS, 2011)¹⁷.

A imposição gradativa da linguagem escrita em contraposição a linguagem oral (como são às expressões musicais e o fundamento de religiosidades de matriz africana, como o candomblé), é também um processo operado pela colonização. A opção de utilizar as festas como forma de colonizar índios e negras(os), e lhes impor uma outra forma de

¹⁶ A música “Antiga Poesia”, de autoria da cantora lésbica, negra e feminista, Ellen Oléria, traz um trecho em que fala versa “minha história é outra / eu tô rebobinando a fita”. Utilizamos essa composição como forma de ilustrar a consciência racial da interprete e compositora sobre a sua própria história. Fato que vimos também parecer se expressar na organização e presença nas festas que foram interlocutoras desse estudo.

¹⁷ Trecho do post no blog pessoal do autor André Barros (RJ), publicado em 03 de maio de 2011, acessado pelo link <http://andrebarrospolitica.blogspot.com/2011/05/e-racista-criminalizacao-da-maconha-no.html> em 04 de maio de 2017

viver em sociedade não nos pareceu ser um processo ingênuo, como mostraremos no Capítulo 1. Organizadas na clandestinidade, ou na legalidade democrática moderna em ascensão, é fato que o candomblé, a capoeira e o samba serviram para manter viva a tradição de um povo que lutou (luta até hoje) por, e fez de, sua cultura, seus costumes, seus valores, seus mitos, seu treinamento para guerra, sua musicalidade e suas festividades, expressões de protesto, resistência e contestação social.

Buscamos compor um diálogo dessa história negra com o olhar macraeano sobre o gueto como forma de compor e apurar o nosso olhar etnográfico. A contribuição desses coletivos, sobretudo da Batekoo, que montou um curso Online (organizado pela Renata Prado) com referências audiovisuais e textuais dos seus pressupostos históricos e suas perspectivas históricas dão toda base ou pistas para boa parte das referências negras utilizadas aqui para pensar um estudo sobre o fervo, que para nós são festas urbanas politicamente engajadas - fundamento tais discussões no Capítulo 1 e 2.

Essas literaturas e experiências nos serviram para pensar a aplicação de um questionário estruturado junto a participantes da festa Afrobapho, em Março de 2016, assim como para realizarmos posteriormente entrevistas semi-estruturadas com algumas de suas organizadoras (Afrobapho, Batekoo e Tombo). O uso de uma ferramenta *quantitativa* (um questionário, com 10 perguntas, estruturado e aplicado na festa) serviu como ponte para compor uma importante experiência nesse contexto festivo e com isso contribuir para o desenvolvimento de boa parte do percurso *qualitativo* (a etnografia). Ser membro do Coletivo Kiu!, que é parte de um movimento nacional de jovens universitárias pela diversidade sexual (que cito no Capítulo 1 ao falar do ENUDS), e que utilizavam a forma de coletividades não institucionalizadas para se organizar politicamente e faziam das festividades de seus encontros momentos de expressão da nossa luta, me ajudou a dialogar com essas outras(e novas) expressões coletivas que encontrei na caminhada do estudo. Explicamos no Capítulo 2 como se deu a escolha destas festas e desses interlocutores, que serviram para projetar neste trabalho de conclusão de curso a cena interlocutora. O levantamento e as entrevistas nos permitiram criar uma temporária descrição das frequentadoras da cena, compreender suas relações com a testagem sorológica, com o uso do preservativo nas suas últimas relações sexuais, bem como nos dar pistas sobre suas experiências com o uso de drogas lícitas ou ilícitas. Reunimos, com essas diferentes investidas metodológicas, um conjunto de registros históricos e etnográficos da cena

interlocutora a qual reconhecemos como sendo o *fervo* - aqui defendido como um circuito de festividades urbanas engajadas em propósitos sociais e políticos, e que insistimos em diferenciar das chamadas baladas.

Muitos foram os percursos para construir os encontros com essas jovens. Alguns deles se deram a partir das redes sociais, sobretudo por meio do sítio Facebook.com, no acompanhamento de suas postagens e de suas opiniões ali lançadas. Também pudemos a partir dali identificar quais festas elas mais frequentavam, quais elas eram parte da organização e em quais eram participantes. Foi a partir disso que percebemos como havia uma estética e um discurso aproximado entre três festividades: a Batekoo (que se denomina uma festa com “som de preto”), TOMBO (uma festa feminista, mas sobretudo negra) e a Afrobapho (uma festa de valorização de artistas e performers negras(os) e LGBT). As festas são, nestes casos, também, os nomes dos coletivos que as organizavam. Reconhecemos aí, assim como da nossa experiência com o coletivo Kiu!, uma nova forma de organização política e social, que se apresenta à arena democrática e pública por meio de suas festividades engajadas – ganhando espaço na mídia tradicional e, assim como o Soul em outro momento da história, chamando a atenção e acendendo um alerta ao mercado.

O uso das redes sociais, o diálogo com as “bichas pretas faveladas”, o protagonismo e a preocupação com a centralidade na preservação da vida da juventude negra, mulher e LGBT, nos chamou atenção para o engajamento político e social dessas coletividades. Todas elas foram e são bandeiras empunhadas por diferentes organizações consideradas tradicionais há anos, mas que ganhavam ali uma materialidade a partir de outras pessoas e coletivos que as anunciavam como ponto de partida, marco zero, de sua organização conjunta - o que deveria ser alvo de comemoração e vitória.

Sabíamos que seriam necessárias acionar múltiplas frentes de atuação para alcançar um nível seguro de produção de saber reconhecidamente científico. Entre estas estiveram a já relatada experiência junto a coordenação do Centro de Promoção e Defesa dos Direitos LGBT da Bahia, assim como o estágio curricular junto ao GAPA-Bahia, a militância junto ao Coletivo Kiu! e o trabalho à frente da Coordenação de Políticas LGBT do Governo da Bahia. Certamente atuar a partir desses locais contribuiu decisivamente para a aproximação segura com as interlocutoras e uma outra condição para pensar a

produção de cuidado dentro desse processo de pesquisa-ação. Ao tempo em que tive uma circulação entre as festas como frequentador, os saberes construídos a partir das movimentações sociais que participo e um certo grau de incidência com a institucionalidade das políticas públicas, me colocaram em condição privilegiada para acompanhar tais deslocamentos.

Além dessas frentes foi determinante a aproximação com membros do Grupo Interdisciplinar de Estudos Sociais sobre Psicoativos (GIESP-UFBA) e do Coletivo Balance de Redução de Danos, este último com ampla experiência de redução de danos em contextos de festas e festivais de música eletrônica. Tanto o GIESP quanto o Balance inevitavelmente me conduziram para a atuação mais orgânica junto ao movimento antiproibicionista, por meio da redução de danos e da colaboração na organização política de pessoas que usam drogas. O olhar antiproibicionista permeado e permeante do horizonte racial, sexual, geracional, de classe e gênero, permitiu chegar a cena para o encontro com as interlocutoras de maneira mais aproximada e preparada ao acolhimento da pluralidade de realidades ali presentes e representadas.

Percorremos ainda, por curiosidade, um estudo sobre as produções de artistas considerados como protagonistas da musicalidade dessa nova geração de jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia. Ouvimos as produções de MC Carol, Carol Konka, Liniker, Johnny Hooker, Pabllo Vittar, Rico Dalasan e MC Linn da Quebrada, para identificar nas narrativas presentes das suas letras elementos que nos ajudassem a compreender mesmo que parcialmente algumas referências, que constituem a identidade forjada por essas jovens. Fomos além e buscamos outras musicalidades negras como Ellen Oléria, Curumin, B-Negão, Baiana System, Dubstereo, Planet Hemp, assim como outras bandas e artistas que por meio de suas letras nos ajudavam a compreender contextos de festividades urbanas produzidas por jovens (e onde essas músicas eram ouvidas com bastante entusiasmo).

A conjuntura

As questões e reflexões trazidas na primeira parte desta Introdução me ajudaram a identificar o objeto deste estudo na emergência da produção de cuidado em contextos de festas urbanas de Salvador-Bahia-Brasil. Como recorte dentro da extensão dessas

festividades hoje nos grandes centros urbanos, tivemos a festa Afrobapho e, em menor contato e intensidade (mas presente), às festas Batekoo e Tombo. Como já dito, tive especial atenção ao registrar aqui um percurso de festividades que conheci ou frequentei a partir ou por meio do contato com a Universidade, considerando que a cena interlocutora e a fundamentação apresentada trazem também uma relação (nem sempre amistosa, mas presente) com este esse *locus* que é a Universidade. Embora ela não tenha sido por gerações uma realidade para imensa maioria dos meus familiares (os quais tento honrar com esta produção), marcá-la a partir desse trabalho com parte das nossas vidas, assim como com considerações e formas de contar a nossa história, foi uma deliberada investida deste condutor-autor. Contudo, vamos a contextualização do momento em que produzo esse estudo.

Escrevo a finalização dessa pesquisa em um contexto de golpe democrático no Brasil e avanço de uma nova aliança civil-militar, institucionalmente autoritária (e, como a ditadura de 1960, constitucionalmente legalizada), moralmente conservadora e fascista. Uma presidenta, mulher e democraticamente eleita pelo Partido dos Trabalhadores (PT), Dilma Rousseff, foi afastada do exercício presidencial pela acusação de “pedaladas fiscais” - utilizadas na sequência de sua deposição (2016) por quem protagonizou o golpe em seu mandato e pôs em xeque nossa democracia. Quem a julgou? Um Congresso Nacional hegemonicamente branco, masculino, heterossexual, católico/evangélico e rico, aliados abertamente a setores da grande mídia e do judiciário brasileiro.

O golpe arquitetado contra Dilma Rousseff usou não só da violência machista para impedir que a primeira mulher eleita presidenta terminasse o seu mandato. O processo de golpe demonstrou o grau de beligerância ao qual podem chegar as pessoas para manter seus privilégios sustentados no agravamento das desigualdades sociais. A tomada à força do comando das instituições democráticas por setores que já hegemonizavam o poder legislativo e judiciário, que já recebem os maiores rendimentos e proventos públicos desta República, nos jogou em um contexto “*frio*” de suspensão democrática. A instabilidade política, o desmonte de direitos (e, com ele, do próprio Estado Democrático), a letargia em um primeiro momento dos partidos de esquerda e outros fatores jogaram a nossa arena democrática em tempos de profundas incertezas. Foi rasgada não só a constituição cidadã, mas sobretudo o pacto ético-político (MOUFFE, 2003) que ela representou a partir de 1988 para a organização de uma democracia no Brasil. Já é provado por inúmeras

instâncias que as transações realizadas por Dilma nada mais eram do que suplementação de crédito orçamentário e financeiro entre Unidades Orçamentárias (UOs) no âmbito do Orçamento Federal. Procedimento considerado de praxe na gestão do orçamento público.

Setores conservadores e notadamente corruptos do parlamento (com especial atenção a chamada bancada da bala, da bíblia e do boi - BBB), do judiciário, do executivo e dos meios de comunicação de massa, incluindo as igrejas evangélicas de variadas denominações, formaram uma aliança institucional, social e política. Tal aliança tenta desde então impor um novo marco ético-político, cuja referência parte de um autoritarismo institucional e um moralismo conservador e fascista. A defesa de uma democracia pluralista, como preconiza a nossa Constituição (BRASIL, 1988) e defende a cientista política, feminista, Chantal Mouffe (2003), passa pelo estabelecimento de um acordo ético-político subscrito pelos setores diferentes, divergentes e até antagonistas na arena democrática que ele estabelece (MOUFFE, 2003, p. 11). O acordo ético-político seria para Mouffe como as regras de um jogo de mesa pactuadas entre as suas participantes antes dele começar. Essa é a forma de obter um ponto de partida e condução comum do processo da jogatina. Talvez Mouffe não tenha considerado na sua produção sobre o pluralismo agonístico (MOUFFE, 2003, p. 11) o que fazer e por onde seguir quando um dos participantes se levanta e vira a mesa. Ou, quando pior (como vimos), outro se levanta, toma o tabuleiro e as peças, diz que é tudo dele e que ele cansou de perder as partidas do jogo que ele propôs.

O participante que virou a mesa e o outro que tomou o tabuleiro e as peças, encerrando autoritariamente a partida, são a representação da aliança do golpe. Eles mobilizaram milhares de pessoas nas ruas do país visando a derrubada do governo, que já enfrentava mais uma das crises de arrecadação do capitalismo e reduzia sua capacidade de investimentos e com ela de aposta desenvolvimentista. O horizonte da aliança golpista, como foi amplamente divulgado em áudios vazados de conversas entre lideranças deste bloco, não foi em nenhum momento dialogar um novo paradigma ético-político, uma nova regra do jogo. Eles notadamente operaram mais um sequestro histórico das instituições democráticas. Seu objetivo de partida era golpear mais uma vez a nossa jovem democracia e assumir pelo golpe o que não conseguem demonstrar ser possível há quatro sufrágios pelo voto na urna: a Presidência da República - instância máxima de representação do Poder Executivo no Brasil.

Uma crise política e institucional se aprofundou no final do segundo mandato da Presidenta Dilma Rousseff. Após as inúmeras delações premiadas ficou nítida que a postura de tentar enfrentar a corrupção e os corruptos, tomada pela Presidenta, fragilizou sua governabilidade junto ao bloco político que também a elegeu. Há quem registre, na esquerda especialmente, que o ano de 2013 e as mobilizações ocorridas nele foram o início desta crise. Ficou mais do que nítido um ano após a consolidação do golpe que a tentativa de enfrentar a corrupção foi respondida com um golpe financiado pelas elites econômicas nacionais e transnacionais, que disputaram a narrativa desse período mesmo sem necessariamente protagonizá-lo.

No ano de 2013 já participava de alguns Conselhos e instâncias de participação e controle social no âmbito do Governo Federal. A crise (do sistema capitalista e com ele do seu modelo de democracia) não foi algo ouvido nos corredores de Brasília a partir de 2013. Embora tenha tomado proporções outras a partir dali. Há quem na esquerda também pense e atribua a crise aos limites e recuos programáticos operados pelo comando da Presidenta, como o veto a distribuição dos Kits Escola Sem Homofobia ou mesmo a declaração de que seu Governo não faria campanha de “opção sexual”. Tal afirmação não deixa de ser verdade, considerando que o programa e mobilização que a elegeram e reelegeram tiveram em sua base uma ampla participação progressista, democrática e popular, assim como das maiores organizações LGBT do país.

De um lado ou do outro é fato que as mobilizações que tomaram as ruas em 2013 aprofundaram uma crítica social ao modelo de sistema político que experimentamos e a “tudo que aí está”. É nesta conjuntura que iniciamos os primeiros registros desse estudo.

Até o momento de depósito deste trabalho – ano de 2018 - o que temos presenciado no país em tempos de golpe é o declarado desmonte dos programas sociais, a restrição de garantias e direitos trabalhistas, o acesso a benefícios que estavam pela primeira vez sendo reconhecidos, na prática, como um direito da(o) cidadã(o) e dever do Estado. O maior líder popular, Luís Inácio Lula da Silva, foi condenado, sem provas, em segunda instância e tem sido mantido como um preso político em tempos supostamente democráticos. Embora seus direitos políticos sigam constitucionalmente validados pela democracia, a Procuradoria Geral da República (PGR) protocolou pedido de impugnação de sua candidatura a Presidência da República. Lula segue em todas as pesquisas há 50

dias da eleição, como o candidato com maior intenção de votos, sendo possível sua eleição em primeiro turno.

Sabemos que esse processo de desmonte do que fora construído ou de arbítrio contra uma liderança popular, oriunda das camadas mais empobrecidas do país, não ocorre a toa logo após o golpe. Um conjunto de organizações e forças políticas já anunciavam que seria necessário, para quem protagonizou a derrubada da Presidenta Dilma, “pagar a conta” aos setores que financiaram ou se aliaram a isso. O avanço desses setores sobre as instituições públicas ou a sua vivência orgânica no interior delas, como ocorre no poder judiciário brasileiro (que se apresenta como a principal representação da elite do atraso), vem no sentido de tornar ainda mais precárias as vidas de muitas em troca de aumento nos lucros de algumas poucas empresas, famílias oligárquicas e representações do judiciário no país.

Enquanto o Bolsa Família teve seus critérios de acesso revisados sob a alegação de “contenção de despesas”, o judiciário recebia em uma canetada do presidente golpista um aumento de quase 42% em seus vencimentos, em 2018 tiveram mais 24% de aumento. Programas de acesso a moradia popular como o Minha Casa Minha Vida tiveram suas regras alteradas, enquanto as empresas de telecomunicações tiveram suas dívidas bilionárias perdoadas pelo Planalto. Os programas de acesso e permanência ao Ensino Superior foram cortados ou diminuídos, o Ciências Sem Fronteiras, que financiava o intercâmbio de estudantes em outros países, foi encerrado. Os critérios de exploração do Pre-Sal, que nos garantiriam 70% de suas reservas financeiras para investimentos na Educação e 20% para a Saúde, foram alterados em negociação aberta com os interesses do capital financeiro internacional. A conta precisava mesmo ser paga, e tem sido à custa da nossa soberania nacional e bem viver para mais pessoas.

Parte da esquerda nesse processo se fechou em si mesma, depois da avalanche provocada pela direita que bancou parte da ascensão fascista sem medo de ser (in)feliz. Partidos e organizações identificadas com a esquerda tiveram dificuldades e findaram por deixar à deriva milhares de pessoas e organizações que não combinam (há algum tempo) com as tradicionais frentes de massas terem sua opinião mediada sobretudo pelos conteúdos nas redes sociais. Uma parte dessas pessoas, possivelmente, respondeu a esse desleixo com a anulação de seus votos nas urnas nas eleições municipais. A direita

orgânica venceu esmagadoramente as eleições em 2016 nos municípios brasileiros. A esquerda seguiu delirando sem conseguir (se) entender e sobretudo captar as novas necessidades apresentadas pela população, que servissem para atualizar uma plataforma política¹⁸ que fosse socialmente potente e eleitoralmente disputável.

A direita golpista soube capitalizar eleitoralmente as manifestações de 2013 anos luz à frente das forças progressistas e de esquerda. Ela não só elegeu bancadas com lideranças forjadas nas ruas de Junho de 2013, como filiou algumas dessas que participaram das mobilizações a correntes conservadoras e fascistas. Não é verdade que a esquerda assistiu completamente quieta a essa investida. Mas também é mentira que ela conseguiu reagir à altura. As manifestações contra o Golpe ganharam os corações e as mentes de diferentes pessoas, que também passaram a se engajar, à sua maneira, na disputa da arena política e democrática e dos rumos da história do seu país. A Batekoo chegou a fazer em Salvador uma edição abertamente contra o golpe. Talvez tenha sido aí o início de uma possível virada para 2018. Talvez também esteja aí parte das intenções de voto no Lula na liderança de todas as pesquisa, na representação de uma possibilidade de retorno de um setor da esquerda representada pelo PT-PC do B-PSB, ao comando máximo da República e com isso da possível retomada de prioridades políticas e econômicas, importantes para auxiliar no processo do reconhecimento e da garantia de direitos e oportunidades para mais pessoas. Esse processo, que garantiu do acesso ao crédito ao acesso do ensino superior, como vimos, foi um divisor de águas para os tão defendidos processos de representatividade e empoderamento de jovens negras(os), mulheres e LGBT de periferia na arena pública.

Foi o que identificamos nas entrevistas que realizamos com algumas dessas jovens por meio deste estudo. Diferente do que propuseram camaradas de maneira tão definitiva, pessoas e coletividades que surgem a partir de 2013 ou que de alguma forma estiveram nas ruas e na disputa das redes naquele período não filiaram-se automaticamente ao campo conservador, liberal, fascista e/ou golpista que ascendeu ao comando do país no último período. Essa capitulação não fora tão direta e geral como tentaram sustentar setores e correntes da própria esquerda brasileira, que ensaiavam entregar de graça toda

¹⁸ O Brasil que o Povo Quer ou a plataforma VAMOS são respostas que acontecem após a conclusão deste estudo, só sendo possível citá-las no período de revisão para depósito deste trabalho.

uma geração à própria sorte – no caso, a operação do mercado transnacional e a direita neoliberal.

Identificamos diferentes usos sobre conceitos formulados por diferentes correntes feministas. Empoderamento e representatividade de longe são os dois termos/conceitos que mais aparecem na boca e conexão dessa geração política. Quase sempre sem ser defendido por jovens que se afirmam como liberais. Porém, o que Luiza Bairros nos ensina ser mais fundamental para um olhar e uma ciência feminista parte justamente da experiência e não dos conceitos. O exercício de análise e refinamento dos conceitos e termos cabe, inclusive, mais a quem se dispõe a falar a partir deste local acadêmico e de produção do conhecimento categoricamente científico. As protagonistas da ação histórica estão mais interessadas em viver, experimentar, apresentar suas vivências jogando seu corpo no mundo, bailando no seu fervo organizado. Elas não nos deixam dúvidas para afirmar de que são essas (e esses) jovens a nossa mais real esperança hoje pela construção de um outro mundo possível, com todos os limites e contradições que devem, inclusive, compor a escrita do nosso breve olhar e contato.

Introduzir esse estudo sem considerar e registrar a complexidade dessa conjuntura que atravessamos seria um erro grave, pois ela interfere diretamente em como a cena interlocutora de deslocamentos, que acompanhamos, se comportou e respondeu ao período em que estivemos em campo.

CAPÍTULO 1

Get Up On!: festa à brasileira, os bailes, o gueto e o fervo

Brother vem dançar
 Que a banda começou
 É o samba-soul
 que o outro brother me ensinou
Vem dançar, vem dançar
Vem dançar, irmão
É a vez do samba-soul
 Venha se embalar nessa marcação
É muito importante
O clima dessa união
 Vem dançar, vem dançar
 Vem dançar irmão
 É a vez do samba-soul
Este é o momento certo
Dessa libertação
Se a gente usar a força
Dessa canção
 Totó:
Samba é soul
E o soul é samba
Ambos são negros como eu
E importantes como a noite
Temos as mesmas origens:
Brasil, África (Lady Zu e Tótó Mugabe, letra da música Hora de
 União [Samba Soul], 1978, negrito nossos)

Neste capítulo abordaremos questões relativas ao percurso feito para se chegar à opção deste estudo sobre festas, sexo e drogas. Concebemos aqui a ideia de “*fervo*”, o circuito de festividades urbanas engajadas em propósitos sociais e políticos. Destacamos aqui as protagonizadas por jovens autodeclaradas da “geração tombamento” em Salvador-Bahia. Embora o termo circule entre diferentes grupos de pessoas há algum tempo é mais recente, como veremos, a ressignificação do seu uso como uma declarada ferramenta de organizar a contestação de uma geração política.

O fervo carrega em parte a história das primeiras gerações pós abolição que utilizaram dos bailes como forma de afirmar e construir a identidade negra brasileira. Eles

seguiram sendo uma importante ferramenta nos anos 30 para a organização da Frente Negra Brasileira e mais pra frente, nos anos 70, para a difusão da Soul Music e de toda uma ideia de “negro livre”. A fechoação oriunda do gueto homossexual dos anos 70-80 também marca esse circuito, mostrando outras referências possíveis de serem identificadas entre suas participantes e deslocamentos. Na construção da sua estética o fervo aponta uma consideração destacada para as dimensões racial e geracional. Ele demarca o protagonismo de uma geração de jovens negras/os que celebram estarem vivas/os.

Em que pese o circuito das festas interlocutoras se restringir a locais privados é inegável a sua contribuição para visibilidade de suas personagens e protagonistas em outras ocupações dos espaços públicos da cidade. A Marcha do Empoderamento Crespo (2015; 2016), as manifestações de Junho de 2013 ou mesmo os chamados “paredões” que saíram da existência exclusiva da periferia e ganharam a orla da cidade, são experiências relatadas por estas personagens ou identificadas ao longo das incursões da pesquisa na cena estudada. Elas nos sugerem uma capacidade desse contexto festivo de deslocar e mediar relações sociais e de poder.

Neste sentido remontamos um breve histórico da contribuição dos Bailes organizados pela Frente Negra Brasileira nos anos 30. Passamos deles aos Bailes dos anos 70 protagonizado por uma geração influenciada pelo Movimento Soul, que mais recentemente deu base para o que se tornou a cena de hip-hop e rap brasileiro. Assim como o circuito de festivais da contracultura e o estilo de música rock tiveram importância para a organização de uma geração de jovens, em grande maioria brancos e de classes médias e altas no país - mesmo estas/estes tendo uma devida contribuição a processos de contestação e resistência social - a organização dos bailes e o estilo soul, assim como o samba, estiveram para seguidas gerações de jovens negras/os.

Buscamos mostrar como essa forma de ocupar o espaço urbano das cidades por meio da festividade tem percursos e produções históricas possíveis de serem resgatados. Compreenderemos aqui neste estudo o fervo como um circuito de festas que é útil a identificação de uma cultura alternativa. Embora não esteja ele mesmo (o fervo) imune à ação sistêmica das normas sociais capitalista, racista, heteronormativa, patriarcal e proibicionista, em algum grau existe a expectativa de superar essas questões desde a

partida do processo de organização dos seus deslocamentos festivos. Debruçamos-nos inicialmente sobre o resgate de algumas de suas influências históricas e chegamos até referências atuais que nos permitiram compreender uma rede de afetos, de troca de experiências, para após isso considerá-lo como uma potente cena de produção de cuidado e difusão de informação em Salvador.

A festividade foi utilizada como estratégia de combate social em muitos momentos da história. Recortamos estudos para remontar essa perspectiva desde a colonização brasileira até os dias de hoje. Ajustamos as lentes raciais do estudo para melhor estruturar essa sustentação histórica. Registramos breves leituras de episódios e fenômenos dos anos 30, 40/50, 60/70/80, chegando até os anos 2000. Esse caminho nos possibilitou conectar elementos desse circuito atual (o fervo) com um passado histórico.

Percorremos, portanto, **(a)** o estudo de Rita Amaral (1998) sobre o uso da festa como mediação cultural desde o período colonial; **(b)** um breve histórico dos bailes e da Frente Negra Brasileira (dos anos 20 aos 70); **(c)** a contracultura, o Tropicalismo brasileiro e seu papel na construção de uma contestação cultural ao regime civil-militar (1960-1970); **(d)** a contribuição do gueto para a ideia de comunidade homossexual (1970-1980); **(e)** a construção de respostas comunitárias de jovens universitárias/os a epidemia de HIV/AIDS nos anos 1990 (a experiência do GAPA-Bahia); **(f)** o Encontro Nacional Universitário pela Diversidade Sexual (ENUDES) dos anos 2000; **(g)** as mobilizações ocorridas em 2013; e, por fim **(h)** a consolidação em 2015 da ideia do fervo como protesto social.

O capítulo conclui mostrando como entender o *fervo como protesto* possibilitou olhar esse circuito de maneira destacada a partir desse estudo. Apresentamos que estudar o fervo foi útil a identificação de novas formas de participação social por meio das festas. Acreditamos que com isso ajudamos a compreender parte da complexidade dessa cena. Preparamos neste sentido o terreno para apresentar nos capítulos seguintes as reflexões e experiências que nos levaram a perceber a emergência da produção de cuidado no contextos dessas festas, mas também de toda festividade urbana (descoberta e entregue ao mercado e grande capital financeiro). Identificamos o campo do HIV/AIDS e do uso de drogas como uma importante interlocução a ser aproximada junto a festas como a

Batekoo, Afrobapho e TOMBO em Salvador-Bahia e buscaremos explicar nesse estudo algumas de suas razões.

1.1 A festa como mediação social e epistêmica

A festa à brasileira de Rita Amaral datado de 1998 é uma referência para a produção acadêmica neste campo no Brasil (1998). O estudo é citado em produções de outras pesquisadoras (MIGUEZ, SILVA, 2014; PEREZ; 2011) que também fazem da festa objeto de atenção e reflexão no campo científico. Amaral defende a tese de que a festa “à brasileira” constitui uma mediação entre diferentes dimensões culturais, categorias e símbolos (AMARAL, 1998, p. 09). Ela nos traz referências que ajudam a perceber como a festa já é presente em textos de autores reconhecidos como Durkheim (1912; 1968) e Freud (1913; 1974).

Seu percurso metodológico percorreu também a pesquisa bibliográfica de fontes primárias e oficiais, como a EMBRATUR, para identificar calendários e festividades anuais pelo país. Ela buscou observar a temporalidade em que elas aconteciam, bem como o recorrência. Após isso ela pesquisou e selecionou documentos, notícias e informações nos mais variados bancos de dados sobre essas festas compondo uma base de dados substancial para sua pesquisa.

Amaral também promoveu uma espécie de etnografia virtual ao entrar em contato, por meio dos canais de cidades no IRC (*Internet Relay Chat*), com participantes das localidades onde as festas populares pesquisadas aconteciam. Ela utilizava as informações colhidas com seus informantes deste chat para checar o que lia em jornais, sites, revistas sobre as festividades que ocorriam em suas localidades. Com isso ela tornou válida a interação virtual entre pesquisador/a e interlocutor/a na pesquisa sobre festas.

A ideia da festa como mediação é trazida no estudo por meio de referências que remontam ao período colonial. Amaral entende que a relação estabelecida entre a Coroa e os colonos por meio de diferentes festividades era fruto de uma *mediação privilegiada por conter em si a síntese de mediações diversas*. Neste sentido, a festa se mostrou, no período colonial, como tradução, ponte forte entre culturas, já que todas

elas conheciam e compreendiam, apesar da diversidade, este termo universal (AMARAL, 1998, p. 10). Ela nos permite perceber como desde então e ainda hoje:

o interesse geral dos brasileiros pela festa, momento de liberdade e ultrapassamento de limites, [existe] já que tanto negros escravos, índios e outros grupos menos privilegiados participavam dela, descobrindo ou forçando pequenos espaços para sua inclusão e a de seus valores na cultura em formação. (AMARAL, 1998: p. 10)

A partir das análises apresentadas pelo estudo de Amaral é possível entender que a festa cumpriu importante papel no jogo da mediação cultural e com isso no estabelecimento das relações de poder. Ela atuou em um duplo sentido no desempenho desse papel ou na divisão desse jogo. Por um lado (a festa) esteve a serviço da cultura católica européia, por meio da celebração de seu calendário religioso, servindo como um auxílio na subordinação dos povos indígenas ou das/os negras/os traficadas/os como escravas/os. Por outro lado, a inclusão de valores das/os negras/os escravizadas/os e das/os índias/os na cultura brasileira em formação (AMARAL, 1998, p. 10) também se apresentava como parte do jogo, utilizando muitas vezes do circuito oficial das festividades da coroa para ganhar visibilidade sobre si e suas necessidades.

Em outras palavras: em que pese estes grupos estivessem representados na cerimônia oficial por meio do reforço dos seus papéis sociais no sistema absolutista da época, havia outra parte da festa que tangenciou a celebração espetacularizada à nobreza colonial. Estes amarraram outras narrativas ao uso das festas, colocando-as no circuito das relações de contestação e resistência por meio da ocupação das festividades oficiais realizadas pela Coroa. Rita Amaral registra os diferentes entendimentos percebidos, desde a colônia, sobre tal função da festa, afirmando que

A festa (como o ritual) reabasteceria a sociedade de “energia”, de disposição para continuar. Ou pela resignação, ao perceber que o caos se instauraria sem as regras sociais, ou pela esperança de que um dia, finalmente, o mundo será livre (como a festa pretende ser durante seu tempo de duração) das amarras que as regras sociais impõem aos indivíduos. (AMARAL, 1998: p. 28).

Amaral destaca alguns dos sentidos dados às festas à brasileira. Entre eles o de *construção, elaboração da identidade, solidariedade entre os diferentes; modo de ação e participação* (AMARAL, 1998: p. 11). A pesquisadora Léa Freitas Perez também nos traz uma importante conceituação sobre festa ao afirmar que

proponho[-me] regastar a idéia de festa, sobretudo da festa à brasileira, tratando-a como forma lúdica de sociação e como um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva, buscando mostrar como o vínculo social pode ser gerado a partir da poetização e da estetização da experiência humana em sociedade. [...]Minha intenção não é fazer nenhuma espécie de tipologia da festa, muito menos ater-me a seus aspectos empíricos, i.e., a seu conteúdo manifesto, mas, sim, **pensá-la como uma forma, como uma forma de sociação**. Aplicando a noção de forma de Simmel e parafraseando Lévi-Strauss, o que intento é mostrar que **a festa não é somente boa para dela se participar, é também boa para pensar, pensar os fundamentos do vínculo coletivo, o que faz sociedade**. (PEREZ, 2011; p. 02, negritos nossos)

O uso da festa como forma de pensar a vida coletiva e os fundamentos de uma sociedade (ou seja, o que lhe é estrutural) foi um conceito trazido por Perez e que muito contribui com a perspectiva do estudo no campo da literatura sobre festas. Ela também nos possibilitou buscar compreensões similares em outros campos do saber, que nos ajudassem a sustentar ainda mais essa importância de buscar formas para ler o que estrutura e fundamenta a vida coletiva. Sem dúvidas o trabalho da Antropologia e da Comunicação neste campo são contribuições fundamentais. A concentração dos *processos de consciência social de sujeitos implicados na construção de autonomia e na criação de alternativas de ser e estar no mundo* (ROCHA; 2016; pag 32) é conceituado desde Paulo Freire por meio do termo *politicidade*. Esse conceito é resgatado pelo *estudo acontecimental da política*, no campo dos estudos da comunicação produzidos por Rose de Melo Rocha (2016). O termo ganhou variações em diferentes produções no Brasil (Estevão; 2009) e em outros países (PEREA; 1998; CERBINO; 2005), mas sempre com o sentido de identificar e valorizar o processo de constituição ou articulação de múltiplas cidadanias.

Tanto os estudos de Amaral quanto de Perez sobre festas tem como foco os festejos católicos, suas origens luso-brasileiras e as mudanças ocorridas nelas por conta do seu apelo turístico. Para fins desse estudo olhar a festa enquanto forma (e contexto) nos ajudou a pensar sua possibilidade *acontecimental*, que como veremos mais a frente é um fator determinante para se pensar a produção de cuidado em festas urbanas como as protagonizadas pelas jovens negras/os mulheres e LGBT de periferia interlocutoras da pesquisa.

A autodenominada “geração tombamento”, categoria geracional criada e reivindicada por algumas dessas jovens, com identidades sexuais e de gênero variadas, foi quem nos levou a perceber, por meio de algumas das suas festividades, uma experiência empírica do uso da festa como modo de participação, bem como de construção de processos de consciência social hoje e de questionamento a desigualdades estruturais da vida em sociedade hoje. Elas estão nos dizendo que isso importa e fazendo da festa um importante instrumento para disputar essa narrativa na arena mais pública da sociedade. Tentamos reconstruir por meio desse estudo alguns dos seus pressupostos históricos declarados ou cujo estudo nos levou a identificar.

1.2 A Frente, os Bailes e as raízes negras do fervo

“Eu acho que esses movimentos não são movimentos isolados. Se você quiser historicamente ver a busca de uma identidade do negro num contexto universal a partir das suas experiências nas Américas e particularmente no Brasil [...] esse movimento Soul me parece um movimento de identidade racial através de uma identidade musical que é o Soul. Os negros não estão se identificando com o rock ou com qualquer outra forma, ou com a Balalaika ou com a Troika, eles estão se identificando com alguma coisa que lhes diz respeito.”
(Trecho transcrito da fala do sociólogo e militante negro Eduardo de Oliveira e Oliveira)

O trecho acima é de uma entrevista do professor e sociólogo negro Eduardo de Oliveira e Oliveira em 1977 para o documentário “O Negro da Senzala ao Soul” produzido e lançado pela TV Cultura de São Paulo naquela data. Chegamos até o documentário ao nos inscrevermos no curso online disponibilizado pela página da festa *Batekoo* denominado “*Geração Tombamento: pressupostos históricos e paradigmas atuais*”. No documentário, Oliveira e Oliveira, assim como a historiadora negra Beatriz Nascimento, e outras intelectualidades e personalidades negras do futebol, da música ou da chamada Imprensa Negra Paulista¹⁹ da época, trazem diferentes leituras sobre as novas movimentações da chamada “4ª geração de negros/as pós abolição” ocorrida em 1888.

Eduardo de Oliveira e Oliveira nos faz refletir sobre o papel que teve o movimento dos Bailes de Soul nos anos 70 para a construção de uma identidade e consciência racial entre jovens negras/os. Elas e eles, passavam a (re)conhecer a si próprias/os por meio dos

¹⁹ Sobre a Imprensa Negra Paulista, ver acervo digitalizado pela USP e disponível em <http://biton.uspnet.usp.br/imprensanegra/> acessado em 03 de Junho de 2017

encontros proporcionados por esse movimento de festas chamadas à época de Bailes Black ou Baile Charme. Com certeza em menor proporção do que outrora, mas não é incomum vermos ainda hoje o uso do termo Baile em composições de artistas negras/os (como BNegão e sua música “Essa é pra tocar no Baile” que reivindica o “direito de festejar”) ou para representar festividades que têm uma estética negra.

O Soul, estilo musical que dominava os Bailes nos anos 70 e disputava com o Samba (e mais pra frente com o chamado Samba Rock), era visto como um instrumento de libertação do negro americano e associado a uma imagem de “negro livre” pela geração de “jovens de cor” da época.

Já na década de 30 a Frente Negra Brasileira realizava festas voltadas para a produção de uma sociabilidade da população negra de São Paulo. Os Bailes produzidos por grupos como Rosas Negras (de mulheres negras, que se vestiam de branco, usavam luvas negras e uma rosa pendurada no peito), Aristocratas Clube, Clube 220 e Coimbra são algumas das citadas no livro e documentário produzido pela organização *Quilombhoje* e lançado nos anos 2000 com apoio da Fundação Cultural Palmares com o título “Bailes - Soul, Samba Rock, Hip Hop e Identidade em São Paulo” - indicação que também colhemos do curso online da Geração Tombamento.

A Frente Negra Brasileira, como consta no site da Fundação Palmares, era autodenominada “órgão político e social da raça”. Ela foi fundada em 16 de Setembro de 1931 em São Paulo e chegou a tornar-se um partido político com candidatura própria em 1937. Sua extinção acontece no mesmo ano a partir do ato de Getúlio Vargas que põe na ilegalidade todos os partidos políticos.

Ao lermos os depoimentos do livro “Frente Negra Brasileira - depoimentos²⁰” o que percebemos é que as pessoas negras da época sentiam-se parte e eram mobilizadas por ela. Dentre suas ações estava cuidar da parte recreativa e social da vidas de pessoas negras/os, que tinha relação direta com a organização de festividades, concursos e iniciativas que possibilitavam às pessoas negras se encontrar. Contudo, os Bailes eram os

²⁰ E-book “Frente Negra Brasileira – depoimentos” é uma publicação que tem a organização geral por Esmeralda Ribeiro e Marcio Barbosa, sendo este último o responsável pelas entrevistas e edição do texto dos depoimentos de Aristides Barbosa, Francisco Lucrécio, José Correia Leite, Marcelo Orlando Ribeiro e Placidino Damaceno Motta. O livro foi adquirido no site do Quilombhoje e está disponível no sítio <http://www.quilombhoje.com.br/frentenegra/franciscolucrecio.htm> acessado em 16 de Março de 2017.

festejos mensais mais esperados. Conforme identificado no trecho de um dos depoimentos, a Frente cresceu muito e chegou a ter *delegações no Rio de Janeiro, na Bahia, no Rio Grande do Sul, em Minas Gerais* (RIBEIRO, BARBOSA, 2007) que se mobilizavam em caravanas para acompanhar algumas festas maiores.

Com uma sede própria, que funcionava no centro de São Paulo, a Frente mantinha uma programação que buscava preparar o negro para o mercado de trabalho disponível naquela época. Ela também pensava no seu lazer e na sua sociabilidade, em um contexto recente de abolição da escravatura que jogou milhões de filhas/os e netas/os de pessoas sequestradas, traficadas e escravizadas a sua própria sorte. Não era pouco o papel que a Frente jogava contra uma sociedade assumidamente racista, ainda escravista e que de maneira declarada discriminava pessoas negras em anúncios de seleção de empregos, acesso a Clubes e estabelecimentos comerciais, dentre outras barbáries que seguem ocorrendo ainda hoje, quase 100 anos depois, sob novas roupagens e formas. A Frente era a grande responsável na época por reconhecer as diferentes expressões do racismo no Brasil e de denunciá-lo nacional e internacionalmente.

Ainda nesse período, entre os anos de 1924 e 1935 existiu no Brasil a chamada Imprensa Negra, sobretudo em São Paulo. Ela tinha em “O Clarim da Alvorada”, jornal lançado por José Correia Leite e Jayme de Aguiar, *um elemento fundamental na construção de uma consciência política e social no meio negro*. Sua distribuição acontecia nos já tradicionais bailes negros, pois para *Leite e Aguiar essas agremiações dançantes tinham papel fundamental na “condução dos jovens negros que vêm crescendo sem acompanhar a evolução grandiosa do Brasil de hoje”*. Registra-se que em suas primeiras edições o foco era mais literário, mas a partir de 1928 ele ganha uma conotação política fundamental na denúncia do racismo e do fortalecimento de uma consciência negra:

Foi durante sua segunda fase, de 1928 a 1932, que O Clarim d’Alvorada conquistou prestígio entre os/as negros/as letrados/as. Os textos passam a ser politizados, denunciam o racismo fundante da sociedade brasileira, reivindicam direitos e defendem incansavelmente a união necessária da gente preta. (GONÇALVES, 2015: retirado da internet²¹)

²¹ Trecho retirado do artigo de Juliana Gonçalves publicado no sítio <http://www.ceert.org.br/noticias/comunicacao-midia-internet/5999/resistencia-imprensa-jornal-o-clarim-dalvorada> acessado em 16 de Março de 2017.

Chegamos às décadas de 40 e 50, período em que as escolas de samba deixam de ser reprimidas pela polícia e o rádio passa a divulgar a música feita nos morros e terreiros: o samba. Samba e futebol terminam sendo dois caminhos de possível ascensão para as pessoas negras. Considerados como *maiores especialidades da expressão física do negro*, elas são apresentadas no documentário “O Negro da Senzala ao Soul” com um discurso que ironiza as *duas atividades em que o negro usando apenas o corpo mostra inegável talento*, fazendo parecer que *a discriminação cede um pouco, afinal trata-se de usar o corpo e não a cabeça*²².

Diferentes gerações de jovens negras/os e de periferia identificavam na participação nos bailes dos anos 70 uma forma de valorizar a estética, a cultura e identidade negra - elementos identificados como determinantes na organização de festividades como a Batekoo, Afrobapho e TOMBO. Eles se tornaram um importante espaço de reconstrução da autoestima a partir da positivação do negro que não era representado na televisão ou nos filmes brasileiros da época, muito menos nas referências acadêmicas, sociais ou políticas.

O negro começava a se redescobrir enquanto identidade. A imagem negativa sobre o continente africano começa a ser combatida por uma geração que busca se afirmar por meio do uso de roupas, cumprimentos e estilos de música de identificação negra. O negro norteamericano neste contexto é apresentado como uma imagem de “negro livre”, de modelo de ascensão e liberdade. O impedimento da construção de uma identidade positiva do negro é denunciada como uma operação deliberada do Império pós abolição, como forma de estruturar um dos pilares fundamentais de sustentação do racismo brasileiro. Ao questionar a ausência de artistas, produtoras/es, performers e elementos que positivem a estética negra no lugar de estigmatizá-la, o fervo parece caminhar por um sentimento bem aproximado daquelas gerações negras dos anos 70-80.

Vimos ainda no documentário “O Negro da Senzala ao Soul” alguns depoimentos de participantes dos bailes. Um deles afirmou

O Soul como ponto de partida, como cultura, se conscientizar, ser uma massa consciente. O negro consciente de si. [Por que o Soul?] O Soul também é de origem negra. Eu tive isso como ponto de partida de África. Como que foi diversos nativos para Estados Unidos, Inglaterra,

²² Trechos da narração do documentário “O Negro da Senzala ao Soul” (1977).

Brasil. Então é um ponto de partida. Aqui também tiveram cantores de Soul como Cassiano, Carlos da Fé [mais tarde Carlos DaFé]. É um ponto de partida de África. [...] **A gente acha que é coisa da gente também. A gente dá valor porque é um trabalho negro.** (Trecho retirado da declaração de Nelson, identificado como trabalhador da Rede Tupi, no documentário “O Negro da Senzala ao Soul”, TV Cultura, São Paulo, 1977, a partir de 36’10’)

Chegando a mobilizar 1 milhão e meio de jovens a cada fim de semana no Rio de Janeiro, os Bailes de Soul passaram a ser objeto de atenção e assustar a indústria musical. Normalmente os bailes eram organizados pelas chamadas “Equipes”, que cuidavam de toda parte de produção. Como é trazido no documentário “O Negro da Senzala ao Soul”, *quando uma Equipe dava um Bailes as outras iam como público* demonstrando uma forma de fortalecer um circuito dessas festividades e uma rede de afetividades entre pessoas e produções negras. Podemos enxergar uma relação de afeto similar no comportamento de organizadoras/es da Batekoo, Tombo e Afrobapho, onde as “Equipes” estavam para o contexto dos bailes dos anos 70 como os “Coletivos” estão para o contexto do que estamos chamando junto com essas pessoas de fervo a partir de 2015. Da mesma forma cabe salientar o fortalecimento dessas festas como um circuito integrado e articulado de jovens negras/os mulheres e LGBT de periferia que buscam enfrentar um conjunto de desigualdades sociais que as/os afetam.

A Soul Music era considerada uma música que “empurra pra frente”. Na interpretação de Eduardo de Oliveira e Oliveira na época se as/os negras/os estavam deixando de ouvir samba e passando a ouvir Soul, era necessário ouvir os motivos apresentados por essas pessoas para tal mudança. Fazendo referência a declaração de pessoas negras sobre o Soul em uma reportagem da Revista Veja, Oliveira e Oliveira diz que *“Na reportagem de Veja, os rapazes dizem que eles aderiram ao Soul porque é uma música que empurra pra frente, então eu me pergunto: o samba que está sendo feito no Brasil empurra pra frente?”*²³. Um outro elemento apresentado no mesmo documentário para tal migração do samba para o Soul é a entrada da classe média nas escolas de samba, o que fez com que o negro *se sentisse expulso de lá*.

²³ Trecho transcrito da fala do sociólogo e militante negro Eduardo de Oliveira e Oliveira no documentário “O Negro da Senzala ao Soul” produzido pela TV Cultura, São Paulo, 1977.

O Soul ainda é apresentado como *uma época em que a juventude negra resolveu dançar uma música diferente*. Eduardo de Oliveira e Oliveira no referido documentário diz o seguinte:

“Eu acho que esses movimentos não são movimentos isolados. Se você quiser historicamente ver a busca de uma identidade do negro num contexto universal a partir das suas experiências nas Américas e particularmente no Brasil [...] na pinacoteca do estado, atualmente na exposição “A imprensa negra de São Paulo”, você pode ver a importância que teve para os movimentos sociais e políticos de São Paulo o movimento do Marcus Garvey, nos Estados Unidos na década de 20. Também depois você pode ainda ver através dos jornais toda a importância que teve a guerra da Abissínia, e a identificação que os negros se identificavam com a problemática africana naquela época. Agora esse movimento Soul me parece um movimento de identidade racial através de uma identidade musical que é o Soul. Os negros não estão se identificando com o rock ou com qualquer outra forma, ou com a Balalaika ou com a Troika, eles estão se identificando com alguma coisa que lhes diz respeito.” (Trecho transcrito da fala do sociólogo e militante negro Eduardo de Oliveira e Oliveira no documentário “O Negro da Senzala ao Soul” produzido pela TV Cultura, São Paulo, 1977, a partir de 39’41’’)

O Soul era visto como um instrumento de representação da imagem do “negro livre americano”. A disputa por esse imaginário e essa consciência racial era operada também na época por um conjunto de intervenções das intelectuais negras/os que ao adentrar as Universidades passam a problematizá-la no que diz respeito ao sentido prático da produção do conhecimento. Na época em que o documentário foi gravado, 1977, organizava-se no país a “Quinzena do Negro”. O objetivo, o foco e o saldo político dela, nas palavras de Oliveira e Oliveira (um dos organizadores), foram os seguintes:

[...] o objetivo primordial foi trazer o negro para o centro de interesse e preocupações, mesmo que poder 15 dias, [...] para que ele deixasse de ser invisível, [...] para ser apresentado como homem, como criatura e criador. [...] Trazer para o conhecimento público o que se está fazendo no Brasil ou fora do Brasil em torno de ciências sociais com relação a problemática racial. [...] Acabar com uma certa balcanização que se existe no conhecimento, quer dizer, o que se faz no Rio não se conhece aqui, o que se faz aqui não se conhece lá, muito menos na Bahia, muito menos em Belo Horizonte.[...] Reunir um grupo de cientistas sociais negros que estão trabalhando na área e são voltados especialmente para isto, com uma dupla finalidade: mostrar o que eles estão fazendo; e segundo também apresentá-los numa projeção positiva para o novo grupo de jovens que estão surgindo e que precisam ver negros em papéis que geralmente não lhe são atribuídos. [...] **As pesquisas são feitas, mas sem pensar que essa pesquisa deve ser voltada para a experiência do negro atual, para os seus problemas atuais, que ela tenha um cunho prático de servir ao negro.** Geralmente serve mais ao cientista.

[...] [A “Quinzena do Negro”] Veio provar a necessidade de se fazer um trabalho para, a quantidade de gente que apareceu, e sobretudo a quantidade de gente negra interessada, revela que **esse grupo está precisando que se pense nele, e se o estude, e se façam trabalhos que incidam diante das suas problemas atuais, que não são conhecidas, nem pensadas.** (Trecho transcrito da fala do sociólogo e militante negro Eduardo de Oliveira e Oliveira no documentário “O Negro da Senzala ao Soul” produzido pela TV Cultura, São Paulo, 1977, a partir de 01’15”, negritos nossos)

A música soul e os bailes são uma importante base histórica para entender parte das raízes negras do fervo. Assistimos documentários, pesquisamos sites e resgatamos documentos on-line que nos ajudaram a compor uma linearidade histórica capaz de dar referências mais raciais e assim compreender as expressões de festividades produzidas pela geração tombamento em Salvador em 2016 de maneira mais próxima.

Há muito mais em comum entre os bailes e o fervo do que se tem apostado até então. Afirmamos isso pois, mesmo com todas as diferenças ideológicas que são apontadas em relação as posturas conservadoras da Frente Negra Brasileira (que chegava a flertar com a monarquia e o integralismo/fascismo), é fato que ela enquanto organização política negra reconhecia e promovia os bailes como forma de integrar a sua base social e organizá-la para disputar todos os setores da vida brasileira. Essa característica de utilizar as festividades dos bailes como forma de organização e participação das/os negras/os, sem dúvidas, influenciou toda uma geração pós abolição ou suas filhas e seus filhos que cresciam nos anos 30. Tal influência reaparece com força nos anos 70 por meio dos bailes de Soul e chega até os dias de hoje na cena do rap, do hip hop, do funk, do dancehall, mas também de festividades como a Batekoo. Festas que afirmam-se conectadas com essa história e essas referências, identificando no fervo uma possível unidade de expressão desse processo. O fervo é protesto! Ou, como nos contou Mila Carol em sua entrevista, *o fervo é o que nos organiza.*

O que temos visto em muitos momentos hoje são algumas organizações negras e não negras oferecerem uma crítica a primazia no debate estético da geração tombamento. Elas parecem fazê-lo ignorando todo o papel histórico que a valorização da estética teve como ferramenta de afirmação da identidade e da consciência negra. Preferimos aqui apostar, como nos parece ter feito a Frente em 30, na ideia de que é fundamental trazer para perto essas festividades, esses coletivos e essas pessoas que as organizam ou delas participam. Buscamos nesse estudo seguir a orientação de Eduardo de Oliveira e Oliveira

ao afirmar que a *pesquisa deve ser voltada para a experiência do negro atual, para os seus problemas atuais, que ela tenha um cunho prático de servir ao negro.*

Sistematizar aqui essa relação das referências negras/os do fervo nos ajudou a localizar melhor historicamente a cena com a qual dialogamos. Levamos em consideração para caracterizá-la não somente referências da contracultura ou do tropicalismo, como veremos a seguir, mas esse histórico negro, que como nos lembra Oliveira e Oliveira é também parte da história do branco e de todas as pessoas que vivem por aqui. Assumimos a postura de compreender o fervo a partir dessas múltiplas lentes (raciais, sexuais, de classe e gênero) para ter condições inclusive de afirmá-lo com um possível canal de diálogo plural, abrangente e transformador das atuais relações e desigualdades sociais.

1.3 Do fervo ao gueto

O fervo nos remete também a experiência do *gueto* que, por sua vez, reflete elementos históricos de uso dos espaços de sociabilidade proporcionados pelas festas como forma de contestar a ordem social ou organizar o reconhecimento de pertencas identitárias. Como vimos com Amaral (1998) o uso das festas com essa conotação já era notado de longa data. Observamos ainda de maneira mais destacada a contracultura e o tropicalismo brasileiro (1960-1970), assim como a contribuição do gueto para a ideia de comunidade homossexual no Brasil (1970-1980), que surgia no mesmo momento da emergência do circuito dos bailes de Soul (1970). Estes últimos, como ditos no tópico anterior, foram decisivos na consolidação de uma consciência negra, por meio da valorização da cultura, da música, da linguagem e da estética, em meados dos anos 70.

O uso dos espaços de sociabilidade proporcionados pelas festas como forma de contestar a ordem social marcou a contracultura na história moderna ocidental por seu caráter libertário. O uso de drogas como contracultura, assim como ela própria, encontrou na música uma forma e um método fundamental, alcançando nos anos 1960 uma juventude de camadas médias urbanas, sobretudo universitária (PEREIRA, 1980, p. 5/37). O que era considerado “lixo” pelos padrões intelectuais da ordem social vigentes da época era elevado por esse movimento à condição de matéria-prima para suas criações.

Os ideais do movimento da contracultura referenciavam uma postura radicalmente alternativa. Ela era propagada e acessada por uma juventude universitária, reconhecida por diversos privilégios sobretudo raciais (em sua maioria brancos/as) e de classe (médias e altas). Misturando música e comportamento como expressões de um descontentamento social (PEREIRA, 1983), a contracultura foi, é e certamente continuará sendo (MACIEL, 1983). Ela seguirá servindo para conectar gerações e mobilizar milhões de pessoas pelo mundo, somando-se aos campos crítico e libertador, mesmo que parte de seus expoentes de outrora tenham abandonado tais perspectivas e horizontes.

Um dos seus principais pensadores brasileiros – Luis Carlos Maciel – apresenta em anotações da época a existência de duas possibilidades para compreender a contracultura, considerando ela *(a)* como fenômeno histórico localizado dos anos 1960, demarcando a ideia de que a contracultura não é, só foi; e *(b)* como uma postura, uma posição, em face da cultura convencional, de crítica radical. Neste sentido, buscamos as influências da contracultura pensando-a sempre sob as compreensões apresentadas por Maciel.

É perceptível *a ideia de que a contracultura não é, só foi*, quando olhamos o que se estabeleceu hoje como sendo o circuito mainstream das festas ou mesmo a capitulação de artistas deste período e movimento à indústria cultural, sobrepondo interesses de mercado aos de uma produção contestatória da realidade social. A ideia de *crítica radical* proposta por Maciel seria a capacidade de significar a realidade ou o que é colocado à sua margem sobre novos marcos, parâmetros e referências históricas. Percebemos como o fervor, em certa medida, contribuiu para produzir uma experiência empírica por meio da festa visando criticar radicalmente uma realidade de desigualdades do mercado mainstream do entretenimento, ao tempo em que valoriza e celebra a preservação das vidas de jovens negras, mulheres e LGBT da periferia - estando assim próximo de uma dos entendimentos propostos por Maciel para compreender a contracultura.

É preciso contextualizar que a contracultura se desenvolve em um momento de surgimento do rock mundial (anos 50) e de intensas mudanças culturais no Brasil. Experimentava-se um período considerado rico, intenso e aberto à participação popular (MARTINS, 2015: p. 414/416) no país. Foi um momento de intenso florescimento artístico, industrialização, urbanização e migração com a construção de estradas que

passaram a promover a integração nacional (MARTINS, 2015: p.414). O estudo de Franklin Martins denominado *Quem foi que inventou o Brasil? - A música popular conta a história da República* (2015) mostra como entre 1954 e 1964 foram vividos os chamados “anos dourados” de democracia e de liberdade despertando o país para suas potencialidades e seus problemas (MARTINS, 2015: p. 414).

Dourados, mas nem tanto uma vez que foram inúmeros os ataques e tentativas de golpe operadas neste período por *altos chefes militares, articulados com lideranças civis avessas à democracia, entre às quais se destacavam a UDN e um dos seus principais líderes, Carlos Lacerda.* (MARTINS, 2015: p. 416). Uma das primeiras tentativas de golpe foi a que tentou depor o presidente Getúlio Vargas e o levou ao suicídio justamente no ano de 1954. Entender este período e o desenvolvimento da contracultura nele têm uma importância peculiar para compreender o fervo hoje. Como nos apresenta Martins, existia uma divisão nítida na sociedade:

De um lado, o aumento progressivo da participação política dos trabalhadores e do povo, que estimulados pelo ambiente democrático, passaram a identificar e defender seus interesses. De outro, a dificuldade crescente dos setores conservadores em aceitar e acatar às regras democráticas, que favoreciam a irrupção das demandas sociais antes reprimidas. (MARTINS, 2015: p. 416-417)

Tal cenário apresentado por Franklin Martins retrata um período entre anos 50 e início dos anos 60, que é encerrado com o golpe civil-militar de 1964. Resguardados os limites e desfechos diferenciados pelo atual momento, as palavras de Martins poderiam muito bem descrever o contexto de golpe de 2016. E enquanto lá terminou sendo um ambiente fértil para o surgimento da contracultura, por meio do tropicalismo e de outras movimentações, acreditamos que a edição contemporânea do golpe (2016) tem sido fértil ao levante de gerações políticas de jovens negras/os e da periferia que defendem o direito a estarem vivos, os direitos das pessoas LGBT, que enfrentam a violência contra as mulheres e a cultura do estupro, e fazem do fervo uma celebração da vida e do que as/os também organiza e representa.

No Brasil, expressões do fenômeno da contracultura eram identificadas na atuação do Tropicalismo, assim como no grupo Dzi Croquettes. Ambos atravessaram os anos 1960 e chegaram com força aos anos 1970 demonstrando uma nova forma de utilizar a

arte como ferramenta da luta política e mobilizando também, de início, boa parte das juventudes das camadas médias e universitárias.

Os assuntos de direitos e identidade eram um alerta às forças conservadoras e civil-militares da época. Os chamados desvios sexuais, culturais e morais, para elas, trariam o triunfo da subversão (COWAN, 2014, p. 28). Movimentos homossexuais, feministas, negros, indígenas, pró-anistia, eram consideradas/os pertencentes a esse grupo de desviados sociais. Não era incomum, aos olhos do regime civil-militar, a identificação sobre o uso de entorpecentes como característicos deles. O uso de drogas, de anticoncepcionais, o chamado enaltecimento do adultério, eram considerados padrões da mais baixa moral (COWAN, 2014, p. 34). Por isso, também, esses grupos e práticas tornaram-se perseguidas/os do sistema ditatorial da época.

O “*é proibido proibir*”, slogan do Maio de 1968 na França, foi interpretado como uma canção por Caetano Veloso e Os Mutantes em Setembro deste mesmo ano no Festival Internacional da Canção (FIC), em pleno momento de endurecimento da ditadura. A ação de Caetano tentou representar a resistência dentro do circuito oficial de festividades televisionadas como eram os FICs. Tal atitude, para a época, representava um uso dado à música e a arte como provocadoras e tensionadoras dos rumos de uma nova cultura.

A disputa por um caráter mais libertário no país era o que movia os ideais, as letras, as melodias e apresentações de uma geração de artistas. Em que pese naquela noite terem sido vaiados pela plateia que os assistia, Gilberto Gil e Caetano Veloso ousaram uma ruptura com o que era até ali concebido como música, mas sobretudo sobre o que era concebido como forma de vida. Eles terminaram sendo desclassificados do FIC nesta edição.

A repercussão da letra de *é proibido proibir*, assim como a ascensão das lutas estudantis da época e de outros movimentos sociais, ligam o alerta dos organismos de censura da ditadura civil-militar. Caetano e Gil a partir daí seguem para o exílio inicialmente na França e depois na Inglaterra. Ao retornar ao país no início dos anos 1970 ambos passam a utilizar cabelos longos e roupas coloridas em suas apresentações. A androginia também passa a ser elemento ainda mais marcante especialmente na performance de Caetano, significando para Edward MacRae uma nova fase do

movimento tropicalista (MACRAE, 1983). Eles terminaram trazendo para nós muitas referências presentes no campo da contracultura mundial e do universo das *raves* surgidas naquela mesma época e que sobrevivem, em diferente expressão, até hoje.

Neste mesmo sentido, o uso de maquiagem, roupas femininas e questionamento aos padrões de gênero e sexualidade eram armas do grupo Dzi Croquettes desde meados dos anos 1960. Tanto o movimento Tropicalista quanto os Dzi Croquettes buscavam pensar uma nova forma de vida, que rompesse radicalmente com os determinismos propostos na estruturação do pensamento e da cultura ocidental e moderna. Tropicalistas e Dzi Croquettes utilizavam música (ou arte) e comportamentos contra hegemônicos como uma poderosa expressão de seu descontentamento e rebeldia (PEREIRA, 1983). Por isso produziram elementos que MacRae no início dos anos 1980 considera importantes para lembrar as influências destes grupos na constituição do que ele chamou de gueto.

A arte passa a ser vista como uma potente arma no combate político. Os Dzi Croquettes, em seu documentário lançado em 2009, sinalizavam que parte da performance do grupo se dava a partir da compreensão de que era necessário jogar luz sobre outras formas de responder ao regime político militar para além da luta armada e clandestina proposta pelas organizações da esquerda tradicional. Era na criatividade e ousadia das letras e apresentações tropicalistas e no uso da erótica e sensual performance croquette, que residiam a força da luta contra o autoritarismo militar e a moral conservadora.

Essa característica, de se colocar como alternativa política radical a ponto de produzir uma experiência concreta dessa expressão por meio da arte e da cultura, aproximava esses grupos das ideias da contracultura mundial. Sua arte era de alguma forma expressão do descontentamento e da rebeldia, que conectaram toda uma geração. O uso de cabelos compridos, roupas coloridas, o misticismo e as drogas (PEREIRA, 1983) também eram os sinais que evidenciavam ainda mais essa aproximação.

Edward MacRae em 1983 escreve que o gueto é o local onde a identidade homossexual brasileira se estabeleceu com mais força. Ele o pensa e descreve a partir de uma etnografia produzida a partir dos deslocamentos em bares, discotecas, saunas e circuitos voltados sobretudo para homossexuais masculinos (gays). Ela, sua etnografia,

acompanha ainda a fundação do primeiro grupo de homossexuais do Brasil (o grupo SOMOS de Afirmação Homossexual), sendo identificado o gueto como um circuito fundamental para dar condições a afirmação pública da identidade política do homossexual naquela época.

O gueto seria o circuito que colaborou para a construção e reconhecimento do sujeito homossexual no início da década de 1980. É o gueto que possibilita a legitimação desta nova identidade social perante a sociedade, que também se deparava com as performances de Caetano e dos Dzi Croquettes, de maneira mais aberta e pública, como um afronte a ordem hegemonicamente estabelecida e rígida sobre o sexo e a sexualidade.

É no gueto onde, por um lado, diferentes sentimentos de culpa, medo e ostracismo foram momentaneamente afastados e onde o homossexual tinha mais condição de reconhecer e assumir sua nova identidade. Por outro, é a partir dele e das condições por ele criadas para que estas pessoas expressem seus estilos de vida e comportamentos que outras áreas da sociedade passam a ser afetadas (MACRAE, 1983). Como colocado por Julio Simões e Isadora França, o “gueto” era algo que só poderia ser entendido e delimitado a partir do acompanhamento dos deslocamentos dessas pessoas homossexuais através dos lugares em que exercem atividades relacionadas à orientação e à prática homossexual (SIMÕES; FRANÇA, 2005, p.310-311).

O gueto representa um circuito de contestação homossexual em um período intenso de transformações sociais que aconteciam no país, fruto, sobretudo, do enfrentamento ao regime civil-militar. Havia um endurecimento nas ações repressivas e autoritárias da ditadura civil-militar, na perseguição e punição dos desviantes à moral e aos bons costumes. Contudo, organizava-se também uma ampla e diversa resistência, que passou a ser assumida de diferentes formas e maneiras a partir de espaços públicos e privados.

O fervo representa para nós hoje uma experiência que tangencia a história do gueto, ocupando um lugar de contestação social, afirmação política e experiências de reconhecimento identitário hoje. Operado sobretudo por uma geração política autodenominada tombamento, ele é protagonizado por jovens negras/os, mulheres e LGBT da periferia, em um período também intenso de transformações sociais e, novamente, de golpe na democracia do país.

A compreensão da festa como forma de contestação social foi utilizada em muitos momentos da história. Para o pesquisador australiano Kane Race, *uma festa é um evento: uma reunião provisória e temporária de diversos elementos, pessoas e coisas. Um modo festivo de participação social.* (RACE, 2011, tradução livre). Sem querer finalizar ou determinar os caminhos do fervo, buscamos aqui referenciá-los historicamente como um circuito que transita por esse lugar, possibilitando por um lado a reunião provisória de sujeitas/os que se identificam com a “geração tombamento” e promovendo por outro de modo festivo a participação social dessas pessoas.

Sem querer produzir uma leitura final ou fechada, tem ressonância identificar elementos que permearam outros contextos e momentos da história e que são marcas importantes ainda hoje em cenas extremamente potentes de serem somadas às iniciativas de transformação social. Seguiremos esses passos para propor que essa cena festiva que chamamos de fervo seja ainda mais relevante para a arena política e social, bem como para o desenvolvimento de cuidado no campo do HIV/AIDS e da redução de danos ao uso de drogas; ou mesmo no desenvolvimento de pesquisas sobre a vida social.

Esta aproximação do estudo com a cena possibilitou também reconhecer a tomada de protagonismo por esta juventude negra, mulher, LGBT e de periferia sobre a condução, mesmo que momentânea e ainda frágil, de uma potente cena cultural, econômica, social e política. *O fervo também é luta*²⁴!

1.4 Do gueto ao fervo

Continuamos seguindo os passos que contribuíram para aprimorar o nosso olhar sobre o fervo na história recente. Resolvemos caminhar pela consideração da construção das primeiras respostas comunitárias de jovens universitárias/os a epidemia de HIV/AIDS nos anos 90 e 2000, pois eram elas as que cresciam enquanto tudo narrado até então acontecia no país. Trazemos abaixo a experiência do GAPA-Bahia, do Coletivo Balance de Redução de Danos e dos encontros universitários pela diversidade sexual (ENUDES) nos anos 2000.

²⁴ “O fervo também é luta” é um trecho da música Fiscal do rapper paulistano MC Queer (2016).

O Gapa Bahia surge em 1989 a partir da reunião de jovens que iniciavam a sua vida sexual em tempos de HIV/AIDS. Como nos conta Fernando Seffner e Richard Parker:

A epidemia de AIDS surge no Brasil no momento em que o país, após longo período de ditadura militar (1964-1985) ingressava novamente na reconstrução democrática. De 1985 a 1991 tivemos uma resposta oficial ainda burocratizada, pouco disponível ao diálogo com a sociedade civil e com campanhas que reforçavam estigma e preconceito ou assustavam ao invés de educar, em formulações do tipo “se você não se cuidar, a AIDS vai te pegar”. Mas **o clima de abertura política, a participação popular e a força dos movimentos sociais na luta pela liberdade terminaram por contaminar a resposta à AIDS**, que se construiu, em um segundo momento, em sintonia entre gestores e ONGs, bem como no diálogo com os grupos sociais mais atingidos e na construção de programas para lidar com a inclusão efetiva das minorias de gênero e sexualidade na atenção à saúde. Isto explica o pioneirismo das campanhas que abordavam tópicos de gênero e sexualidade, tratavam de educação sexual, lidavam com o paradigma da redução de danos para usuários de drogas injetáveis, conjugavam ações biomédicas com estratégias de valorização da diferença e luta contra às desigualdades. (SEFFNER, PARKER, 2016: p. 26-27, negritos nossos)

As chamadas respostas comunitárias passaram a protagonizar a luta contra o vírus, inaugurando com isso uma série de grupos de apoio à pessoa vivendo com HIV/AIDS (chamados também de “grupos AIDS”). É neste período da resposta, final dos anos 80 e início dos anos 90 que começa o surgimento de GAPAs (São Paulo, 1985; Bahia, 1989) ou GADA (São José do Rio Preto, 1993) ou mesmo o Pela Vidda (Rio de Janeiro, 1989). Eles são responsáveis pelo pioneirismo abordado por Seffner e Parker com a produção de informativos e campanhas à frente do seu tempo. Encontramos na Biblioteca do GAPA-Bahia documentos do GADA-SJRP datados de 1997 onde eram difundidos os efeitos do uso não somente de drogas injetáveis, mas do álcool, tabaco, maconha, cocaína e outras substâncias.

Nas conversas com o Coordenador Geral do GAPA-Bahia, Harley Henriques, descobrimos que as fundadoras do grupo, que eram em sua maioria universitárias (ou que circulavam neste ambiente), reuniam-se semanalmente em uma sala no 5º Centro Médico dos Barris. Sempre que, por retaliação a sua combatividade e enfrentamento ao descaso estatal, a sala do Centro Médico era trancada elas e eles se utilizavam a escadaria da Biblioteca Pública dos Barris, local público e aberto que também as/os acolhia em seus encontros.

Henriques nos contou ainda que elas/eles eram engajadas/os inicialmente por um ativismo combativo e que suas críticas miravam os governos no sentido de que fosse notada a precariedade dos serviços (quando haviam) a pessoas que se contaminaram com o HIV nos anos 90 em Salvador. Em suas formas de reivindicação, como nos contou Harley, chegavam a levar caixão e sangue (representado por tinta vermelha) até a porta da Secretaria de Saúde do Estado, teatralizando que a negligência estatal custa vidas. Nada parecia impedir o encontro e a vontade daquelas pessoas para continuar a organizar uma resposta comunitária à epidemia do HIV e em crítica radical ao descaso do Estado.

Mesmo sem saber exatamente como fazer o que queriam fazer – responder à epidemia -, elas/eles sabiam que poderiam aprender no caminho, como nos afirmou Henriques. A desinformação aparecia para estas/estes jovens como o elemento mais determinante para levar à contaminação. Ela segue sendo o elemento principal identificado na cena interlocutora do estudo. A total ou parcial desinformação sobre o atual contexto epidemiológico, bem como das alternativas propostas pela prevenção combinada, aumentam de maneira determinante a vulnerabilidade das pessoas. Construir uma resposta por meio da ampla difusão de informação sobre HIV/AIDS foi um dos objetivos iniciais do GAPA e segue sendo até hoje uma necessidade da sociedade.

Não era só o GAPA Bahia que acreditava nessa perspectiva preventiva por meio da ampla difusão de informação. Em 1986, no Rio de Janeiro, Herbert de Souza (o Betinho) e um grupo interdisciplinar de colaboradores fundaram a Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS (ABIA). Ela surge alguns anos antes do GAPA Bahia, já destacando que no contexto da redemocratização do país durante os anos 1980 o eixo principal de atuação ao longo da epidemia era a democratização da informação (PARKER, 2015, p. 27). Tal defesa ocorria pela compreensão de que era importante superar a negação generalizada da dimensão, da natureza e do impacto da epidemia (idem). Enquanto conceito, para a ABIA, ele serviu de estratégia básica para o desenvolvimento de projetos com o objetivo de alcançar as populações mais vulneráveis à infecção pelo HIV, considerando que são elas as que estão mais excluídas do acesso ao fluxo de informação, devido à marginalização dentro das estruturas sociais e econômicas mais amplas da sociedade brasileira (ibidem).

Do “ativismo combativo”, 27 anos depois, ao “ativismo participativo/colaborativo”, como nos sugere pensar Harley Henriques hoje, o GAPA Bahia segue sendo uma referência na resposta comunitária à epidemia, organizado em três eixos de atuação a) ação e intervenção junto as políticas públicas (controle e participação social); b) cuidado e atenção a pessoas vivendo com HIV/AIDS (cidadania a pessoas vivendo); e c) prevenção a novas contaminações por HIV (difusão de informação). Ao longo do processo de aproximação com a cena o acúmulo e a experiência junto a atuação do GAPA Bahia, sobretudo do seu terceiro eixo, nos deram segurança tanto a partir do seu método de troca entre pares, quanto da pluralidade de informação disponível e produzida ao longo de anos de investimento nas respostas comunitárias.

As reflexões sobre o fenômeno do uso de drogas possibilitaram a criação de ações de redução de danos por meio e em diálogo com as festas. O Coletivo Balance de Redução de Danos, um dos mais antigos coletivos brasileiro de redutoras/es de danos em contextos festivos, nasce do acúmulo de um campo interdisciplinar da redução de danos na Bahia. Ele encontra na cena das *raves* de música eletrônica ocorridas no litoral baiano o campo para produção de cuidado relacionados ao uso de drogas e a prevenção ao HIV/AIDS.

Sua estratégia de ação, realizada em festivais como o Universo Paralello ou o Terra em Transe, no interior da Bahia, se dividia, sobretudo, a partir de frentes de ação. Estas experiências, ocorridas em contextos festivos, se destacaram pela produção de um cuidado que levava em conta a combinação de diferentes estratégias de difusão de informação sobre drogas ou de acolhimento digno a situações de *bad trip* considerada como problemas relacionados ao uso de alguma substância (GUIMARÃES; MACRAE; ALVES, 2012, p. 107).

Entre as frentes da ação existia um balcão de informação, que disponibiliza criativos cartões contendo os efeitos do uso de algumas substâncias psicoativas (Maconha, Álcool, Tabaco, Cocaína/Ketamina, LSD/Ectase). Também fora realizado um plantão de redutoras/es de danos junto ao posto médico da festa, sendo elas/es as/os responsáveis pela primeira contenção das pessoas que por algum motivo passaram por uma *bad trip* (problemas relacionados ao uso de drogas) na festa. A estratégia de disponibilizar informação sobre os efeitos de determinadas substâncias, como dito anteriormente, já era identificada na ação de grupos de luta contra a AIDS como o GADA,

em 1997, em São José do Rio Preto. Mesmo estando no interior oeste do estado de São Paulo o documento distribuído pelo grupo demonstra a próxima relação da RD com as políticas de prevenção ao HIV/AIDS.

O Balance ainda constrói ações envolvendo performances, utilizando estratégias que passam por um diálogo com a arte e a cultura dentro da festa. Em algumas edições que participamos foi o Coletivo responsável também pela produção de uma intervenção de ativistas sociais e antiproibicionistas dentro do festival. Eram promovidos debates e oficinas na programação, que iam desde o direito da/o usuária/o de drogas, ao surgimento da redução de danos e do antiproibicionismo, chegando ao compartilhamento de técnicas de auto cultivo de *cannabis* (maconha).

Cabe destacar que em alguns anos a ação do Balance também focou na testagem de substâncias que eram consumidas no festival. Esta ação, do ponto de vista da pessoa que faz uso das substâncias, lícitas ou ilícitas, permite uma melhor regulação do seu uso e com isso do cuidado com a sua saúde. Por outro lado, do ponto de vista da saúde coletiva, a testagem qualifica o próprio serviço de saúde munindo-o de informações mais precisas das substâncias que estão circulando em determinada cena e construindo assim melhores condições de produzir cuidado com e para as pessoas ali presentes.

Das contribuições do GAPA e do Coletivo Balance seguimos até o ano de 2003 e a construção do Encontro Nacional Universitário sobre Diversidade Sexual (ENUDES) como um marco para a organização de uma geração de jovens universitárias/os em torno da “Diversidade Sexual”. Foi como participante e organizador deste encontro que passei a perceber o uso da festa de outra maneira. Identifiquei a partir do ENUDES que a festa era considerada por nós (suas participantes e organizadoras) como um espaço politicamente importante, mediador das trocas de experiências e da convivência mais livre, afirmativa da nossa multiculturalidade. Nós não a chamávamos de festa, mas sim de Cultural, porém era mais comum dela ser identificada como *fervo* pelas mais diferentes pessoas e coletivos. Foi a partir deste momento (2009) que o termo passou ser percebido por mim de maneira mais corriqueira e atenta, tendo uma estreita relação e referência com festividades engajadas politicamente.

O *fervo* era um momento destacado na programação, que transportava para a (experiência) prática boa parte da retórica despejada nas mesas, nos grupos de trabalho e

plenárias ao longo do dia. O *fervo enudiano* e o ENUDS marcam-se como uma cena, que circula anualmente em diferentes territórios, mas que possibilita muitas pessoas, sobretudo jovens universitárias/os, por meio da convivência radical com debates e vivências sexuais diversas, fortalecerem perspectivas e entendimentos sobre a vida sexual. O ENUDS foi este espaço ocupado e fortalecido a partir do ambiente universitário, mesmo local que possibilitou a pessoas da contracultura mundial se encontrarem, de experiências como a ABIA ou o GAPA Bahia surgirem e de fervos como a Batekoo, Afrobapho e Tombo se articularem.

As mudanças ocorridas neste ambiente universitário influenciam e são influenciadas pelas vidas que ocupam e circulam neste território. A criação das políticas afirmativas, sobretudo das cotas raciais, assim como as mudanças nas tradicionais regras do acesso e a ampliação de vagas no Ensino Superior, foram determinantes para mudar as pessoas que circulavam na Universidade. Esse processo se intensifica a partir da Reforma Universitária no primeiro Governo Lula (2002-2006), quando uma série de medidas neste sentido são aprovadas nas instâncias superiores das universidades públicas tendo como marca uma ampla mobilização social de estudantes, ativistas, grupos e pessoas interessadas. Na Bahia a Reitoria da Universidade Federal foi ocupada ao longo de meses e a pauta da Reforma Universitária tomou os debates sobre o papel que teriam as Universidades sobretudo públicas a partir de um Governo que passava a investir volumosos recursos na Educação - lembramos que no último mandato assumidamente neoliberal Fernando Henrique Cardoso estava prestes a vender o que restava das Universidades públicas ao capital estrangeiro internacional.

Acreditamos que parte significativa dos encontros proporcionados pelo simples (e, desde sempre, negado) estar no ambiente universitário inaugura novas condições a jovens negras, mulheres, LGBT e de periferia de refletir a sua realidade e com isso atuar nela. Isso não ocorreu de maneira isolada. A ascensão dos governos democráticos e populares representados pelas eleições do Partido dos Trabalhadores ao Governo Federal apresentou também uma abertura de investimentos que promoviam pela primeira vez o financiamento de políticas públicas e garantias sociais como direito do cidadão e dever do Estado. Parte dessas novas conquistas diziam respeito a vida de pessoas que passaram a adentrar as fileiras universitárias e com isso a pautar a atenção à suas necessidades também por meio desse espaço.

As e os estudantes oriundas/os das políticas aprovadas pós reforma universitária chegam a esse espaço partindo de outro lugar para construir sua visão de mundo e sua participação nele. Elas e eles também influenciaram o uso do ambiente da Universidade e sua forma de ocupá-lo. Intensifica-se a partir daí um novo uso da cena e do circuito artístico-alternativo-universitário como um espaço de contestação e resistência operado e protagonizado pelas filhas e filhos da classe trabalhadora - classe social responsável pelas segundas vitórias do PT nos anos de 2002, 2006, 2010 e 2014 para as eleições presidenciais. Identificamos isso na entrevista feita com Mila Carol, uma das organizadoras das festas Batekoo e Tombo. Para ela o acesso da juventude negra LGBT de periferia a Universidade possibilitou a elas enxergar sua realidade de outra maneira, passando assim a pensar em formas de modificá-la.

O uso da cena artístico-cultural por meio do ambiente universitário ganha ainda mais a cidade. O contato dessas novas estudantes com o movimento estudantil universitário e os diferentes movimentos sociais que atuam em conjunto com núcleos, estudantes e professoras/es universitárias/os, ajudou a pôr em diálogo a necessidade de reconhecer novas cidadanias com diferentes frentes de atuação. Chamou-nos atenção nesse processo o uso dado às festas para reivindicar o reconhecimento destas novas cidadanias. Como nos revela mais uma vez Alan Bispo, do Coletivo Afrobapho, o ambiente universitário passou ser um local privilegiado para a realização do que ele identifica como o fervo.

Seria um pouco do que em Julho de 2016 o performer baiano, gay e negro Malayka SN postou em sua rede social em comemoração ao um ano de realização da festa “Casa da Luz Vermelha”, que ocorria em uma casa coletiva de jovens estudantes localizada no bairro 2 de Julho, centro de Salvador. Para ele, as festas são como “GRANDES rituais onde celebramos o rompimento momentâneo com esse cotidiano perverso que nos silencia” (SN, 2016). A celebração de uma ruptura, mesmo que momentânea, cria o terreno mais confortável para que diferentes vivências existam, troquem, fortaleçam laços e estabeleçam vínculos. Estas celebrações nos ofereceram condições de perceber os diferentes deslocamentos seguidos por um conjunto de jovens negras/os, mulheres e LGBT de periferia; similares as percebidas no gueto por MacRae e que serviram para fortalecer toda a construção dos movimentos homossexuais no Brasil. Veremos a seguir

como o fervo passou a ser identificado como uma forma de protesto e quais elementos ele corriqueiramente convoca para sua ação.

1.5 O Fervo é protesto!

Negros, gays, rappers, quantos no brasil?
Deve haver vários
Tantos tão bons quanto os foda
Que rima uma cota
Tirando os que tão, né e ninguém nota

Do fundo do sul da América
Entre o hi-tech e o rural
É claro que as ruas aqui precisam viver Stone Wall
Sampa pede outros rebeldes
Panthers black, orgulho da pele
Dalasam é um vilarejo no Irã
Onde nascem os rebeldes sem palco e sem fã
Minha cara é bem mais que um milhão
É ver a casa das pessoas aceitarem elas como um
(Trecho da música “Dalasam” do rapper negro e gay, Rico Dalasam)

Seguimos até aqui para dizer que o fervo bebe, para nós, em referências das *festas à brasileira*, nos bailes, na contracultura e no tropicalismo e seus diferentes papéis de resistência histórica, assim como do gueto de 80 e de toda sua geração do desbunde contestatório ou mesmo das expressões culturais das jovens LGBT universitárias enudianas. Apesar delas, o fervo só pode ser compreendido de maneira contextual e à luz das necessidades de uma geração política (MORAES; TIBLE, 2015: p. 16) que, pós governos democráticos e populares e mobilizações ocorridas em 2013 no Brasil, torna-se mais visível à atenção pública.

As organizadoras da publicação “Junho: potência das ruas e das redes” introduzem sua discussão sobre as mobilizações de 2013 com uma impactante frase-título: *Junho está sendo*. Nela buscam demonstrar como a ocupação das ruas no ano de 2013 embora tenha fortes referências com outros momentos da História, inaugura um novo período a arena política brasileira. Para elas os ciclos de lutas antiglobalização dos anos 90, assim como protestos e movimentos surgidos a partir da crise financeira de 2008 nos EUA e na Europa, a Primavera Árabe e os Occupy, ou mesmo as manifestações ocorridas na Rússia (2011), Espanha (2011) e Grécia (2010; 2011), indicariam um novo

ciclo em relação aos conflitos do final do século XX (MORAES; GUTIÉRREZ; PARRA; ALBUQUERQUE; TIBLE; SCHAVELZON, 2014: p. 10). Em comum a essas manifestações em outros países estava o combate a medidas de austeridade e a repressão violenta das polícias às manifestantes. A partir desse contexto internacional as autoras nos convidam a refletir sobre as nossas mobilizações de 2013 da seguinte maneira:

O Brasil, no fim das contas, dificilmente ficaria ilhado. Depois de um ciclo de ascensão democrática e popular ímpar na história do país, marcada por um processo sem precedentes de inclusão socioeconômica na década de 2000, as transformações selvagens que abalaram as estruturas do Brasil passaram a ser enquadradas por uma política gerencial, com preocupações quase que exclusivamente econômicas - às quais se encontram delineadas na forma do “desenvolvimentismo”. [...] Em Junho, a história perderia o H maiúsculo. Longe da transcendência e do universal, **as manifestações produziram um enxame de redes e afetos**, nem sempre encolunados numa subjetividade do Um e dos relatos clássicos da emancipação. A história caminharia na cidade e se conectaria com florestas e territórios indígenas, com corpos periféricos e desviantes, subverteria as gramáticas tradicionais das identidades fixas e fixadas, se desconectaria das instituições, não mais lugar exclusivo da política. Uma política corajosa e até então desconhecida, encontraria vetores de transformação e ar fresco em histórias outras, no espaço do comum que encontros novos abririam. (MORAES; GUTIÉRREZ; PARRA; ALBUQUERQUE; TIBLE; SCHAVELZON, 2014: p. 11)

Alana Moraes e Jean Tible conceituam na publicação “Cartografias da Emergência: novas lutas no Brasil” (2015) um entendimento sobre o termo “geração política”. Para elas:

Pensar em termos de “geração política” nos parece interessante na medida em que esse conceito se abre para pensarmos também o conjunto de experiências políticas comuns que afeta e produz subjetividades em um determinado período: suas questões, fissuras, dilemas e rupturas. Não se trata, portanto, de um corte geracional no sentido etário (inclusive a idade dos entrevistados é variada), mas de pensar uma produção política a partir de uma experiência comum de embates, questões e desejos que se abrem em um determinado momento histórico. (MORAES; TIBLE, 2015: p. 16)

Na mesma linha de pensamento de Moraes e Tible, para nós 2013 e suas mobilizações representaram uma experiência comum de luta e constituição de novas gerações políticas. Foram produzidas questões, embates e articulações capazes de conectar diferentes pessoas em experiências comuns, quase sempre operadas por meio das redes sociais e de afetos.

É essa maneira de conectar experiências comuns por meio das redes sociais e de afeto que aproxima e estimula a organização dos coletivos interlocutores da pesquisa. A identificação deles a partir da construção de uma “festa protagonizada por pretos” (Batekoo) ou de uma “festa feminista” (TOMBO), ou mesmo de uma valorização de “performers e artistas negras e LGBT” (Afrobapho), ajudou a juntar jovens em torno de coletivos que passaram a organizar essas festas como forma de expressão de sua insatisfação com o mercado do entretenimento tradicional da cidade de Salvador. Nesse contexto de efervescência de protestos e mobilizações - muitos pró-golpe mas vários outros a favor da democracia e da agenda ordinária dos movimentos sociais - em 2015 pela primeira vez passamos a ouvir publicamente que *o fervo é protesto* (DALASAM, 2015) e com isso a buscar uma nova atenção sobre esse assunto.

Há quem identifique o fervo como uma festividade onde as pessoas ouvem músicas, buscam sexo e usam drogas. Sem que isso tenha sido deixado de lado pelo estudo (muito pelo contrário), tornou-se mais atenciosa a nossa identificação do fervo a partir do momento em que ele é deslocado para o campo do protesto e da participação social pelo rapper gay negro paulistano Rico Dalasam.

Em entrevista publicada no dia 08 de janeiro de 2015 no portal SPRESSOSP, foi perguntado por que Rico Dalasam não tratava do tema da periferia em suas letras sendo ele um jovem periférico que poderia utilizar o rap como protesto. Para Rico o fervo seria uma forma de protestar nesse instante e instaurar esse novo tempo de quebra de normatividades. Ele apresentou que suas letras representavam uma forma de protesto como se faz hoje em dia (DALASAM, 2015). O “meio gay”, ainda segundo ele, fazia uso da festa, com dança, para produzir protesto por seus direitos e isso o inspirou nesse mesmo sentido. As normatividades acabam levando ao machismo e ele representaria um atraso para toda sociedade, finaliza.

No dia 10 de Abril de 2015 o site RollingStone publica a chamada: “*Exclusivo: Rico Dalasam mostra que o "fervo é protesto" em Modo Diverso; baixe o EP*”. No meio da matéria eles afirmavam que uma onda de artistas gays como o *duo* nova-iorquino House of Ladosha, as lésbicas do Theesatisfaction e o transexual Rocco Katastrophe não planejam restringir o trabalho deles aos guetos gays e avançam com força em direção ao mainstream. Rico é apresentado como um dos expoentes brasileiros desta onda mundial

de uso da arte para disputar as relações de poder por artistas LGBT – no caso, do mercado por meio da cena do hip-hop e do rap. Da mesma forma ocorre com grupos como a Banda Uó, que disputa o mercado do pop trazendo uma cantora trans* como uma das protagonistas do grupo; ou com Ellen Oléria, lésbica, negra, gorda e da periferia de Brasília, que tornou-se a vencedora da primeira edição do programa *The Voice Brasil*.

De alguma forma o fervo representa justamente essa possibilidade de manter nos dias de hoje a inseparável relação entre música e comportamento (PEREIRA, 1983), oriunda da contracultura. O processo de mobilização e divulgação de festas como a Batekoo nos provocam a pensar de qual local e a serviço de quais perspectivas tais festividades se colocam ao emitir um chamado para “*Liberdade corporal, liberdade sexual, estética negra, empoderamento, crespo, suor, representatividade, ocupação preta, proibidão. Festa de preto.*”.

A chamada da festa nos convida a celebrar liberdades, estéticas, afetos e desejos. Ela nos convoca a assumir um novo comportamento (ao pensar *questões, fissuras, dilemas e rupturas* como a *liberdade corporal, liberdade sexual, ocupação preta*), mas também a reforçar conceitos do campo liberal como *empoderamento, representatividade*; utilizando da música (*proibidão*) e de outros elementos da *estética negra* para costurar esse horizonte. Ela dialoga, portanto, com o a ideia de *pensar uma produção política* aberta ao conjunto de experiências que afetam e produzem *subjetividades em um determinado período*. Ao propor um registro de como o fervo se estabelece hoje e de como foi possível pensar a emergência da produção de cuidado em contextos de festas urbanas por meio dele, pensamos que esse estudo poderia servir como uma noção inicial dessa rede de troca de saber, afetos, cuidados e lutas em Salvador.

O fervo é *um modo festivo de participação social* (RACE, 2011: tradução livre). Embora, contraditoriamente, a participação tenha sido uma dimensão prioritariamente investida pelos governos democrático e populares desde 2002, o fervo se apresenta como uma expressão que propõe a dilatação ainda maior sobre os limites dessa atenção e desses investimentos.

Em outras palavras: em pese termos realizado inúmeras conferências, criado ou ampliado conselhos e comitês que permitiram a participação e o controle social atuarem mais próximos das políticas públicas, tais medidas alcançaram determinadas

organizações e formas de participar democraticamente – muito longo do alcance de uma maioria ou mesmo da pluralidade de formas democraticamente utilizadas para organizar a vida social de um conjunto de sujeitas/os e grupos.

Tais iniciativas demonstraram-se, portanto, frágeis ou insuficientes frente a um conjunto de necessidades de participar das decisões políticas e dos rumos do país que se acelerou a partir dos governos democrático-populares e tomou as redes e as ruas de forma mais intensa desde 2013. Tais emergências foram ignoradas pelo discurso marketeiro e de linguagem televisiva (MORAES; GUTIÉRREZ; PARRA; ALBUQUERQUE; TIBLE; SCHAVELZON, 2014: p.17) assumido pelo Governo e pelo Governismo como resposta às mobilizações de 2013. O fervo apresenta-se como uma expressão dessa crítica. Ele ganha com as insurgências de 2013 uma nova condição para conduzir o debate sobre a participação de uma parcela da população por meio da festa. A forma de apresentar à arena pública e democrática o conjunto de necessidades de uma “geração política” que organiza a partir daí a celebração por estarem vivas/os altera-se, na nossa interpretação, também por aí. No conjunto das festas estudadas, apresentadas no capítulo 2, o que é retomado como chave mobilizadora do fervo é a preservação da vida do jovem negro, das mulheres e das LGBT, passando esse a ser o centro do seu horizonte de luta, afeto e mobilização.

O fervo aqui referenciado posiciona-se no limiar do enfrentamento aos sistemas de opressão capitalista, patriarcal, racista, heteronormativo e, porque não, proibicionista. Apesar disso suas organizadoras não parecem tomar como preocupação fundamental, por exemplo, associar suas festas a grupos econômicos que conduzem o mercado privado de estabelecimentos comerciais como bares e discotecas do mainstream. Ou mesmo com marcas da indústria de bebidas alcoólicas (como a Skol que financiou a festa de 1 ano da Batekoo em Salvador no ano de 2016). É de interesse deste mercado o consumo de seus produtos e ele encontra no potencial agregador e mobilizador desses Coletivos um público para isso. Talvez a aliança das organizadoras do fervo com os estabelecimentos comerciais seja inevitável ainda e vá no sentido de disputar por dentro das instituições do mercado uma outra proposta dele. Nada diferente dos erros cometidos pelo PT ao tentar gestar o Estado brasileiro por meio de uma conciliação com expressões do grande capital oligárquico nacional. Certamente essa opção oferece vantagens a organização e existência

deste circuito, assim como as alianças conciliatórias possibilitaram avanços democráticos nos governos do PT.

Essa articulada rede de pessoas que apostam no diálogo entre a música, a festa e a intersecção de lutas como elementos da participação e diálogo social, produz uma nova ocupação do espaço urbano (público e privado) de grandes cidades como Salvador e disputam assim os rumos da ordem política e das instituições democráticas. A realização da festa Batekoo e Tombo na ocupação da Universidade do Estado da Bahia (em 22 de Outubro de 2016) em oposição a PEC 241 (chamada “PEC do fim do mundo”, que congela por 20 anos os investimentos do Governo Federal), nos demonstrou a preocupação de suas organizadoras em conectar as festividades com uma agenda nacional de enfrentamento aos retrocessos ocasionados pelo golpe contra a Presidenta Dilma Rousseff. Elas propuseram a seguinte chamada para esta edição:

BATEKOO _ OKOOPA UNEB

Evento em prol da ocupação da reitoria da universidade estadual em protesto a PEC 241 e os retrocessos que enfrentaremos com sua aprovação, pois sabemos que os principais atingidos seremos nós, negras e negros da periferia.

Participe, esse espaço é pra ser ocupado por você, sua simples presença é um ato de resistência contra os retrocessos que podemos enfrentar. (Acessado via Facebook.com em 14/03/2017)

Além de demonstrar esse aberto interesse com a agenda nacional em debate no Congresso Nacional (a PEC 241), refletimos também sobre como o discurso interseccional do fervo representa sua potência mobilizadora e agregadora nas redes sociais. Sua capacidade e força na mobilização de jovens negras/os, mulheres, LGBT e de periferia tem a ver com compor sua estética de maneira a enfrentar abertamente o conjunto de desigualdades raciais, sexuais, econômicas e de gênero. Ao vermos a Batekoo convocar as pessoas a uma festividade que prega a liberdade sexual e corporal, ao tempo em que afirma o proibidão da periferia de maneira positiva ou mesmo a valorização do cabelo crespo e da estética preta, temos aí um discurso interseccionado ajudando a compor a posição desta festividade como um protesto consequente com uma agenda política afirmativa.

A interseccionalidade tem sido apresentada como uma potente corrente do campo feminista e alcançado com força essa juventude que se articula por meio das redes sociais

- como às jovens da “geração tombamento”, protagonistas das expressões do fervor interlocutoras da pesquisa. Em que pese seu conceito ter sido formulado e difundido por feministas negras nos anos 1980 (RODRIGUES, 2013), onde Kimberlé Crenshaw (1991) é uma expressão na conceituação mais acadêmica do termo, a experiência interseccional pode ser considerada como anterior. Os debates sobre sexo e classe dos anos 60 já se apresentavam como um esforço nessa direção. Pesquisadoras feministas negras como Luiza Bairros vão nos mostrar nos anos 90 que raça, gênero, classe social e orientação sexual remontam um mosaico social que só pode ser entendido na sua multidimensionalidade (BAIRROS, 1995). O olhar multi, interseccional, começa a ganhar melhor contorno pela necessidade de compreender não somente os rótulos e sua soma para identificar uma sujeita única e universal que acumula mais sofrimento que outras. Antes disso a interseccionalidade significa compor um olhar articulado sobre a realidade social e sobre a ação integrada de um conjunto de desigualdades sociais, possibilitando assim o estabelecimento de diferentes alianças para o enfrentamento desses sistemas de opressão.

Mais recentemente Joan Spade e Catherine Valentine (2008) formulam a noção de “calendoscópio de gênero”, como mais uma contribuição para o alcance do que representaria esse olhar (SARDENBERG, 2015). Os anos 80 e 90 têm um valor singular para a redemocratização do país assim como para o ascenso de movimentos de mulheres, negras/os e homossexual entre outros. Em que pese a efervescência criada pelas movimentações em torno dessas agendas não era pouco comum ouvir que os debates sobre raça, gênero, sexualidade, serviam para distrair e dividir a classe trabalhadora e enfraquecer a luta de classes e o socialismo revolucionário. Como nos conta Cecília Sardenberg:

Por muito tempo, predominou no pensamento social uma noção estática de classes sociais, retratando-as como coletividades homogêneas, determinadas apenas pelo lugar ocupado no processo de produção. Nessa perspectiva, membros de uma determinada classe partilhavam dos mesmos interesses inerentes às contradições de classe, o que lhes imprimiria, automaticamente, uma dada identidade, tomada então como fator primordial na constituição de sujeitos políticos. Desde meados dos anos 1960, contudo, essa concepção de classe tem sofrido severas críticas e reformulações. [...] **a entrada de mulheres, negros, gays, lésbicas, aposentados e moradores das periferias das grandes cidades no cenário político, reclamando espaço e o devido reconhecimento de suas especificidades e direitos, não apenas**

mostrou a relevância de outros fatores constituintes de sujeitos políticos, como também colocou em xeque a imagem de classes sociais como coletividades homogêneas, revelando, ao invés, uma imagem de classe multifacetada e com clivagens internas (PAOLI, 1987; PAOLI & SADER, 1986). Não é, pois, ao acaso que outras categorias ou marcadores sociais de diferenciação – e dentre eles, em especial, gênero e raça – passaram a ser vistos como igualmente importantes aos determinantes de classe no processo de mobilização política. (SARDENBERG, 2015: p. 57-58)

A compreensão trazida por Cecília Sardenberg em 2015 para compor o conceito de classe social com os marcadores de gênero e raça, poderia perfeitamente servir para compreender o processo de mobilização política operado por meio do discurso interseccional do fervo. A interseccionalidade tornou-se uma perspectiva, trazida sobretudo pelas mulheres negras e pelo campo feminista, de fundamental importância para pensar, sentir e agir sobre a realidade hoje e alcançou uma importante geração política de jovens negras/os, mulheres, LGBT e de periferia na sistematização de suas vivências e necessidades de maneira mais integral. Isso é positivo para nós. Compreendemos aqui que qualquer narrativa que proponha discutir hoje as diferentes dimensões da vida de maneira isolada, considerando gênero aqui, raça ali, classe acolá, reduz consideravelmente o alcance do seu campo de reflexão e atuação. Tal postura já nos parece ser um ponto de partida do fervo produzido pelas jovens tombamento e precisa ser reconhecido o valor positivo e feminista dessa consideração.

A literatura interseccional, que afirma o trabalho coordenado entre gênero, raça, classe, sexualidade, drogadição, territorialidade e tantas outras dimensões da vida, tem ganhado espaço e não à toa foi fundamental para desenvolver a introdução e a interlocução desse estudo. Perceber a necessidade emergente de tratar as questões de HIV/AIDS e o uso de drogas junto a festas organizadas pela geração tombamento só foi possível a partir do olhar composto entre essas necessidades e um complexo contexto de desigualdades sociais que atravessam e determinam a vida destas jovens.

Uma vez que olhamos para essas festas sobrepondo um conjunto de lentes de maneira interseccionada, qual realidade nos salta aos olhos? Quais desigualdades e opressões nós localizamos a partir do diálogo com essas pessoas? Qual novo conjunto de necessidades se apresentam? E o que temos a dizer e fazer sobre essa realidade que estamos buscando interpretar?

Trabalhamos, neste estudo, com a ideia de *territórios existenciais* para melhor lidar com a cena do fervo. Eles são identificados, no campo da *produção do cuidado em saúde*, como *o que tem dentro de cada um, de cada pessoa, e que define a forma dela de significar e de interagir com o mundo* (FRANCO; MERHY, 2013). Retornamos no Capítulo 3 com as conceituações e usos desse campo do cuidado e suas interações para compreender a emergência desses acontecimentos no contexto do fervo. Entendemos aqui que o melhor caminho a ser seguido seria o de compreender que as vivências permeiam e são permeadas pelo meio, pelo contexto, pelo território, em que produzem sua sociabilidade e os muitos reconhecimentos de si, sem perder de vista que esse si não é o eu, único e individual, mas antes uma multiplicidade construída pela muitas significações e interações que fazemos. Gilles Deleuze e Félix Guattari falam que

as multipheidades [*multiplicidades*] ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma. As multipheidades [*multiplicidades*] são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multipheidades [*multiplicidades*]. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 08).

A ideia de mutiplicidade de Deleuze e Guattari nos serviu para entender como essas festividades podem comportar-se como produtoras da realidade capaz de destacar subjetivações, totalizações e unificações de jovens negras/os, mulheres e LGBT de periferia. Ao conectar por meio dessas festas um sentimento de afetividade que põe em encontro essas pessoas e suas necessidades, o fervo opera uma potente rede de múltiplas realidades que são lançadas à arena pública.

A interseccionalidade aí vem contribuir para tornar o olhar aproximado e cuidadoso com o outro. A ideia de territórios existências nos permite enxergar de maneira mais contextualizada as necessidades de cuidado. Em outras palavras: o olhar múltiplo, feminista, pela diversidade sexual e de gênero, racializado e antiproibicionista, possibilitou visualizar o fervo como uma conexão direta com a realidade social da geração tombamento em Salvador. Utilizamos essa aproximação para refletir com elas e eles a emergência da produção de cuidado no campo do HIV/AIDS e do uso de drogas.

Entender e considerar que o fervo é protesto, como nos sugere Rico Dalasam e toda uma geração política, nos faz dialogar com duas contribuições fundamentais e

possíveis de destacar desse estudo. A primeira delas vai no sentido de identificar e reconhecer novas e múltiplas formas de participação e contestação social a partir do uso da festas como nos propõe MacRae (1983), Amaral (1998) e Race (2011). A segunda contribuição é a de tornar possível a aliança com essas redes e circuitos, contribuindo para o fortalecimento de alternativas no campo da produção de cuidado, prevenção ao HIV/AIDS e redução de danos no uso de drogas.

CAPÍTULO 02

Close certo!: o olhar feminista antiproibicionista encontra o ferveo

Enquanto a maternidade
 não for uma escolha:
 Eu serei antiproibicionista!
 Enquanto não tivermos o direito
 à liberdade de escolher o melhor
 tratamento para nossas crianças:
 Eu serei antiproibicionista!
 Enquanto eu for julgada, encarcerada
 e morta pelo uso de drogas:
 Eu serei antiproibicionista!
 Enquanto minha liberdade for
 sinônimo de irresponsabilidade e
 me fizer correr riscos:
 Eu serei antiproibicionista!
 Enquanto eu for eu, e precisar
 resistir para existir:

Eu serei antiproibicionista!

(Poesia com autoria de Débora Aguiar, poeta antiproibicionista)²⁵

Construímos esse capítulo tentando seguir ritos que cumprem com o rigor científico necessário à garantia do reconhecimento racional desta produção. Contudo tentamos seguir por um novo, colaborativo, criativo e possível modo de fazer ciência hoje levando em consideração, inclusive, ferramentas pouco usuais no fazer acadêmico. O uso da plataforma Facebook.com e do aplicativo WhatsApp certamente foram as mais inovadoras e desafiadoras ferramentas utilizadas pelas colaboradoras e que terminaram definindo também os caminhos percorridos por esse autor/conductor da pesquisa.

Iniciamos o capítulo fundamentando a respeitável *beshha loka*. Esse processo de fundamentação representa aqui também a retomada de um debate iniciada na Introdução

²⁵ Débora Aguiar é militante feminista antiproibicionista da cidade de Recife-Pernambuco. O poema foi apresentado no Encontro Nacional de Feministas Antiproibicionistas realizado em Novembro de 2017 e presente na publicação “Mulheres e Drogas: nada sobre nós sem a nossa participação”, organizado pela RENFA - Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas.

do estudo a partir de uma narrativa de elementos da minha história de vida. No primeiro tópico deste capítulo busco localizar o autor-condutor da pesquisa (que sou eu mesmo!) nas principais referências teóricas que influenciaram na construção da minha identidade, determinaram os deslocamentos de minhas localizações e auxiliaram no ajuste do meu olhar.

O processo de localizar-me como condutor-autor introduz o capítulo onde detalho o contato com as festas e interlocutoras da pesquisa. Considerei importante garantir uma referência desta produção dentro de uma racionalidade conduzida pela ciência feminista (HARAWAY, 1988), que ao ter suas bases oriundas da experiência desenvolvida pelas mulheres nos aponta a importância de identificar a localização da experiência para compor os limites e potencialidades do olhar lançado ao desafio da interpretação da nossa complexa realidade social.

Fundamentamos no final do capítulo anterior algumas considerações sobre a conexão geracional²⁶ construída a partir da identidade de uma “geração tombamento”. Compusemos ainda como os coletivos Afrobapho, Batekoo e Tombo podem (e devem) ser considerados como protagonistas de uma potente experiência de contestação política e social por meio de suas festividades e coletividades. Propusemos também, a partir do reconhecimento inicial das potencialidades desses grupos na construção do fervo, um diálogo com a história de luta das respostas comunitárias à epidemia de HIV/AIDS.

Aprofundaremos aqui os nossos diálogos com essas e esses protagonistas do fervo, misturando narrativa etnográfica e entrevistas desenvolvidas com algumas de suas participantes e organizadoras. Trazemos aqui alguns apontamentos que consideramos importantes e que foram identificados na conversa semi-estruturadas que realizamos com as organizadoras das festas Afrobapho, Batekoo e Tombo. Encerramos este capítulo trazendo alguns dados levantados em conjunto com o Coletivo Kiu! na primeira edição da festa Afrobapho, que embora possam trazer uma fragilidade do universo demonstrativo, podem ser uma referência qualitativa de processo construído junto. Preparamos após isso a entrada no Capítulo 3 onde pensamos sobre a emergência, no

²⁶ Utilizamos aqui o conceito de conexão geracional de Karl Mannheim (1952), apresentadas no artigo A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim, autoria de Wivian Weller, onde ela cita o autor ao afirmar que “*uma conexão geracional se constitui através da participação dos indivíduos que pertencem à mesma posição geracional, em um destino coletivo comum assim como da partilha de conteúdos que estão relacionados de alguma forma* (p. 547)” (WELLER, 2010, p. 214).

sentido da urgência (de melhor atenção) e do surgimento (de processos de autocuidado), de cuidado nesses contextos de festividades urbanas protagonizadas por jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia.

2.1 – A respeitável *beshha loka* (descobrimo-me um autor/conduo)

Com o objetivo de alocar o autor/conduo e o estudo dentro dos limites necessários a qualquer proposta de fazer conhecimento racional e de produzir uma ciência feminista (HARAWAY, 1988) apresentaremos neste primeiro tópico a *respeitável beshha loka* e alguns acontecimentos que conduziram a aproximação desse estudo. Acreditei ser necessário a narrativa de um olhar etnográfico feminista referenciar a trajetória ativista e acadêmica que me trouxeram até aqui. A mediação de visões tanto do conduo da pesquisa quanto das(os) interlocutores(as) dela são a peça chave para a produção deste saber sobre o fervero, apontando nossas potencialidades e revelando parte de nossos limites.

A busca dos pressupostos que pudessem dar base a esse processo de estudo, e me posicionar sobre ele, foi sendo percebida no cotidiano acadêmico e sobretudo fora dele. Vi, vivi e senti, assim como li e compreendi, o quanto existem necessidades humanas das mais variadas ordens, estando elas em evidência no mais breve circular do dia ou da noite soteropolitana (e, arrisco que, de qualquer lugar onde exista vida humana).

Aqui, a voz de pessoas que usam drogas esteve em muitos momentos protagonizando a narrativa, a reflexão, os deslocamentos e o posicionamento do autor/conduo. Falar deste local (enquanto uma pessoa que usa drogas e formula epistemologicamente a nossa visão de e sobre o mundo), referenciar as produções do nosso emergente campo de estudos e luta social, aliada a nosso acúmulo no campo do cuidado a partir da redução de danos, tornou-se um ponto determinante para o estabelecimento das interlocuções que atravessam todo o estudo e o recorte que demos a ele. Em muitos momentos fomos “considerados” por assumir um saber estruturado relacionado às drogas, mas que dialogavam diretamente com a importância que têm as vidas negras nessa discussão.

Nos trazer à cena filosófica e política por nossa própria voz e tomando como partida da nossa discussão o fim de uma guerra direcionada contra negras(os) e pobres, tornou-se o primeiro e mais primordial objetivo. O estudo representa um reconhecimento,

mas também um empoderamento, deste lugar de construção de saber, de história e de entendimentos sobre a vida das **pessoas que usam drogas** como algo que também nos pertence e por nós deve ser contada.

Somos produtoras de um saber epistemológico válido, fruto das nossas experiências. Nos apresentar de um outro local, como protagonista de nossa própria história, como parte da solução, e não como o problema a ser enfrentado, foi uma opção tomada em consonância com princípios ético-políticos da Rede Latinoamericana de Pessoas que Usam Drogas (LANPUD), entidade ao qual sou organicamente militante. Além da LANPUD, os valores da produção feminista, que tomam a experiência de vida das mulheres para organizar todo um campo de saber científico e luta política, nos mostraram o quão valiosa é a nossa existência resistente. No mesmo patamar está toda produção do povo negro, que resiste até hoje a partir da oralidade, do uso dos mitos, da religiosidade de matriz africana e da musicalidade para transmitir e organizar a sua própria história.

Entendemos aqui, para fins analíticos, que todas somos, em algum grau, **pessoas que usam drogas**. Contudo, **a proibição** fez com que ao longo da história algumas práticas e usos passassem a ser vistas de maneira estigmatizada e, por isso, criminalizadas. Isso passou a ser organizado como uma ação sistêmica do que alguns estudos e estudiosas/os sobre drogas vêm conceituando como sendo o *proibicionismo*.

Ele (*o proibicionismo*) poderia ser entendido como um sistema estrutural que estabelece de maneira desigual o local das pessoas que usam drogas na sociedade e na relação entre si. Seus efeitos se relacionam fortalecendo e sendo fortalecido por outras relações/sistemas de opressão e determinação desigual do poder e, com eles, das oportunidades de vida. Ou, como bem colocado pelo pesquisador, advogado e ativista Antônio Carlos Ribeiro em sua dissertação sobre o antiproibicionismo em Salvador:

O proibicionismo contemporâneo é utilizado para legitimar a Guerra às Drogas, que não é um embate político entre nações, mas movido contra determinadas pessoas e grupos eleitos como inimigos. (RIBEIRO; 2017. p. 77)

Acreditamos que embora os diferentes usos e rituais de/com drogas atravessem a história da humanidade de muito tempo, é mais recente tanto sua proibição quanto a busca

pela compreensão dos efeitos que esta proibição teve e tem na vida em sociedade. Ribeiro nos fala que

Não é possível determinar qual foi a primeira vez que ocorreu a proibição ao consumo de substâncias que causem efeitos psicoativos. Sabe-se que em diversos períodos e em diferentes sociedades houve a limitação ao uso de determinadas drogas. Contudo, é a partir do início do século XX que as drogas passam a ser alvo de políticas públicas. As drogas são divididas pelo estado em permitidas e proibidas. Assim, a gestão dos processos de produção, de distribuição e de consumo destas substâncias pode ser de regulamentação ou de criminalização. O critério utilizado para inseri-las em um grupo ou no outro é o fato de determinada droga compor o conjunto cultural de certos grupos sociais ou étnicos. Não se trata de criminalização das substâncias, mas das pessoas que fazem uso destas substâncias. (RIBEIRO, 2017; p. 77)

Os estudos de Ribeiro, assim como nossa atuação mais orgânica junto a institucionalização mais recente movimento antiproibicionista em Salvador, no Brasil e na América Latina, nos fizeram refletir sobre como era importante transpor tais questões a arena acadêmica feminista interseccional e interliga-los a partir daí a um processo de pesquisa. No bojo dessa transição pensamos que algumas categorias desse novo campo seguem sendo construídas e propostas a cada novo estudo apresentado. Acreditamos por isso que no campo dos estudos e das lutas por uma nova política sobre drogas, assumir a *drogadição* de maneira ressignificada, enquanto um termo que representa o alcance de uma nova dimensão da vida social, igualmente determinante a leitura das vivências, experiências e necessidades humanas, e de ser integrada a uma perspectiva interseccional que se proponha a encher a complexidade da vida social, possa ser uma decisão estratégica.

Assim como gênero tornou-se a dimensão da vida social que ajuda a perceber as diferenças entre homens e mulheres e como isso estruturou o patriarcado; ou mesmo como raça segue por um caminho similar para identificar as diferenças entre brancos e negros e denunciar a estruturação do racismo; acreditamos que a *drogadição* pode ser essa dimensão a nos auxiliar na compreensão desses diferentes tratamentos dados sobre os usos, a partir da diferenciação dos que são permitidos e proibidos. Seria esta dimensão também a denunciar a ação sistêmica e estrutural do proibicionismo e propor com isso um novo paradigma: o antiproibicionismo.

Enquanto pessoas, nos relacionamos com o uso de alguma(s) droga(s) como elemento habitual, ou seja, no estabelecimento da dinâmica cotidiana de nossas vidas. A

hierarquização desses usos, desses hábitos, e com ela a produção de estigmas a uns em detrimento do autorizo legal e moral a outros, tornou-se o real problema que mereça ser abertamente discutido e enfrentado. Como gênero, raça, sexualidade e outras categorias que foram expostas a perspectiva interseccional, a drogadição, não seria uma dimensão que finalizaria sua compreensão em si mesma, mas convocaria outras dimensões para alcançar uma nitidez cada vez maior da realidade social que deseja-se observar e intervir radicalmente.

O antiproibicionismo, na sua dimensão sociológica, aparece como a antítese do proibicionismo. Ele é a proposta antagônica, de ruptura e (re)construção de um novo paradigma cultural sobre o uso de drogas. O projeto antiproibicionista opera desconstruindo e superando o contexto proibicionista, revelando as desigualdades estabelecidas por este entre os usos de drogas e produzindo, assim, possibilidades para refletir alternativas de cuidado à vida das pessoas que usam drogas, ou seja, de toda sociedade.

O antiproibicionismo é, como apontado por Antônio Carlos Ribeiro, o projeto (RIBEIRO, 2017), mas também a perspectiva e a trincheira de luta que reposiciona a(s) pessoa(s) que usa(m) drogas como o ponto de partida para qualquer apontamento ou (sempre relativa e contextual) solução dos problemas criados em torno da drogadição (dimensão relacional que revela a desigualdade estabelecida entre as pessoas que usam drogas).

Uma das primeiras vezes que ouvi falar do termo “antiproibicionista” foi sendo reivindicado para qualificar a expressão de um movimento social, no período de realização da edição da Marcha da Maconha de Salvador em 2011. Ao receber a notícia, um dia antes de sua realização, de que mais uma vez a Marcha estava **proibida** por representar uma “apologia” ao consumo de maconha (ela já havia sido proibida e teve participantes detidos na primeira edição em 2008), o Coletivo Ganja Livre, organizado por estudantes da UFBA e jovens dos entornos da universidade (o qual teve uma breve participação e colaboração por conta de suas parcerias com o Coletivo Kiu!, ao qual faço parte), divulgou uma nota pública afirmando-se como “*movimento social antiproibicionista*”. Nesta mesma nota eles argumentam sobre a legalidade e legitimidade de realização da manifestação pública, uma vez que o processo de construção da Marcha

vem no sentido de produções acadêmicas sobre o tema, articulação junto a profissionais de saúde e outras organizações sociais. Na época foi postado o seguinte texto:

Só nos resta marchar.

Proibiram a Marcha da Maconha.

Querem impedir o movimento social anti-proibicionista de ir as ruas.

Negam a liberdade de expressão.

Afirmam que este não é o debate que deva ocorrer em praças públicas.
Por que?

Dizem que primeiro devemos ir às universidades e instituições. Será que lá já não debatem isso?

Hoje vários especialistas, acadêmicos, profissionais da saúde, estudantes, associações de bairro e juventude, trabalhadores defendem um amplo debate na sociedade sobre o tema. Já desenvolvem e acumulam sobre isso em seus grupos de pesquisa, universidades, trabalhos.

Por que não podemos ir às ruas apresentar nosso ponto de vista?

Por que a justiça quer dificultar que este tema seja debatido de forma ampla?

A marcha já vem sendo construída desde o ano passado. Viemos fazendo debates em universidades, exibição de filmes, diálogos com profissionais de saúde, com o poder público.

Não recuaremos.

Amanhã, Marcha pela Liberdade de Expressão. 14:20 no Campo Grande.

Levante-se, vamos juntos em marcha!

(Publicação retirada no Blog do Coletivo Ganja Livre, postado dia 27 de Maio de 2011, disponível no sítio <https://coletivoganjalivre.wordpress.com/2011/05/27/so-nos-resta-marchar/> acessado em 29 de Março de 2017)

Vale ressaltar que o Coletivo era protagonizado, entre outras/os estudantes, por Eduardo Ribeiro, na época, estudante do curso de História, hoje, coordenador da Iniciativa Negra Por uma Nova Política sobre Drogas (INNPD), responsável pela articulação de debates sobre a dimensão racial da guerra às drogas em fóruns internacionais da ONU. Dudu, como é conhecido, influenciava decisivamente a orientação do coletivo Ganja Livre por sua qualidade e profundidade em discutir o tema das drogas. Uma das ferramentas utilizadas por eles no processo de mobilização da Marcha da Maconha na cidade eram os chamados “Ganja Groove Livre” (chegaram a

ocorrer em 2011 quatro edições antes da Marcha proibida em Maio), que tinham chamadas a partir de cartazes como o seguinte (da sua 4ª edição):

20 maio 22hs
DCE-UFBA
Rua Gaetano Moura - Federação - Próximo à faculdade de Arquitetura da UFBA
Quarta edição

Informação para LEGALIZAÇÃO!

Poesia
Música
Malabares
Informação
VídeoProjeção
Oficina de Camisetas

Coletivo Ganja livre

MARCHA DA MACONHA

GanjaGroove Livre

Ilustração do filipetadamassa.blogspot.com

Imagem 1 - Cartaz GanjaGrooveLivre

Na imagem do cartaz acima, original do blog “filipetadamassa”²⁷ é possível notar a expressão do que estava por trás da organização daquela edição da Marcha. Lembro que participei de algumas reuniões enquanto membro do Coletivo Kiu!, mas que na mesma havia representações de movimentos de mulheres, LGBT, negros/os e estudantis. O cartaz, que traz uma diversidade de pessoas e de expressões artísticas, além de utilizar a festa como instrumento de mobilização e divulgação da Marcha, também toma a diversidade como elemento determinante dessa mobilização.

Trouxemos à luz até aqui as pessoas que usam drogas, a drogadição, o proibicionismo e o antiproibicionismo, para justificar que a localização deste autor-condutor é aberta e livremente identificada com a estratégia de por fim à guerra contra às(os) pretas(os) e pobres, disfarçada de “guerra às drogas”. Buscamos contribuir com o

²⁷ O Blog filipetadamassa apresentava-se como um “Comitê Descentralizado de Divulgação da Cultura Canábica”, tendo uma contribuição importante para divulgação de materiais relacionados a organização das Marchas da Maconha no país, assim como outras comunicações antiproibicionistas.

fortalecimento do processo que vem se afirmando até então como antiproibicionista. Nós, antiproibicionistas, temos nos colocado enquanto um campo filosófico e de organização política. Temos mobilizado uma ampla frente política de enfrentamento aos perversos, injustos e danosos efeitos da **proibição** e da sua expressão mais pública apresentada como “**guerra às drogas**”.

A “guerra às drogas” nada mais é senão a cortina de fumaça criada para tentar camuflar a declarada e continuada ação genocida contra negras e pobres em todo o mundo. Ela é, como propõe Eduardo Ribeiro, um dispositivo eficiente no controle de populações e não de substâncias²⁸. Ela carrega consigo toda a legitimidade moral e legal para determinar quais vidas merecem morrer ou não, ser encarceradas ou não, em nome da guerra.

Entendemos que a guerra às drogas é uma estratégia a serviço do proibicionismo. Em visita ao Brasil, coordenada pela Iniciativa Negra por uma Nova Política sobre Drogas (INNPD), a ativista negra norteamericana Deborah Small deu inúmeras entrevistas onde afirmava que *a guerra às drogas é uma ferramenta da qual a sociedade contemporânea depende para manter negros e pobres oprimidos e marginalizados*. A guerra tem a responsabilidade direta por duas graves questões que atingem a população negra no Brasil (e em boa parte do mundo ocidental contemporâneo): o genocídio e o (super)encarceramento.

Embora o encarceramento em massa dessas “pessoas de cor” seja parte do projeto genocida é importante destacá-lo à parte uma vez que ao revelar seus dados é possível descortinar a profundidade do que estamos, juntamente com tantas outras pessoas, alertando. Ao compor um olhar antiproibicionista racializado com as lentes de gênero e o recorte etário passamos a ver um agravamento que nos chamou ainda mais a atenção: o **aumento de 567,4%** entre o ano 2000 e 2014 **da população carcerária feminina** no Brasil. Destas, **50% são jovens** tendo entre 18 e 29 anos, **duas em cada três são negras**

²⁸ Artigo de Eduardo Ribeiro, liderança e estudioso antiproibicionista, com título “A guerra às drogas: sucesso de crítica e de público. (Parte I)” publicado no sítio do Geledés, disponível em <https://www.geledes.org.br/a-guerra-as-drogas-sucesso-de-critica-e-publico-parte-i/> acesso em 04 de maio de 2017.

e **68% respondem por crimes relacionados com o tráfico de drogas** (BRASIL, 2014).²⁹

Mas em que isso é relevante para pensar festas organizadas por jovens negras em Salvador? Eu poderia simplesmente dizer que tudo. De que maneira perceber os efeitos do proibicionismo tem a ver com um estudo sobre festas, sexo e drogas? Eu repetiria a resposta anterior. Porém, vamos elencar alguns elementos. O surgimento de uma geração política denominada “tombamento” ganhou força, ocupando o espaço público, mas também as redes sociais, e apresentando por meio da disputa estética um conjunto de necessidades, demandas, posições, produzindo novas e reafirmando históricas identidades políticas. Elas e eles, que são sobretudo jovens, negras/os, mulheres e LGBT, de periferia, em nossa observação, ganharam uma visibilidade por dentro do processo que reposicionou a partir de 2013 o papel das redes sociais, mas também das redes de afetos e interesses, como forma primordial de mobilização de uma faixa importante de luta política no país.

Como tratamos no capítulo anterior, acreditamos que o ano de 2013 foi determinante para consolidar em 2015 uma ideia do ferver como protesto, pois a participação em processos de luta política e social marcam de maneira determinante a experiência de vida das pessoas. Aquele ano produziu um novo limiar para a difusão e reconhecimento de novas formas de protesto e organização em rede (organizadas sobretudo pelas redes sociais). Se foi uma operação somente da direita ou um acovardamento da esquerda ou uma operação dos Estados Unidos, o fundamental é que existiam pessoas na rua e em luta. A intensificação das mobilizações a partir de 2013 interferiram definitivamente na construção de um novo paradigma na narrativa das lutas sociais e democráticas no país. Se não o fossem talvez não estaríamos, na esquerda ou na direita, tão interessadas(os) em desenvolver compreensões daquele período para organizar a tática de nossa estratégia.

O circuito produzido pelo ferver, mais especificamente pelas representações da organização das festividades politicamente engajadas com as quais dialogamos, de alguma forma serviu para seguir interligando diversos pontos da multidão de jovens

²⁹ Dados retirados do Infopen Mulheres, publicado no documento “Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias Infopen Mulheres – Junho de 2014” pelo Ministério da Justiça (BRASIL, 2014).

negras/os, mulheres, LGBT e de periferia que estiveram nas ruas em 2013 ou que foram mobilizadas e atingidas, mesmo nas redes, pelo que acontecia nelas em todo país. O fervo é protesto (DALASAN, 2015) e serve neste sentido de palco político para expressão de redes de resistência, contestação e ação social, organizadas pelo afeto, pelas trocas de experiências e por uma rede comunicacional (MORAES; GUTIÉRREZ; PARRA; ALBUQUERQUE; TIBLE; SCHAVELZON, 2014) de pessoas que, neste caso, são expressão das pertencas sociais mais diretamente exterminadas e/ou encarceradas pela ação combinada de um conjunto de sistemas de desigualdades, os quais, destacamos: o racismo, o patriarcado, a heteronormatividade, o capitalismo e também **o proibicionismo**.

Acredito, sem nenhum tipo de fetichização, que o ano de 2013 produziu um novo momento a abertura de reconhecimento sobre novas formas de participação democrática. Mesmo em (e talvez justamente por) um contexto de golpe democrático, parece existir um sentimento de que as pessoas podem mais, pois elas experimentaram a partir dos governos Lula-Dilma mais do que até então havia sido reservado para elas na história (mais do que somente o genocídio e menos do que ainda desejamos). Há um sentimento que tento traduzir aqui como uma crença de que é possível lutar pelo que acreditam – sejam elas fascistas, conservadoras, moderadas ou progressistas. Os incansáveis *textões* nas redes sociais, ou mesmo o surgimento de diversos canais de YouTubers, os/as considerados/as *influenciadores/as das redes*, e tantos outros exemplos, por um lado representam uma expressão da precarização operada pelas desigualdades sociais. Contudo, por outro, elas também representam, dentro das condições colocadas por essas mesmas desigualdades, o que se não a necessidade e possibilidade de um conjunto mais amplo da sociedade se expressar e expor em uma rede (mesmo que privada e virtual) suas inquietações e sua opinião? Quem escreve o textão acredita verdadeiramente que aquela ação é expressão do seu alcance e colaboração com a luta política. É o que ouvi em alguns diálogo sob a expressão de “fazer alguma coisa”. Quem dirá que não é preciso fazer alguma coisa? E, em um momento onde a direita investe na consolidação de um novo bloco e a esquerda se esfacela em si mesma, culpar essas pessoas de “fazer alguma coisa” - mesmo que seja reproduzir algo que elas não tenham elementos para identificar de maneira mais crítica - precisa ter o seu valor. Caso esse valor não seja reconhecido por nós, que acreditamos numa transformação radical das relações desiguais impostas pelo

contexto colonial, capitalista, patriarcal, racista, heteronormativo e antiproibicionista, não tenhamos dúvida: não há vácuo na política, alguém as(os) reconhecerá.

Quando pensamos em 2013, inclusive, não focamos apenas no ocorrido em Junho. Nas primeiras semanas de 2013 surgiu o chamado movimento #ForaFeliciano o qual acredito ser importante trazer aqui. Desde a eleição de um pastor conservador para a Presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados um conjunto de pessoas se mobilizou de maneira mais livre contra essa e outras injustiças que as tocava mais próximo. Lemos aqui “mais livre” no sentido de “por fora”, mas não necessariamente de maneira antagônica, ao que se tem institucionalizado em termos de organizações que promovem lutas políticas e sociais no Brasil e constroem suas agendas de políticas públicas por meio do tensionamento com o Estado. A reação de algumas organização a este atos, puxados através das redes sociais, foi de identificação de uma ameaça e não de uma potencialidade de pessoas se organizando para “fazer alguma coisa” e mostrar indignação frente a eleição de um conservador a representação legislativa da comissão de direitos humanos.

Lembro que propus uma nota da Diretoria Executiva da ABGLT onde apoiamos as mobilizações e orientamos a nossa base social a compor com elas em todo país. Lembro que de início não foi um debate fácil, pois algumas acreditavam ser atos que não dariam tantas pessoas. As movimentações em torno do #ForaFeliciano, embora tenham sido apoiadas por algumas das nossas organizações LGBT afiliadas à ABGLT, tiveram quase sempre o pontapé de suas articulações por uma conexão de jovens de todo país que se ligavam através de grupos do sítio Facebook.com - estratégia similar a utilizada pelos grupos de jovens negras(os) para organizar o fervero em Salvador e criar espaços de troca de experiências, bem como fortalecimento de laços e afetos com pessoas que se reconhecem e identificam de maneira comum. Arriscamos aqui dizer que os atos contra Feliciano pareciam nos adiantar uma extraordinária forma de “botar gente na rua” ou de mobilizá-la com eficiência. As redes sociais hoje são inegavelmente utilizadas como instrumento de mobilização, seja para empresas, governos ou pessoas.

Nunca fora incomum iniciar o ano em Salvador sem momentos de mobilização social. Para as pessoas que como eu foram, de alguma forma, forjadas no período da reconhecida “Revolta do Busu” de Salvador (2003), os aumentos da tarifa quase sempre

anunciadas no período de férias escolar do fim do ano (tentando desmobilizar as combativas estudantes secundaristas) colocavam a tarefa de quase todo Janeiro estarmos nas ruas protestando na cidade de Salvador e em outras pelo país.

Contudo, no ano de 2012 vimos aqui essas manifestações contra o aumento serem pela primeira vez puxadas por fora do movimento passe livre mais orgânico e das entidades estudantis tradicionais. Jovens, que mais à frente tornaram-se militantes de partidos de esquerda, puxaram via o sítio Orkut.com (desativado em 2013) uma agenda de atos e assembleias populares para debater como o aumento da tarifa interferia no direito à cidade, a cultura e sua relação mais bem dilatada do que “só os 20 centavos” que no geral marcavam os aumentos. As manifestações de 2012 contra o aumento da tarifa (que foram uma das maiores desde 2003). Assim como os #ForaFelicianos em 2013, conectaram muitos jovens e promoveram uma reocupação da rua como palco da democracia - de maneira geral para além das organizações tradicionais dos diferentes movimentos (MPL, entidades estudantis ou LGBT) ou mesmo dos partidos - o mesmo já poderia ser observado em 2012 nesse exemplo da Revolta do Busu em Salvador.

A ideia de conceber a rua como palco democrático e seu papel na difusão de formas mais horizontais de produzir luta política, já aparece, no campo da antropologia do teatro, na obra de Schechner publicada no Brasil também em 2012:

Nesses tempos, a liderança oficial não é mais o foco da atenção, não está mais no controle dos meios de produção ou das celebrações públicas. O poder de produzir diversão pública passa pelas mãos de novos líderes, frequentemente pessoas comuns. O foco único da arquibancada julgadora dá lugar a muitos pontos de participação e liderança. [...] nem mesmo os próprios líderes estão seguros do que está acontecendo. Ainda, os eventos acontecem de uma maneira teatral. Os ícones surgem, assim também faixas e pôsters feitos em casa; o teatro de rua floresce; oradores sobem em plataformas e para chamar a atenção da animada multidão. Líderes oficiais são criticados. Se eles se mostram, eles correm o risco de serem achincalhados ou afugentados [...]. A diversão oficial provê diversão com roteiro contido dentro de moldes rituais, enquanto que a festividade não-oficial reescreve o ritual, dissolvendo os moldes restritivos. Quando rituais são reencenados como carnavais, a atividade nas ruas cresce com mais frouxidão e livre fluidez, imprevisível no seu resultado, quando clara em seus desejos: para mudar a base das relações sociais e/ou organização do Estado. [...] As ações revolucionárias urbanas não são previsíveis porque há, no mínimo, dois resultados desejados: um, ou mais, procurado pelo povo que vai às ruas, e outro pelas autoridades.” (Schechner, 2012: ___)

A participação democrática se dilata quando as pessoas ocupam as ruas. O momento é teatralizado como bem coloca Schechner (idem, 2012). Em outras palavras ocupar as ruas é sempre parte de uma encenação, uma expressão, de uma representação do que podemos ser. É sobretudo um processo contínuo de Ser e reinventar-se. De influenciar e ser influenciado pelos encontros ali proporcionados. (idem, 2012)

Estar na rua, experimentar processos de luta política, também é potente ao processo de afirmação e reconhecimento de identidades sociais. As pessoas que iam às ruas no #ForaFeliciano ou na Revolta do Busu de 2012 afirmavam-se de diferentes pertencas identitárias. Elas apresentavam uma difusa agenda, que embora diversa tinha como horizonte combater com mobilização na rua a tomada da CDHM da Câmara dos Deputados por setores conservadores ou o aumento da tarifa de transporte público e como isso afetava o direito à cidade. Acredito ser arriscado atribuir às mobilizações de Junho de 2013 um caráter meramente conservador e imperialista sob o risco de operar o não reconhecimento de que a luta, a participação, a mobilização, são determinante na construção de uma identidade política e, por que não, de uma consciência cidadã.

Quase todos os protestos do #ForaFeliciano marcados foram chamados por pessoas que não estavam filiadas a organizações sociais ou partidárias. A música dos protestos era um conjunto de paródias cantadas pelas participantes - a maioria aprendia na hora - onde eram trazidos posicionamentos, denúncias, necessidades, desejos etc. “*As gays, as bis, as travas e as sapatão, tão tudo organizada pra fazer revolução*” ou “*Fora Feliciano, Feliciano fora, Fora Feliciano já chegou a sua hora*” ou mesmo “*Não, não, a discriminação, do Estado Laico não abrimos mão*” eram alguns dos gritos entoados pelas ruas em Salvador.

A agenda afirmativa de defesa da laicidade do Estado foi um fio condutor importante para o alcance de tamanha pluralidade nos atos contra o deputado-pastor. Em um dos atos chegou-se a ter a presença do grupo Olodum, que havia tido sua ausência questionada por uma atriz negra que perguntava pelos Blocos Afros na rua, no momento em que se via o avanço fundamentalista cristão, conservador e racista sobre a representação dentro das instituições democráticas. A atriz (acertadamente) questionava como um Bloco Afro, que utilizou sua arte como forma de protestar contra a

discriminação racial e construir igualdade para o povo negro, ficaria inerte ao que acontecia nesse momento histórico e democrático.

Participamos, nos permitindo ser dirigido e contribuir com as/os organizadoras/es, em todos os atos ocorridos em Salvador naquela época. Registramos em artigo postado no sítio Dois Terços que

Beshas, sapas, travas, bís, queers, vadias, estudantes, pretas/os, macumbeiras e macumbeiros, maconheiras/os, religiosas/os, crianças, adolescentes, jovens, pais, mães, famílias, artistas de coletivos e artistas de rua e independentes, intelectuais, ativistas, organizações LGBTs, organizações do movimento negro, organizações feministas, vereadoras, partidárias, anarquistas, cidadãos e cidadãs da maior diversidade e pluralidade possíveis, saíram as ruas da soterópolis nesse dia 10 em um só grito: #FORAFeliciano. Éramos centenas, talvez milhares, mas não é apenas o número o nosso maior trunfo desse domingo. A diversidade da manifestação foi a nossa maior vitória. Ninguém pode mais negar, a força que têm as redes sociais como instrumento de mobilização de muitas pessoas. [...] Demos hoje os primeiros passos no caminho já tão esperado de uma grande unidade que defenda a fino e sem medo a centralidade que tem a laicidade estatal para a manutenção de um regime verdadeiramente democrático no Brasil. É esta defesa, a defesa do Estado Laico, na contemporaneidade, que unifica movimentos LGBT, de negras/os, de mulheres, de anti-proibicionistas, de defensores do SUS, de defensores da Educação, de artistas, de militantes da Cultura e outros. O projeto político conservador que se disfarça de crença religiosa, não pode mais avançar e nem se utilizar dos vícios de ilegalidades dos nossos sistemas políticos para se manter nos espaços de representação de poder. As casas legislativas representam o povo. Se é verdade que lá estão os nossos representantes, não há mais como estas e estes dizerem que não nos viram e nem nos ouviram nas ruas nos últimos dias. Nunca nos retiramos de lá, na verdade. As organizações, associações, grupos, coletivos, movimentos, nunca deixaram de usar, de maneira acertada, o espaço mais público e democrático que temos para nos expressar e melhor nos representar: a rua.” (SILVA, 2013).

Algo novo se consolidava ali entre aquelas jovens que participavam dos atos contra Feliciano. Não era apenas estar na rua, mas festejar uma diversidade de agendas, mobilizadas a partir desta nova ferramenta que conectava as pessoas. A rua não seria a mesma depois daquela experiência, a cidade também não e, como observamos por esse estudo, o circuito de festividades alternativas frequentada também por parte daquelas pessoas que eram vistas ali na rua e em luta, seguiria sendo influenciado e influenciando esse caminho.

E o que tudo isso tem a nos dizer sobre a localização da respeitável *besha loka* enquanto condutor-autor deste estudo? Acredito que ao me posicionar ao lado e influenciado ética e politicamente pelas lutas feministas, antiproibicionistas, antirracistas, anticapitalistas e pela diversidade sexual e de gênero, localizo em boa medida qual projeto, horizonte e influências permearam o diálogo com uma geração política mobilizada e organizada a partir das redes sociais e de afeto. Essas pessoas passaram a utilizar suas festividades, construídas por meio do reconhecimento afetivo e da afirmação de suas identidades políticas, como instrumento para enfrentar os perversos efeitos das desigualdades raciais, sexuais, de classe e gênero, resguardadas às suas proporções históricas, tal qual a primeira geração de negras/os pós-abolição. Elas e eles conseguiram estabelecer um encontro capaz de contribuir em muitos sentidos com aquela juventude que celebra estar viva, pois o genocídio operado a partir da articulação de um conjunto de desigualdades opera a naturalização de suas mortes ou do seu encarceramento. O fervo revelou-se a partir deste olhar interseccional da respeitável *besha loka* como uma cena privilegiada na identificação de muitas necessidades e na construção de alianças possíveis para a transformação radical da vida em sociedade.

Como colocamos no capítulo anterior e na introdução desse estudo, a motivação inicial da pesquisa era pensar novas estratégias de respostas comunitárias ao HIV/AIDS entre jovens - considerando a curva do seu aumento nas novas infecções e nas mortes por AIDS. Optamos, portanto, ao nos posicionar pelo reconhecimento dessas pessoas e coletivos, em registrar a potência do circuito produzido por elas e eles para pensar a emergência da produção de cuidado no campo do HIV/AIDS e do uso de drogas. Isso porque passamos a perceber o quanto era descuidada ou inexistente a circulação de informação sobre essas questões nas festas que essas jovens organizavam ou participaram – mesmo sendo (ou justamente por ser) elas as mais afetadas pela epidemia do HIV/AIDS ou ação da guerra às drogas. Tal sentido e um direcionamento, ao ser apresentado a elas e eles, foi vista com entusiasmo, pois como buscamos localizá-la até aqui, ela veio sendo construída a partir de um discurso, posicionamento e narrativa que tinham ressonância no processo de afirmação dessas novas identidades protagonistas desse circuito.

Sabemos que existe no fervo inúmeras outras potencialidades a serem exploradas. Algumas delas não poderiam ser aprofundadas aqui por uma questão ética de respeito aos limites que a branquitude e um respeito a construção de uma consciência negra me

impõem. Embora não tenha a epiderme branca, o colorismo coloca-me em uma posição de privilégio em relação às interlocutoras, por diferentes fatores. Isso exigiu de mim uma atenção e cuidado maior na operacionalização do estudo e na profundidade com qual pude tratar determinadas questões. Não por medo, mas sobretudo por respeito ou como tenho reafirmado até aqui: por reconhecimento. A respeitável *beshha loka* é, portanto, além da identidade que me localiza nessa relação, o acordo ético-político que determina tanto a partida quanto o limite dessa relação. Seguiremos no próximo tópico revelando como esse olhar, já devidamente situado, observou e interagiu com a cena e suas interlocutoras.

2.2 - O Fervo de jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia em Salvador-Bahia

Após refletir até aqui como a nossa localização enquanto uma respeitável *beshha loka*, em nossa leitura, nos deu condições de conectar o fervo com experiências históricas anteriores, bem como apresentar a construção operada por este autor/condutor para a realização do estudo, partimos agora para apresentar nossas interlocutoras e a cena. Resolvemos dividir esse tópico em outros subtópicos para facilitar o entendimento.

O primeiro deles traz uma narrativa que nos levou até a escolha das festas interlocutoras e de suas protagonistas como colaboradores/as em diferentes momentos da pesquisa. Seguimos apresentando o processo que nos levou a festa Afrobapho #1, que aconteceu em Março de 2016, quando do início do campo deste trabalho e onde pudemos aplicar um questionário, elaborada e aplicado com outras colaboradoras do Coletivo Kiu!, para melhor compreender a cena interlocutora.

O processo coletivamente construído para caracterizar em dados essas festividades, como veremos, foi uma forma importante para consolidar um vínculo com as organizadoras delas - além, como já exposto no tópico anterior deste capítulo, da nossa localização. Ter dados a apresentar sobre a festa, dispor deste tipo de colaboração sobre uma temática que até então passava ao largo de suas organizadoras - prevenção ao HIV/AIDS e redução de danos para o uso de drogas -, nos pareceu ser apreendido de maneira positiva por elas, efetiva na construção do vínculo e importante para esse estudo.

Fechamos o tópico dialogando com trechos da entrevista presencial de Mila Caroline, que é produtora da festa TOMBO e da Batekoo desde seu início. Aproveitamos

esse momento para confrontar alguns posicionamentos e impressões que ela e Alan Bispo, que entrevistamos via WhatsApp, nos trouxeram sobre diferentes questões como festa, geração tombamento, participação social, prevenção ao HIV, uso de drogas e redução de danos. Entrevistamos ainda Gabriel Oliveira, do Diaspora.Black, que fotografou a primeira edição da festa Afrobapho, também via WhatsApp. Contudo, perdemos o material antes de transcrevê-lo, após ter o celular furtado com o conteúdo.

Quanto ao uso de um aplicativo de mensagens instantâneas de celular sabemos da limitação desse meio enquanto forma de obter dados, mas foi o possível e o limite apresentado a nós pelo próprio Alan e Gabriel. O aplicativo utilizado tem sido uma ferramenta que os entrevistados utilizam com frequência para estabelecer diálogos e comunicações, sendo, como já dissemos, proposto por eles para marcar sua contribuição ao estudo. Acreditamos que assim como o uso do IRC (Internet Relay Chat) na pesquisa de Rita Amaral (1998) não comprometeu sua coleta de dados sobre as festas locais, também não o tivemos uma perda significativa aqui com o uso do WhatsApp.

2.2.1. - A escolha pelas festas Afrobapho, Batekoo e TOMBO, sua protagonistas, o HIV/AIDS e a redução de danos

Compreendemos ser necessário neste momento explicar como chegamos na escolha das festas Afrobapho, Batekoo e TOMBO, bem como de suas protagonistas, para o estudo. Optamos por construir essa apresentação delas a partir de uma narrativa não linear. As idas e vindas foram importantes para conectar pistas e elementos, que consideramos ser necessários para construir essa parte da história que tentamos acompanhar.

Revisitamos os primeiros diários de campo que tratavam ainda da prévia do projeto de pesquisa para tomar algum ponto de partida na narração dessa história. Havíamos iniciado a disciplina de estágio curricular e optamos por produzir nosso estágio junto ao GAPA-Bahia. Fizemos essa opção por diferentes motivos. Um deles era pelo fato de estarmos vivendo no país o fechamento de muitos grupos de luta contra a AIDS, devido à falta de recursos para manterem suas sedes abertas.

Sentíamos-nos nesse contexto mobilizadas a colaborar, no que estivesse à nossa altura, com o grupo. Apresentamos o pré-projeto a suas Coordenadoras, Rosa e Glayds,

e combinamos o estágio. Estava aí iniciado o processo de pesquisa do estudo que, como explicaremos melhor abaixo, começa com um outro sentido, que parece se perder no meio do caminho, mas que é retomado justamente no vínculo estabelecido com às interlocutoras. O estudo visava estabelecer, inicialmente, a partir do um ano e meio de estágio junto ao GAPA uma aproximação de estratégias de prevenção combinada com jovens frequentadores/as de festas na cidade. A construção desse objetivo não aconteceu a toa. Ele foi uma decisão tomada a partir de outros elementos anteriores, que abro o parêntese para contar...

A cena construída por Misael Franco/Euvira e por uma denominada “nova geração de drags”, a qual narramos na Introdução deste trabalho, traz consigo uma marca nítida: o uso da arte como instrumento de protesto político. A convivência com Misael/Euvira no Centro de Promoção e Defesa dos Direitos LGBT da Bahia instigam o meu interesse em enter e me aproximar do surgimento dessas expressões, grupos e coletivos. É necessário mais estudo e sistematização sobre esse momento protagonizado por Euvira na cidade de Salvador e que ganha, em um ano, a cidade de São Paulo. Contudo, é fato, ele e suas “filhas” ajudaram a construir uma nova cena na noite do gueto LGBT soteropolitano - sobretudo no circuito de espaços com apresentações de transformistas.

Não era incomum, infelizmente, até a entrada dessa nova geração em cena, encontrar drags que reproduziam uma cultura onde o humor vinha permeado de expressões do racismo, heteronormatividade, machismos e misoginia. Embora boa parte dessas artistas reconheça seu papel na construção da opinião pública das comunidades com as quais elas dialogam diariamente (seu público) em suas apresentações, a reprodução de estigmas em forma de piada era a regra do jogo.

Essas *drags* que se colocam como uma “nova geração” rompem com esse processo. Ou, como diria a letra de RussoPassapusso, elas se levantam e gritam que quem está devendo a risada é a piada. E propõe um olhar mais respeitoso às diferenças e desigualdades que todas ali, de alguma forma, seriam vítimas. Essa nova geração reivindica por um lado o **reconhecimento** das drags mais velhas a suas posições críticas dos racismos, machismos, heteronormatividades e misoginias, naturalizadas na cena.

Com um discurso defensor da diversidade e da pluralidade, elas e eles passaram a movimentar através das redes sociais um público, igualmente jovem como a maioria delas, que identificou-se de imediato com suas posições. Até hoje suas redes são super frequentadas e seguidas. Elas as utilizam para divulgar seus trabalhos mas também para mandar “textão” sobre o que consideram ser reprodução de discurso de violência, colonizador, racista, machista, misógino, classista e heteronormativo ou mesmo sobre a conjuntura política no país. Boa parte delas é oriunda ou circula pelo ambiente universitário. A posição crítica e firme dessas novas artistas da cena drag da cidade constrangeu, literalmente, uma parcela significativa das *drags* mais antigas sobre a reprodução de opiniões violadoras ou violentas a pessoas negras(os), pobres, mulheres e a própria comunidade LGBT, nos palcos da cidade.

A passagem dessa geração foi protagonizada por um conjunto de pessoas que tinham em Euvira uma referência. Hoje, parte dessa movimentação aberta por ela, tem sido assumida por Malayka SN e se autodenomina de “Monxtras”, sendo formado sobretudo por artistas negras e pobres. Também o grupo House of Gloom (HOG) compõem uma parte das “drags da nova geração”, assumindo construções e posturas diferentes na participação dentro da cena da noite - e sendo formado por jovens, em sua maioria, brancas e de classes sociais médias (o que ajuda a dialogar com outra faixa de pessoas através do palco e da sua arte). Passamos a reconhecer que essas coletividades têm ajudado a jogar luz sobre um conjunto rico de usos dos contextos festivos, da noite, do fervor e das apresentações transformistas como palco de protesto social.

Encerrado esse parêntese importante para contextualizar como coletividades de jovens negras(os), LGBT, de periferia propuseram uma ruptura na cena transformista da cidade, retorno a sede do GAPA. Era início de Março de 2016 e eu estava no estágio quando conversei com a Coordenadora Rosa sobre uma proposta que vinha sendo construída pelo Coletivo Kiu durante o final de semana. O Kiu! havia sido convidado para ter um *stand* dentro da primeira edição da festa Afrobapho organizada para o dia 04 de março de 2016, uma sexta-feira, na Amsterdam Pop - boate localizada no bairro dos Aflitos, centro de Salvador. A festa era organizada com um discurso de defesa do protagonismo de artistas jovens e negras da cidade e Euvira/Misael Franco era um dos membros do coletivo organizador - que tinha o mesmo nome da festa.

A Amsterdam embora seja uma boate ligada ao mesmo grupo da San Sebastian, grupo que hegemoniza as festas do *mainstream* na noite soteropolitana, tem sido utilizada como alternativa das classes mais populares a noite do entretenimento “gls” ou “alternativo”. A San Sebastian, curiosamente, ocupa hoje o espaço que antes foi a famosa Boomerangue – que fora dirigida por um casal de músicos baianos gays e palco da cena “alternativa” e, no período de reforma da Off Club, da cena “gls” também. A Boo, como era conhecida também, “bombou” especialmente no início dos anos 2000, sendo o grande espaço de ocupação das novas bandas e grupos de festas formados por jovens na cidade. Com o fechamento da Boomerangue (seu espaço foi comprado justamente pelo grupo da San Sebastian e reformado para virar a atual boate) vários desses jovens migraram suas festividades para o 116º (antigo Tarrafa), Idearium (mais tarde chamado de Sunshine) e/ou o próprio Irish Pub – este último com mais resistência as programações que traziam festividades que eram protagonizadas por uma estética mais abertamente LGBT. Contudo, a estrutura desses espaços era inferior a que encontravam no espaço da Boo.

A difícil disputa com a cena heterossexual nestes espaços, também gerenciados por homens heteros, fez com que parte das festas que eram voltadas para um público jovem LGBT deixassem de acontecer. Algumas migraram para a boate chamada Madre, citada inclusive na entrevista com Mila Carol da Batekoo/TOMBO, durante o período em que ela tinha algum grau de participação de dois produtores da noite gls e empresários gays da cidade - Mauricio e Chico, sócios da marca MC's Produções.

Durante esse período de baixa nas festas “gls” mais alternativas uma parte dessa mesma galera passou a se encontrar em um evento denominado Tardal, que rolava no último domingo de cada mês, no geral na orla do Jardim de Alah - bairro próximo a orla do Costa Azul em Salvador. Eles reuniam mais de mil jovens em um espaço público uma vez por mês e tinham mais de 15 mil seguidoras em sua página do Facebook.com. A estratégia era dar espaço para que as bandas formadas por pessoas da organização ou que frequentavam o Tardal tocassem sempre como às atrações ao longo do dia (acontecia cedo e chegava até o início da noite - uma chamada matinê). Com o tempo foram incrementando a festividade com campanhas educativas de meio ambiente, devido a sujeira que é inevitavelmente produzida pela reunião de pessoas. O crescimento do movimento fez com que moradoras das classes médias e altas da região passassem a acionar a polícia, sempre sob a alegação de uso de bebidas e drogas por menores. Na

verdade, era uma festa de pretos, para pretos, produzida e tocada por pretos das comunidades da Boca do Rio e Patamares (próximas da orla do Jardim de Alah) e isso é que verdadeiramente incomodava as moradoras brancas e ricas da orla.

Um grupo organizador do Tardal, com o crescimento das intervenções policiais no evento, chegou a buscar apoio conosco no Centro LGBT. Tentamos ajudar a organização com a emissão de ofícios e comunicações a órgãos públicos, mas o efeito foi muito pequeno diante da insatisfação de classes sociais privilegiadas com a ocupação do que elas concebem como “a sua orla”. Tempos depois, em uma das circulações pelo bairro do Rio Vermelho, percebemos que muito sabiamente parte de suas organizadoras utilizaram o Tardal como ponte para criar público e retornar a programação de suas festas nas casas alternativas da orla. A festa Tardal inclusive passou a acontecer no Sunshine/Idearium, sendo cobrado entrada, assumindo o perfil de uma festa paga e não mais pública como acontecia. Muito provável como forma de fugir da repressão racista e proibicionista. Hoje em dia essa turma tem construído festas mais distanciadas envolvendo música eletrônica e *psicodelia*, o que valeria um estudo e uma aproximação em outro momento.

De longe nos pareceu interessante a movimentação operada pelo Tardal para abertura do mercado ao seu público. Realizar eventos públicos e de participação aberta para posteriormente inserir esse pública (na real disputa) do circuito das casas da noite, foi um bom plano. Essa movimentação foi seguida pela existência de inúmeros tensionamentos nas casas do circuito Rio Vermelho. O bairro começava a ser mais fortemente ocupado pela especulação do entretenimento hetero, branco e rico, com uma operação aberta do poder público municipal³⁰ para que aquele território fosse voltado para satisfazer as classes mais privilegiadas.

Em que pese o Tardal ter conseguido espaço na Sunshine, foi mesmo a Amsterdam, no centro da cidade, que terminou sendo o local que melhor comportou durante um tempo as festas que tinham como organizadores esses coletivos de jovens, que eram oriundos de regiões como Boca do Rio, Patamares ou Cidade Baixa. O local era acessível

³⁰ Após a vitória do Carlismo na capital - família ligada ao antigo coronelismo baiano comandado por Antônio Carlos Magalhães - governador biônico no período militar, envolvido com inúmeros escândalos de corrupção ao longo da sua história política, líder e referência até hoje das forças conservadoras e oligárquicas na Bahia.

financeiramente as pessoas desses bairros, havia possibilidade de cobrar uma entrada barata e a casa comportava, a priori, uma estrutura boa e ampla (que os outros espaços alternativos do Rio Vermelho tinham de maneira mais precária, como banheiros e ar condicionado). As opções de transporte público para chegar até o centro da cidade ou retornar dele para qualquer região são maiores - o que também influenciava a realização de festas lá. Contudo, a operação do poder público municipal de ocupar a orla com o entretenimento das elites econômicas, fez com que o centro sofresse um esvaziamento e com isso tivesse um natural aumento da sensação de insegurança. Com isso, o que fica observado, é que a operação do mercado e do poder público girava a partir da Amsterdam para um afastamento dessas pessoas da orla e manutenção das mesmas em um território que estava sendo paulatinamente esvaziado.

O antigo Tarrafa (hoje 116 graus) era palco das Quintas Dancehall, assim como das festas do Dubstero ou Ministério Público. Elas foram cenas montadas para afirmar a identidade da cultura negra e de periferia a partir do hip-hop, do ragga, do dancehall, do reggae e do rap. Artistas e bandas como RussoPassapusso e o Baiana System são fruto dessa cena e desse momento. Foram jovens negros em sua maioria heteros, residentes do Rio Vermelho, Nordeste de Amaralina, Santa Cruz e entornos, que não se viam na musicalidade dos espaços do circuito branco e voltados para a classe médias e altas que hegemonizava a noite na região da orla - sobretudo da Pituba, bairro que assim como o Rio Vermelho, fica nas proximidades dessas comunidades que ocupam quase que exatamente o miolo da distância entre os dois.

Esses grupos de jovens negros que montavam a cena dancehall construíram no Rio Vermelho novas possibilidades de festa, cujo acesso era mais em conta do que as demais casas e cuja música tinha um profundo e declarado sentido político-afirmativo da cultura negra. Como vimos no Capítulo 1, tais festividades já foram em outro momento chamados de Bailes e mobilizaram toda uma geração de jovens negra(os) nas grandes cidades do país como forma de reafirmar a identidade do negro livre proposta pelo movimento Soul. As letras que acompanhavam as melodias do dubstero ou das músicas do estilo dancehall em geral denunciavam o contexto cotidiano de violências sofridas especialmente pela juventude negra e moradora de periferia, assim como afirmavam um estilo e uma cena de valorização da cultura e da estética negra - envolvendo aí suas vestimentas e musicalidade.

O encontro desse movimento do dubstero/dancehall nos mesmos locais onde mais pra frente aconteceram festividades do fervo possibilitou a troca entre essas cenas e pessoas. Talvez venha daí uma parte das referências do fervo com as raízes dos bailes dos anos 70 que apresentamos no Capítulo 1. Cada vez mais percebi na frequência dessa cena a presença de gays e lésbicas, como também de ver nas festas produzidas por essas/esses jovens em espaços como a Amsterdam a reprodução de músicas do circuito dancehall, hip-hop, rap, ragga e outros que traziam um contornos político-afirmativos, assim como de denúncia do genocídio, povo negro.

Apresentamos junto ao GAPA Bahia a proposta que tínhamos montado no Coletivo Kiu para a festa da AfroBapho em Março de 2016. Ela consistia em disponibilizar um questionário online na festa, ao tempo em que teríamos um *stand* no estilo do proposto pelo Coletivo Balance em suas ações. Utilizaríamos ele para atuar com informação sobre redução de danos (a partir do diálogo com as participantes), prevenção ao HIV-AIDS e Hepatites (a partir de materiais cedidos pelo GAPA), bem como a disponibilização de camisinhas masculinas/femininas e gel lubrificante para as frequentadoras da festa. Os insumos, no geral, são ferramentas atrativas para construção do vínculo nesse tipo de ação. Só a partir do vínculo foi possível ultrapassar o limite para convidá-las a participar do questionário que estávamos aplicando naquele circuito daquela festa.

Estava desenhada aí a nossa aproximação com a primeira festividade interlocutora da pesquisa. Construimos junto com o Coletivo Kiu! uma aproximação junto a Afrobapho, sendo esta também a primeira interação entre a pesquisa e a cena. A partir dela nos aproximamos das organizadoras da TOMBO e da Batekoo, ao perceber que entre elas(eles) havia algo em comum: quase todas era ex-promoters ou produtoras/es de festas na Amsterdam. Frequentei algumas dessas festas, sobretudo por minha relação com algumas pessoas da nova geração de drags que citei mais acima. Percebia (com alegria e encanto) que aquela cena também passava a ser mais frequentada por essas jovens negras/os, mulheres e LGBT, de periferia. Naquele momento de primeiro contato com a Afrobapho conectei minha memória com esse outro momento, atualizado pela ideia de que agora, eram elas e não produtores brancos do grupo San Sebastian, que passavam a produzir suas próprias festas.

A partir do levantamento e vínculos estabelecidos pudemos identificar algumas interlocutoras para a pesquisa. Sabia que era preciso estar aberto ali a experimentar, tal qual nos #ForaFelicianos, que não era eu ou meu coletivo o protagonista daquela encantadora ação. Essa experiência foi determinante para construir o percursos do estudo e este resultado, assim como para determinar a escolha da festa e do circuito que recortaria todo o estudo e nos daria um foco mais apurado. Seguiremos no tópico seguinte apresentando a relação construída inicialmente com a Afrobapho e como ela desenrolou a relação com as demais festividades e coletivos em diferentes graus e maneiras.

Mas antes é preciso apresentar o último processo que consolidou essa relação e escolha das festas e pessoas interlocutoras: a construção da Semana Fora do Armário de 2016 através da Coordenação de Políticas LGBT do Governo da Bahia - espaço que atuei até a finalização desse estudo e apresentação do TCC.

Já estávamos em Agosto de 2016 (ou seja, após nossa participação na festa Afrobapho) e tivemos o primeiro encontro com os coletivos, marcado via contato de Whatsapp e telefônico. Conseguimos os contatos com elas(eles) através de Felipe dos Santos (Doss), jovem, negro e originalmente de Itinga (bairro do município de Lauro de Freitas na região metropolitana de Salvador), militante do coletivo Kiu! e cuja relação com esses grupos já existia de maneira anterior. Felipe, antes de adentrar às fileiras do Kiu! também trabalhou junto com algumas delas/deles como *promoter* da Amsterdam Pop. Isso me fez entender como a apropriação operada pelos produtores brancos do Grupo San Sebastian caminhava para determinar que o espaço reservado aos jovens negras(os), maioria absoluta do público das festas, fosse o de panfletar e distribuir descontos de entrada. A Afrobapho, que lembremos, tem Euvira entre suas participantes-fundadoras, na cena das festas e da noite opera uma real ruptura com esse ciclo e, em nossa opinião, deu muito certo.

Por isso, na referida reunião, estiveram presentes Alan Bispo do Afrobapho, Thatila da Tombo e Batekoo e sua companheira Thulê, que também é da Tombo. Alan Bispo é um jovem negro de 26 anos de idade, formado em letras pela UNEB. Thatila Martins é uma jovem negra, com cabelo na época de dread e raspado ao lado, pequena e com um sorriso largo. Thulê, sua companheira, é uma jovem branca, tatuada, com cabelos longos. Thatila e Thulê têm idades próximas em torno dos 24 anos. São também

estudantes universitárias. Após a agenda institucional convidei elas e ele para um bate papo sobre a pesquisa.

Sentamos nos bancos da Praça do Campo, em frente ao teatro. No caminho conversamos como as estudantes secundaristas LGBT ocupam aquele território e fazem dali seu espaço de sociabilidade pública. Chegamos até um banco mais reservado e dialogamos sobre o que fizemos conjuntamente com o Kiu! na primeira edição da festa Afrobapho. Ao me localizar, explicamos que estivemos em parceria com o Kiu! (e por ser membro do coletivo) auxiliando na construção desta pesquisa para o meu trabalho de conclusão de curso. Apresentei a elas uma parte dos dados que coletamos no levantamento e tentei construir com elas e eles alguns entendimentos sobre eles (que trago no próximo tópico). Foi neste momento também que revelei o desejo em construir junto com elas e eles uma ação de cuidado no campo da prevenção ao HIV/AIDS e da redução de danos para o uso de drogas nas suas festas. Apresentei que havíamos montado a ação na festa Afrobapho em Março e que os resultados, em dados e reflexões, haviam nos inspirado sobre o percurso a ser seguido pela pesquisa. Neste momento também, revelou-se na interação com elas e eles, a metodologia do processo, justificada aqui pela pesquisa-ação. O olhar etnográfico lançado, seria portanto, amarrado ao desenvolvimento de um processo de interação cujo o horizonte seria o de refletir uma intervenção - aqui pensada no campo das respostas comunitárias, ressignificando as suas ações de prevenção combinada ao HIV/AIDS e de redução de danos para o uso de drogas nas festas da cidade. Ou, como compusemos no título desse trabalho (e explicaremos melhor no Capítulo 3), **buscamos refletir por meio de um olhar etnográfico esta pesquisa-ação sobre a emergência da produção de cuidado em contextos de festas urbanas de Salvador-Bahia.**

Voltando ao banco da praça, na oportunidade pude ouvir delas porque organizavam as festas, que tinham um caráter sobretudo de construir um contexto de empoderamento para jovens pretos e da periferia da cidade. O empoderamento aí, numa leitura pouco cuidadosa, poderia ser lido como uma capitulação aos ideais liberais e de mercado e um afastamento do caráter transformador das relações desiguais por deixar parecer que era o mero acesso ao consumo do entretenimento organizado a partir das festas em estabelecimentos pagos que seria o “empoderamento” tratado por elas e eles. Contudo entendemos no percurso que o empoderamento ao qual se referiam, embora

utilizassem de fato um local privado e pertencente às(os) suas(seus) antagonistas na arena democrática, era o que às condições às reservava para poder construir um espaço cuidadoso com aquelas pessoas: jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia.

Apresentei por alto alguns dos dados da pesquisa e elas mostraram interesse em conhecer mais. Conversamos um pouco sobre as inquietações que me mobilizaram a pesquisar sobre essa questão e a montar uma pesquisa-ação no sentido da prevenção combinada e da redução de danos em festas urbanas. Apresentei um pouco da experiência que tive junto com o Coletivo Balance no Festival Universo Paralelo e no Terra em Transe. Coloquei o quanto a circulação de informação sobre o uso menos danoso de drogas, sobretudo sobre os poliúsos (uso de mais de uma substância ao mesmo tempo), pode facilitar a intervenção no campo da construção do (auto)cuidado e de como isso chegava somente as elites econômicas, em sua maioria branca e rica, que acessavam esses festivais onde o Balance atuou. Revelei de início que o meu interesse era compor uma crítica por um lado a produção desse cuidado em festivais da elite e aproveitar por outro essa experiência que tive para refletir, com elas e eles e seus respectivos coletivos, a produção de uma ação similar no contexto das suas festas.

Para consolidar essa aproximação montamos uma roda de diálogo no dia 8 de Setembro de 2016, na programação da Semana que antecedia a Parada LGBT, no Passeio Público, denominada “da Contracultura à Geração Tombamento: festa, política e identidade”. Participaram desse espaço o antropólogo Edward MacRae, a dj do Coletivo Pragatecno, produtora e pesquisadora Adriana Prates, Samira Soares da Batekoo, Mila Carol da Tombo e Alan Bispo pela Afrobapho.

A junção do processo de pesquisa com o privilégio de trabalhar na Coordenação de Políticas LGBT, ajudou a demonstrar um reconhecimento para além de social, institucional, a estes coletivos. Caberia pensar uma avaliação posteriormente, para refletir com elas e eles, alguns meses depois se algo foi alterado após esses eventos que construímos na percepção deles, enquanto um agrupamento político e social, sobre o papel que poderiam cumprir no diálogo e na representação de suas demandas enquanto jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia junto ao Estado. Esse processo de reconhecimento delas e deles por parte da Coordenação LGBT e da sua inserção na ação da II Semana Fora do Armário (2016) serviu para consolidar naquele momento a nossa

relação e vínculo com esses grupos - destaque, muito generosamente aceita por elas e eles, mas oriunda desse longo percurso que narrei até aqui.

Sigo abaixo apresentando o processo de levantamento de dados da festa Afrobapho para retomar com ela outras reflexões, que construí no diálogo que tivemos na praça do Campo Grande e nas entrevistas com Milla Carol e Alan Bispo..

2.2.2 - Afrobapho #1 - o fervo, os dados, os encontros e nossas leituras

No dia 27 de Dezembro de 2016 aconteceu a primeira entrevista presencial com Mila Carol, que participa da produção das festas e dos coletivos Batekoo e Tombo. Marcamos em um restaurante na região do Rio Vermelho a pedido dela. Embora Mila seja de Cajazeiras, ela estava na casa de amigas do coletivo no Alto da Sereia, comunidade nos entornos entre o Rio Vermelho e Ondina em Salvador. Por sugestão minha fomos a um restaurante mais reservado nas ruas mais internas do bairro. Chegamos lá por volta das 11h para pegar o restaurante ainda vazio e termos condição de um diálogo mais tranquilo.

Mila é uma garota negra de pouco mais que 1,60m de altura, com 23 anos e um cabelo no estilo *black power* que, segundo ela, passou a assumir nos últimos anos. Ela é também uma das protagonistas da Marcha do Empoderamento Crespo que ocorreram na cidade de Salvador e em outras capitais do país, mobilizando milhares de pessoas nas ruas em defesa das vidas negras. A ideia de uma marchar pelo empoderamento crespo, se lido também com pouco cuidado, termina sendo reduzido a uma mobilização estética (o cabelo) e diminuído do seu sentido mais fundamental: a participação e o protagonismo de mulheres negras, das mais diferentes idades, sobre a organização de sua luta. Experimentar a construção de um espaço como esse deve ser de uma potência incrível, que precisa ser igualmente reconhecida.

Mila estuda Administração em uma faculdade particular e trabalhou ao longo de muitos anos como *promoter* de casas noturnas LGBT da cidade (como a OFF Club e a Amsterdam Pop). Na época das ações para essas boates usava cabelo alisado - fato que ocorria pela imposição de um padrão racista para representar “a cara” das festas que estariam sendo divulgadas por ela. O processo de aproximação e construção com o coletivo e a festa Batekoo e depois TOMBO, assim como a aproximação com o Coletivo

de Juventude Negra - ENEGRECER (ligado à Democracia Socialista, corrente interna do Partido dos Trabalhadores), contribuíram para essa transição crespada (o chamado “encrespar” por ela e pela marcha). E, como fundamentamos anteriormente, Mila identificou na entrevista que sua participação nos atos de 2013 contribuíram para despertar essa “consciência militante”.

Após contextualizar a pesquisa pra Mila (que não esteve no bate-papo da Praça), iniciamos uma conversa que durou cerca de 01 hora. Conversamos de maneira geral das compreensões que ela tinha sobre festas, sobre a geração tombamento, sobre os conceitos de representatividade e empoderamento. Na finalização combinamos de voltar a conversar para realizar duas ações: a primeira seria uma ação pública dos coletivos em Janeiro; e a segunda seria a elaboração de um projeto de intervenção envolvendo ações prevenção combinada ao HIV/AIDS e de Redução de Danos ao uso de drogas nas festas produzidas pelos coletivos - e que tal proposta seria apresentada ao Fundo Brasil de Direitos Humanos na linha de combate a violências institucionais. A proposta não foi aprovada pelo Fundo, mas também serviu como mais um gesto de reconhecimento. Ao mesmo tempo o diálogo com ela sobre o edital, sobre o que significava tentar captar aquele recurso e do porque eu acreditava que aquela ação em parceria com elas poderia ter a ver com o combate a violências institucionais serviram para a abertura também do nosso vínculo.

Após nos reunirmos com Mila, tentamos por inúmeras vezes montar uma entrevista presencial com Alan Bispo. Ora às agendas de trabalho me impediam, ora ele encontrava-se fora de Salvador. As agendas dele e as minhas tornaram impossível esse contato acontecer com tempo suficiente para uma entrevista. Conseguimos no dia 03 de Março realizar pelo aplicativo (WhatsApp) o papo que durou quase 02 horas - embora seja um aplicativo de mensagens instantâneas, o tempo entre gravar e ouvir os áudios prolongou a duração da mesma. Alan Bispo é um jovem preto que prefere se identificar como “bicha preta”. Ele tem 26 anos e se colocou como morador do Cabula VI em Salvador. Assim como Milla, Bispo também chegou a trabalhar como *promoter* de alguns estabelecimentos LGBT como a Amsterdam Pop. Contudo, nos revelou que causava certo incômodo o fato das festas que ele divulgava serem produzidas, terem como DJs e artistas, sempre e somente pessoas brancas. A ideia de montar a Afrobapho vem a partir daí. Ele revela se junta com Malayka SN e outras artistas negras/os da “nova geração de drags”,

assim como com os coletivos Batekoo e Tombo para montar a festa. Nesse momento, Euvira/Misael, já encontrava-se em São Paulo e Malayka SN assume um protagonismo na condução do importante circuito de valorização de artistas jovens negras(os) LGBT que elas montam juntas. As perguntas feitas a Alan, assim como a Mila, foram semi-estruturadas e seguiam o mesmo roteiro.

Bispo é, portanto, uma bicha preta, com 26 anos e formado em Letras pela UFBA. Ele informou que estava no interior, com seu pai, considerando as dificuldades que estava tendo para se manter em Salvador dado o alto custo de vida na capital. Em parte ele parecia feliz, pois uma reportagem que gravou para a TVE (TV pública da Bahia) havia repercutido positivamente na sua imagem na cidade e junto a familiares. Ele retornaria a Salvador para participação da Afrobapho no desfile do Bloco Os Negões no Carnaval e depois retornaria para lá. Tal parceria estabelecida entre o bloco foi feita por uma outra jovem negra chamada Luma Andrade. Ela, em parceria com esses coletivos, construiu posteriormente eventos chamados Rolezinho, que mesclavam feirinhas de valorização de empreendedoras negras(os), oficinas e toda uma programação ao longo do dia e a noite fechava com uma festa - promovida por algum dos coletivos ou com DJs de todos eles juntos. Em uma das edições o DJ Mauro Telefunksoul do coletivo Pragatecno participou como convidado. Telefunksoul tem conseguido produzir um set music capaz de mesclar às batidas aceleradas do Drum&Bass com às letras do hip-hop, rap, ragga e outras vertentes da música eletrônica negra. Ver um DJ que traz o funk e o soul, estilos eletrônicos negros do Brasil e Estados Unidos, no seu nome e que tem sua origem em um coletivo como o Pragatecno (que há anos pesquisa e produz artistas do norte-nordeste para diferentes cenas), na programação do Rolezinho me fez atentar de como a musicalidade utilizada por Mauro consegue dialogar muito mais do que o House - estilo principal das DJs do Praga - com aquelas jovens. Essa aproximação merecia uma investigação posterior mais aprofundada, assim como os chamados “Rolezinhos”, que passaram a ser organizados no Pelourinho como uma parceria entre os coletivos (Afrobapho, Batekoo, Tombo) e outras lideranças jovens negras de periferia que foram surgindo pelo diálogo produzido através da organização de suas festas. Marcamos, ao fim, com Alan após o carnaval via Whatsapp.

Resolvemos no lugar de transcrever cada elemento da conversa destacar o conjunto de reflexões gerais acima. A dificuldade deste autor-condutor, também

trabalhador 40h e cuidador das suas atividades domésticas, em dividir seu tempo de forma a dedicar-se numa transcrição de cada entrevista impossibilitou apresentá-las com esse detalhamento. Contudo, ouvimos, mais de uma vez, elas na íntegra e retornamos a elas todas as vezes que fomos compor a escrita desse trabalho. Abaixo destaremos algumas reflexões a partir das respostas dela e dele a entrevista semi-estruturada.

Começamos perguntando de maneira geral como cada um deles definiria sua geração. Alan respondeu que ainda ficava refletindo sobre qual geração ele fazia parte, pois “essa geração que tem a nomenclatura de ‘geração tombamento’” seria parte de um fenômeno mais recente e ele teria uma caminhada anterior. De fato, a média de idades das frequentadoras de suas festas, conforme veremos, era de até 24 anos - Alan tinha 26 anos. Apesar disso ele destaca que bebe de referências da geração tombamento para a ação do coletivo que faz parte. Mila Carol, de maneira oposta, não diz ter dúvidas e já se anuncia de partida do lugar da “geração tombamento”. Carol, lembremos, tinha 23 anos no momento da entrevista.

A diferença de 3 anos entre Alan e Mila não necessariamente determinou o afastamento delas da geração tombamento. Contudo, o fato de Alan ter experimentado outros momentos da história onde essa conexão ainda não existia, o colocou em um lugar diferente do que Mila pareceu se localizar. Ambos se conectam a partir de um elemento: bebem da fonte desta conexão geracional. As compreensões e apreensões sobre a geração tombamento e sua função nos pareceram aí seguir percursos diferentes, mas não necessariamente antagônicos no mérito das contribuições, em algum grau, às duas entrevistadas. Mila atribui o surgimento dessa geração como resultado das políticas que operaram uma outra atenção do Estado sobre as vidas de jovens negras/os, da periferia, LGBT. Enquanto que para Alan o surgimento dela estaria atrelado ao acesso dessas jovens às ferramentas das redes sociais. Nas palavras dela, Mila nos afirma que essa geração:

é fruto dessa coisa toda que já aconteceu há muito tempo atrás, que trouxe essa... **esse ar de liberdade pra gente de hoje tá mais tranquilo pra se expor, pra dizer quem você é, a partir do que você se sente, e também eu acho que também é fruto desse governo que a gente teve nesses últimos ano que eu acho que também abriu alas pra essa cultura mais livre da nossa sociedade**, eu acho que quando a gente cai dessas cadeias do fascismo e tudo mais, a gente se sente mais livre, eu acho que agora a gente tá voltando pra isso, infelizmente, mas eu acho que foi o conjunto de tudo isso, de tudo que já fizeram pela

nossa geração, tanto dentro do contexto raça, dentro do contexto LGBT, e aí culminou nessa coisa que a gente chama hoje de geração tombamento. Que é essa liberdade [...corte no áudio] da ciência política com **essa coisa da estética um pouco mais a florada, essa questão de querer mostrar quem você é a partir do que você sente, do que você acredita, eu acho que a geração tombamento é isso.** (Trecho transcrito da entrevista com Mila Carol, realizada por Vinícius Alves em 27 de Dezembro de 2016, a partir dos 12'37'', negritos nossos)

A estética mais a florada, como pontuado por Mila, faz referência imediata com a ideia de “mostrar quem você é”. Esse sentimento de Mila, nos anos 70, fora traduzido na ideia do “direito de ser”, que defendia a afirmação das identidades políticas, sociais, cidadãs como um processo fundamental da abertura democrática daquele período. Ela acrescenta ainda que essa identificação do que “você é”, seria construída “a partir do que você sente, do que você acredita” e que essa atividade de se identificar com algo que você sente e acredita, seria a compreensão dela sobre a geração tombamento.

Para Alan Bispo a geração tombamento tem “muitas coisas a seu favor”. Para ele o “avanço da globalização” permitiu com que tecnologias como celulares e uso de dados móveis chegassem e se tornassem “uma ferramentas muito importante para essa nova geração”. Ele afirma isso pois “antigamente não tinha isso e as formas de diálogo e encontro eram mais difíceis e não muito acessível para todos”. Ele considera que a internet seja um elemento que jogue a favor dessa geração, embora nem todos ainda saibam utilizar essas ferramentas “da melhor forma” e/ou com a finalidade de “obter resultados mais satisfatórios e coerentes com o que se propõem de luta”. Da fala de Bispo, destacamos o valor que ele dá ao acesso dessas pessoas identificadas na conexão da geração tombamento a tecnologias como a internet e a ferramentas como as redes sociais. Ele também associa, mesmo que não diretamente, que há um propósito de luta nessa geração, embora, ele mesmo pondere se ela tem utilizado as ferramentas hoje a sua disposição da melhor forma.

Os dois entendimentos, mediados pelo nosso olhar, trazem na sua singularidade elementos de extrema importância para compor uma ideia nesta pesquisa sobre a geração tombamento. Em nossa opinião, podemos e devemos considerar essa conexão geracional como produto de um longo processo histórico e político (como já apresentamos em momentos no Capítulo 1 e deste Capítulo 2). Essa conexão seria atravessada tanto pelas novas condições de vida alcançadas pelas pessoas mais pobres, que no Brasil são

sobretudo negras(os), dando total sentido ao que Mila acredita e sente; quanto por, ainda na esteira dessas “novas condições de vida”, pelo acesso a novas tecnologias como celulares e internet e ferramentas como redes sociais, conforme identifica Alan. Em outras palavras: as mudanças nas condições de vida das pessoas mais pobres, que passaram a ser operadas de maneira estruturante a partir dos Governos Lula-Dilma, proporcionaram que as camadas mais pobres e excluídas acessassem novas tecnologias. Com isso, elas também passaram a acessar novas informações e ferramentas. A partir da experiência com essas ferramentas e munidas de informações que circulam nelas e na internet, a conexão da geração tombamento possibilitou a diversas jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia, sentirem-se empoderadas o suficiente para mostrarem o que são, afirmarem-se a partir de sua referência construída pela identificação com o que “sentem” e “acreditam”. Bispo completa sua consideração nos falando algo também relevante para entender isso ao afirmar que:

estamos falando de uma geração que através das redes sociais, da internet, de outras formas de comunicação e transmissão semiótica, consegue passar informações sobre questões que se discutem tanto na academia quanto em outros espaços intelectuais, mas levando essas informações de uma forma muito mais simples para que outras pessoas possam compartilhar. (Trecho transcrito da entrevista com Alan Bispo, realizada via o aplicativo WhatsApp por Vinícius Alves em 03 de Março de 2017, a partir dos 12’37”, negritos nossos)

Neste sentido, Bispo atribui a esta geração um papel fundamental que é a assunção de uma responsabilidade com a popularização dos conhecimento que elas passaram a experimentar. Digo passaram a experimentar pois o acesso a “questões que se discutem tanto na academia quanto em outros espaços intelectuais” pode ser considerado, também, como consequência dos investimentos feitos nas Universidades, sobretudo públicas, para ampliar vagas, abrir cursos noturnos e permitir, pela primeira vez na história desse país, uma massiva ocupação de pessoas pobres e negras num local antes reservado às filhas e filhos da elite colonial brasileira. Como coloquei na Introdução desse estudo, meu pai e minha mãe nunca pisaram formalmente na Universidade. Embora Bispo trate com certa naturalidade o acesso dessas pessoas a Universidade, no fundo ele tenta nos mostrar algo que Mila também traz: o valor que tinham as mudanças das condições de vida das pessoas mais pobres do país.

No momento em que ouvíamos essa consideração de Bispo sobre a função que esta conexão geracional cumpria nas redes sociais identificamos que a mesma seria similar a dos chamados “multiplicadores”. A ideia de “multiplicadores” é muito presente nas estratégias de prevenção ao HIV/AIDS. Elas e eles foram durante muito tempo as pessoas formadas com informações sobre a prevenção ao vírus e tratamento da infecção que tinham por atribuição a difusão dessas informações junto a suas comunidades de referência. Ao ver Alan Bispo nos apresentar a geração tombamento como um conjunto de pessoas que cumprem um papel similar mas para difundir conteúdos que elas passaram a acessar pós convivência no ambiente universitário, refletimos se não estaria aí a possibilidade de pensar um novo e importante canal para fortalecer a ideia de “democratização da informação” sobre HIV/AIDS - horizonte presente em formulações e metas de entidades como a ABIA e o GAPA-Bahia.

Mila Carol nos diz que centralmente ela é uma geração que quer provar que é livre, no sentido de ruptura com as amarras das desigualdades raciais, sexuais, de classe, gênero e geração. Ela traduz esse sentimento e crença da seguinte forma:

Eu acho que tudo começa na geração tombamento na estética. Que é aquela primeira impacto do que você vê nessas pessoas que tão ali querendo viver um outro momento onde elas conseguem aparecer mais. **São as pessoas que estavam dentro daquele lugar onde elas eram ditas feias, onde elas precisam se encaixar numa coisa** que... elas não queriam ser mas era o que era considerado bonito. **Eu precisava alisar o meu cabelo pra ser bonita. Então quando eu pude não alisar mais meu cabelo e me sentir bonita com meu cabelo crespo, eu quis não só o meu cabelo crespo, eu quis pintar ele, eu quis... fazer a loka.** E aí eu acho que a geração tombamento começa nesse contexto **livre da estética** e depois disso a gente vai partindo pra outras coisas, que é... como é que eu vou definir isso? que é justamente isso, tipo, além da minha estética livre, a minha sexualidade é livre.. eu sou livre.. eu sou mulher, eu sou gay, eu sou viado, eu sou sapatão, eu quero dizer isso pras pessoas sem medo, porque eu sei que eu sou eu e eu me basto... digamos assim né. eu acho que essa geração tem essa coisa forte disso, de querer provar que é livre. (Trecho transcrito da entrevista com Mila Carol, realizada por Vinícius Alves em 27 de Dezembro de 2016, a partir dos 14'03'', negritos nossos)

Mila nos traz aí um outro conjunto de reflexões importantes. Primeiro, ela atribui a geração tombamento o papel de ruptura com um modelo estética considerada bela. Para exemplificar ela cita o momento em que precisava alisar o cabelo para “ser bonita”. Esse momento, como ela nos revelou anteriormente, era justamente quando ela trabalhou de promotor em festas, que como nos mostrou Alan, eram produzidas e tinham em toda sua

programação pessoas sempre e somente brancas. Seja na consideração de Mila sobre a mudança paradigmática na estética de beleza ou na leitura de Alan sobre o rompimento com o modelo de festas para negras(os) organizadas e protagonizadas por pessoas brancas, percebemos que elas atribuem essas novas condições, de alguma forma, ao surgimento desta conexão geracional tombamento.

O posicionamento de Mila também nos remeteu a ideia do “negro livre” que foi utilizado como modelo para reorganização dos bailes nos anos 70, como apresentamos no Capítulo 1. A ideia da estética ser a partida da conexão entre uma geração política de pessoas jovens e negras não começa, como vimos, na geração tombamento. Contudo, poderíamos confortavelmente afirmar que seria esta geração a que decidiu continuar e protagonizar esse legado nos dias de hoje. Essa postura coloca essas jovens na ocupação de uma vanguarda importante que propõe e opera uma ruptura na operação de um conjunto de desigualdades sociais. O desenrolar das entrevistas foi nos ajudando a criar reflexões mais fundamentadas para entender a experiência vivida nas festas organizadas por elas e eles e os dados levantados na primeira edição da Afrobapho. Falando nela, façamos um outro parêntese para narrar a nossa ação nesta festa...

Eu havia chegado na Amsterdam Pop para a ação programada com a festa já rolando e fui de imediato em busca do *stand* do Coletivo Kiu. A festa já tinha um número significativo de pessoas dentro e não peguei fila para entrar. No geral às participantes dessas festas vão de ônibus e há uma dificuldade grande de se deslocar por transporte público na cidade de Salvador após as 23horas, por isso, mesmo não passando das 00h30, a festa já estava cheia de gente dentro e não na fila fora (como acontece nas baladas da orla). O horário definia o valor da portaria que dava acesso a festa. Até antes de 00h o ingresso custava 10 reais com o nome na lista (que foram confirmados previamente pelo evento no Facebook.com). Após esse horário o valor era de 15 reais. Paguei a entrada e segui para o local marcado. Mesmo compondo uma ação na festa, considerando os meus privilégios (e meus trabalhos anteriores com produção em teatro), sempre que posso faço questão de investir em iniciativas culturais - ou seja, pagar o ingresso de entrada (muitas vezes a portaria é o único retorno para quem a está produzindo). O coletivo já se encontrava lá desde as 21h. O *stand* ficou bem localizado no trânsito de uma escadaria que ligava a entrada da pista principal (que ficava em um andar superior) com uma espécie

de *chill-out* na área externa e aberta do estabelecimento (que ficava na parte debaixo - com uma bela vista para a Baía de Todos os Santos).

Assim que cheguei encontrei em uma das mesas próximas ao *stand* um jovem de cabeça abaixada como se dormisse próximo a nós. Um amigo tentava reanimá-lo. Ele estava embriagado pelo uso excessivo de álcool. Não era nem 01h da manhã e ele sequer conseguia reagir aos estímulos feitos em seu corpo por outro rapaz. Ele babava um pouco e não conseguia manter os olhos fixos. Ao ver a cena me aproximei para dialogar com o amigo. Perguntei o que ele tinha usado. Ele respondeu que apenas álcool, mas que havia “virado” uma garrafa de *vodka* quase que de vez antes deles entrarem na festa. Até o horário em que saí da festa, às 4h, ele continuava desmaiado sobre a mesa – cercado cada vez mais de amigos que hora caçoavam do garoto e ora se preocupavam em verificar se ele estava bem. Alguns membros do Kiu! ficaram mais preocupados e sem saber como reagir frente a essa situação. Sugeri aos amigos revezarem o cuidado com ele, mantendo sempre água por perto para caso ele acordasse e assim o fizeram a noite toda. Também nos revelaram que “toda festa é a mesma coisa, ele bebe e desmaia desde o início da festa”. Em nenhum momento vimos alguém da organização ou algum outro agente externo às amigas(os) dele se aproximar, embora a circulação de produtores da casa ou da festa passasse necessariamente por esse rapaz. Acredito que isso tem muito a ver com a pouca informação, como nos revelou Alan, que esses grupos e coletivos ainda têm sobre a redução de danos para o uso de drogas em contextos de festas. Essa cena exemplificou como pensar sobre a emergência da produção de cuidado no contextos dessas festividades era algo relevante a se observar e propor.

Ao cumprimentar todo coletivo que estava presente fiquei no primeiro momento sentado um pouco mais afastado em um muro baixo que tinha próximo ao *stand* e onde estava pendurada a nossa bandeira do arco-iris. Me posicionei de uma maneira que fosse possível observar a nossa intervenção. Tivemos um *stand*, como falei, na escadaria e por isso era possível acompanhar todo o trânsito e deslocamento da festa desde de quem entrava e saía da pista, a quem descia pra relaxar ou fumar um. Em uma mesa baixa disponibilizamos os informativos e preservativos conseguidos na parceria com o GAPA-Bahia. Nela ficavam também os membros do Coletivo Kiu! dialogando com quem passava. Observei que as camisinhas e o gel lubrificante foram um atrativo interessante para comunicação com quem passava por ali. Algumas só pegavam o insumo, outras

paravam para conversar. As que pararam foram convidadas para conhecer o levantamento que estávamos fazendo e participar dele. Muitas que responderam trouxeram, na sequência, outras(os) amigas(os) para também participar. Concluí que ter algo a ser distribuído na festa, que pudesse ser útil naquele momento ou em um posterior, foi uma estratégia que auxiliou na coleta das 35 respostas que tivemos.

No canto do nosso *stand*, que era na verdade um espaço na escada, havia uma outra mesa mais alta onde instalamos o Notebook de um dos colaboradores da pesquisa, que ficou aberto com o formulário online. Conforme as pessoas iam parando para buscar informações ou pegar camisinhas o convite era feito para elas participarem do levantamento. Ao todo 35 pessoas toparam colaborar até o horário que encerramos a intervenção - as 03h30 da manhã. Tivemos de anular duas questões que diziam respeito ao local escolhido por elas para se testarem, pois definimos apenas dois campos (rede pública ou privada) e, na verdade, tínhamos de ter o item para aquelas que não haviam se testado (e que foram a maioria das respostas). Os dados ficaram de ser sistematizados por mim até a semana seguinte. O levantamento trazia como mensagem de abertura o seguinte texto construído junto com o Coletivo Kiu!:

Eiii Bee!!! Atenção, Atenção!!! Vai ter muita fecheção!!!
 A Juventude do Fervo chega com uma mega proposta de afrotombamento! Resolvemos lançar este formulário para criar um levantamento entre a galera fervida de Salvador sobre nossa vida sexual e os nossos usos de substâncias lícitas e ilícitas, com o objetivo de produzir uma (look, bitch!): * ~ ~ * resposta comunitária da juventude soteropolitana a epidemia de HIV/AIDS entre jovens * ~ ~ *.
 A senhora pode ser gaya, lesbiana, gilete, boneca, gobi, fancha, hetera ou o que for. O único pre-requisito para participar é ser, entre tantas coisas que somos, uma FERVIDA!!!
 É por isso que o Coletivo Kiu! lança a Plataforma Juventude do FERVO, um espaço colaborativo de aprendizagem e troca de informações entre jovens da cena fervida soteropolitana. O FERVO é político e servirá como espaço virtual para divulgação do que está rolando na soterópolis, além de informações sobre redução de riscos e danos, alternativas de prevenção ao HIV/AIDS e outros assuntos que podem pintar por aí. Coloke-se e vem ferver com a gente! Chega de dizerem como nós pensamos sem nos ouvir. Nada para nós, sem a nossa participação!
 Dá uma sacada no formulário abaixo e bee in formation!
 #VaiTerFervo #VaiTerLuta #JuventudeFervida #JuventudeDoFervo

Tentamos utilizar a linguagem mais próxima com o que já identificávamos nas redes sociais no momento de divulgação da festa Afrobapho. Além disso, o fato do Kiu! ser um coletivo que naquele momento tinha a participação de tantos jovens negras(os)

LGBT e de periferia, ajudou a produzirmos algo que, a priori, pareceu comunicar. Iniciei a verificação dos dados e compilação das respostas alguns dias depois da festa. Comecei olhando as respostas relacionadas a experiência com substâncias lícitas e ilícitas, mas resolvi depois seguir a ordem do próprio levantamento que começava pela identificação dos bairros pergunta que era, no formulário, em um campo para respostas abertas.

Agrupei alguns bairros ou comunidades próximas como Rio Vermelho e Chapada do Rio Vermelho; Ribeira e Bonfim; Barra e Jardim Apipema; Centro e Mouraria. Houve uma pessoa que era de fora de Salvador, sendo ela do município de Lauro de Freitas, identificada como moradora do bairro de Vilas do Atlântico. A ordem identificada dos bairros ao final foi a seguinte:

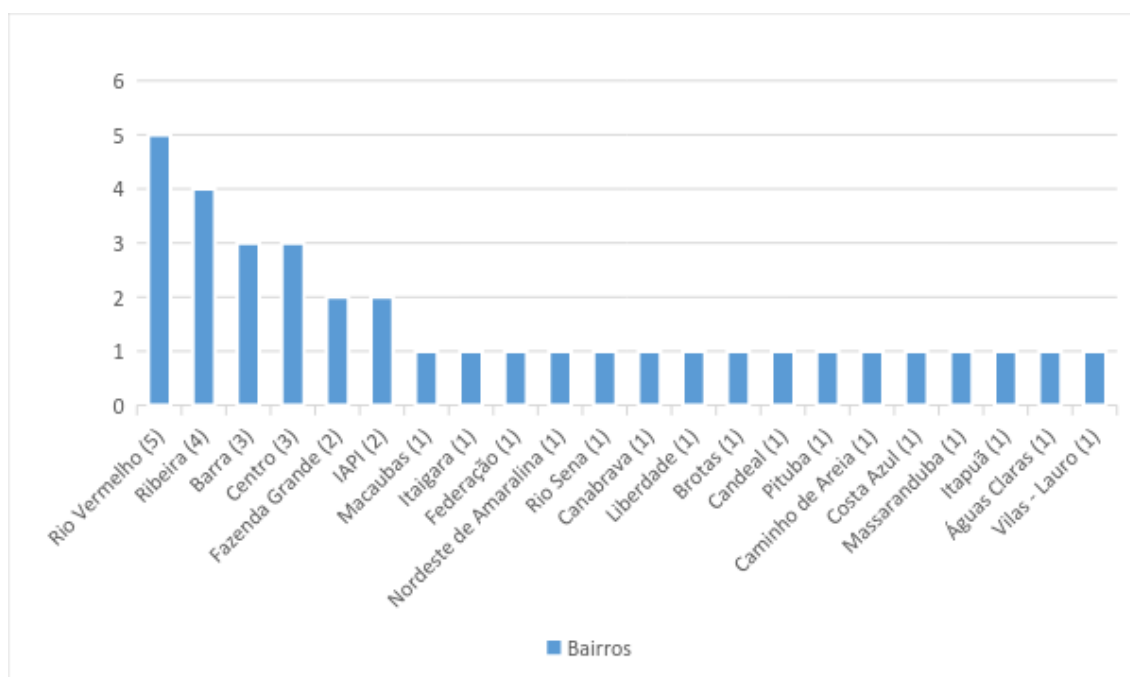


Gráfico 1 – Bairros / Levantamento Afrobapho #1

Tivemos no total 35 colaborações ao levantamento. Chamou atenção primeiramente a diversidade de bairros, mostrando como o alcance do Afrobapho já nascia com presença em diferentes localidades da cidade. A presença de bairros mais distanciados do centro de Salvador (onde acontecia a festa) na amostragem, demonstrou para nós um alcance que precisa ser reconhecido. A capacidade do coletivo Afrobapho em se comunicar com uma pluralidade de jovens e mobilizá-las(os) para uma festa politicamente engajada ficou aí, nitidamente, comprovada. Fizemos a opção de perguntar o bairro justamente para ter dimensão de qual amplitude a festa poderia ter, tendo como

resultado final 22 bairros, sendo 21 de Salvador e 1 do município de Lauro de Freitas (região metropolitana).

Logo depois iniciamos a análise do recorte etário da festa a partir do quesito idade. Tivemos como resultado o gráfico da tabela abaixo:

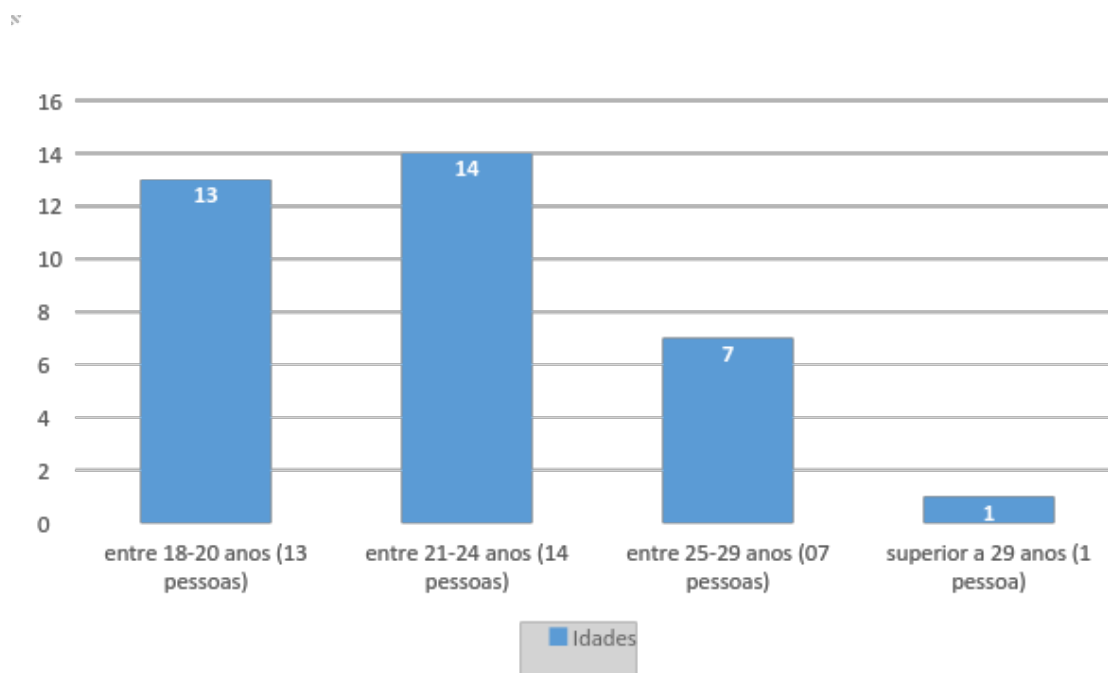


Gráfico 2 – Idades / Levantamento Afrobapho #1

Este ponto do levantamento visava identificar se o público presente na festa estaria entre a faixa etária apontada no boletim epidemiológico como em maior risco ou em risco acrescido hoje. 27 pessoas que responderam tinham idades entre 18-24 anos. Essa informação nos mostrou que existia uma presença grande da faixa de idades onde hoje há

uma maior concentração das novas infecções por HIV/AIDS. O ponto que perguntava sobre a raça/cor teve como respostas a seguinte proporção conforme gráfico abaixo:

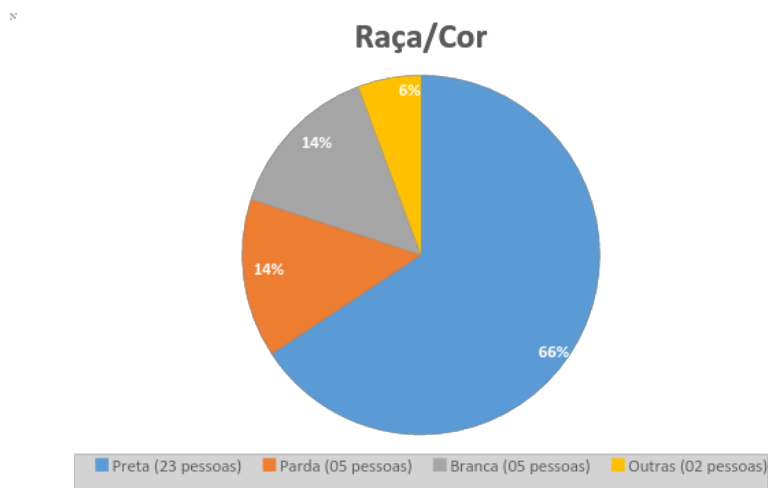


Gráfico 3 – Raça/Cor / Levantamento Afrobapho #1

Esse quesito demonstrou para nós um alcance positivo da proposta afirmativa da festa. Essa proposta era trazida desde o nome do coletivo (que também dava nome ao evento) e que é a representação de dois elementos ali presentes: o Afro, com referência nas questões raciais e o Bapho, com referência nas questões relacionadas à diversidade sexual e de gênero. A valorização da estética e das artistas negras na programação (como DJs, performers, etc) representava, na prática, a ruptura da qual Alan Bispo nos contou com as festas produzidas e protagonizadas “sempre” por brancos. Acreditamos que esses fatores contribuíram para obtermos um maior número de pessoas autodeclaradas pretas ou pardas (negras) presentes - total de 28 das 35 respostas.

Na volta que demos ao longo da noite, após encerrar o stand, foi possível identificar uma maioria absoluta de pessoas negras, sobretudo pretas. Talvez até muito maior do que a proporção que o levantamento tenha apontado. Por esse motivo, ao escrever este trabalho resolvemos iniciar retomando a narrativa dos Bailes do anos 70 e sua função para afirmar uma identidade negra a partir da valorização de uma estética com referências igualmente negras. O que o coletivo Afrobapho conseguiu fazer, para nós,

representa um marco tão histórico quanto o foram os bailes dos anos 70 os quais nos referimos. Vimos entre as artistas da programação a presença de figuras da nova geração de *drags*, sendo Euvira e sua turma as apresentações mais esperadas. O quesito Identidade Sexual e de Gênero também trouxe uma série de dados reveladores, cujas leituras apresentaremos após a tabela abaixo:

8

Identidade Sexual e de Gênero

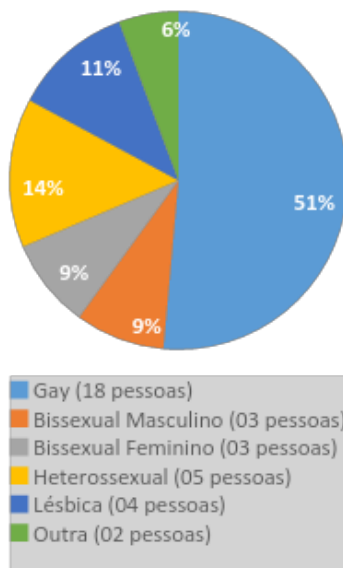


Gráfico 4 – Identidade Sexual e de Gênero / Levantamento AfroBapho #1

A ausência de pessoas trans* (masculino ou feminina, que tinham campos para preenchimento), assim como de travestis na amostragem, foi notada de imediato, uma vez que elas e eles, em menor grau, estiveram presentes na festa e são membros de alguns dos coletivos. Avaliamos que talvez fosse necessária uma abordagem menos cisnormativa, montada com linguagem que pudesse alcançá-las de alguma forma mas que ali não conseguimos. Talvez isso só fosse possível com a montagem de uma ação que também as/os envolvesse de maneira direta.

Optamos por não perguntar, neste momento, sobre as práticas sexuais (deixando esta dimensão da vida sexual para ser explorada melhor a posteriori). A maioria de identidade gay já era esperada pois é visualmente a maioria da festa e que respondeu ao levantamento - 18 pessoas. O total de 06 pessoas bissexuais, sendo elas, juntas, a segunda categoria identitária em maior presença nas respostas nos traz a reflexão sobre uma maior participação destas pessoas no contexto deste tipo de circuito de festividade. Talvez essa expressiva participação de pessoas que se assumem bissexuais seja pela relação que

dissemos ter sido estabelecida entre jovens produtores dessas festas com a cena alternativa e independente do ragga, dancehall, hip-hop e rap da cidade como citamos no tópico anterior. Não foram poucas as pessoas que identificamos desse circuito dancehall circulando nesta edição da Afrobapho.

Seguimos com a análise dos dados do levantamento pelo quesito que perguntava a cada pessoa se toparia ou não participar da “Plataforma Juventude do Fervo” (nome dado ao levantamento conforme mostramos acima). Era colocado ainda que essa plataforma dizia respeito a uma resposta comunitária à epidemia de HIV/AIDS produzida por jovens. Nos surpreendeu positivamente o fato de que (a) 28 pessoas responderam que Sim, topariam participar; (b) 05 pessoas responderam que Não; (c) 02 pessoas responderam o campo “Outros”. Supomos depois se tratarem das mesmas que nos interceptaram no momento em que respondiam o questionário para informar que não topariam naquele momento, mas em outro talvez fosse possível. Todas eram convidadas a preencher no final, caso quisessem, um segundo formulário onde era recolhido o nome e o e-mail para contato posterior com elas. Dessas, 13 pessoas responderam o segundo formulário disponibilizando seus contatos.

Perguntamos ainda sobre as testagem relacionadas ao HIV/AIDS e a outras DSTs nos últimos 12 meses. Obtivemos como resultado: (a) 16 pessoas não haviam se testado nenhuma vez; (b) 13 pessoas haviam se testado uma vez; (c) 05 pessoas haviam se testado duas vezes; (d) 01 pessoa havia se testado quatro vezes ou mais. No caso de testagem de DSTs nos últimos 12 meses tivemos (a) 16 pessoas que não haviam se testado nenhuma vez; (b) 12 pessoas haviam se testado uma vez; (c) 05 pessoas haviam se testado duas vezes; (d) 01 pessoa havia se testado três vezes; e (e) 01 pessoa havia se testado quatro vezes ou mais. Essa amostragem nos alertou para a possibilidade de estarmos diante de um público que em sua maioria (45%) não se testou nenhuma vez para HIV/AIDS ou outras DSTs nos últimos 12 meses, o que pode caracterizar um desconhecimento sobre o seu estado sorológico e com isso uma maior vulnerabilidade; como pode, também, representar uma distância grande das atuais estratégias biomédicas em alcançá-las.

Sobre o uso de preservativo na última relação sexual, o que apareceu foi que (a) 14 pessoas afirmaram ter utilizado o preservativo durante toda relação; (b) também 14 pessoas afirmaram não ter utilizado o preservativo durante nenhum momento da relação;

e (c) 07 pessoas que afirmaram ter utilizado o preservativo durante alguns momentos da relação sexual. É necessário ler estes dados de maneira cuidadosa, pois a presença de lésbicas, assim como de bissexuais femininas na festa, nos revelam práticas sexuais onde o uso do preservativo de fato não é algo comum. Foram disponibilizados pela ação 560 preservativos masculinos gratuitos na festa a partir do apoio com o GAPA Bahia - prática que não vimos se repetindo nas edições seguintes em que participamos sem uma intervenção organizada como esta.

As duas últimas perguntas do levantamento referem-se respectivamente a substâncias já experimentadas e as que estavam sendo consumidas naquela noite. Era possível a cada participante marcar mais de uma resposta. O resultado foi o seguinte:

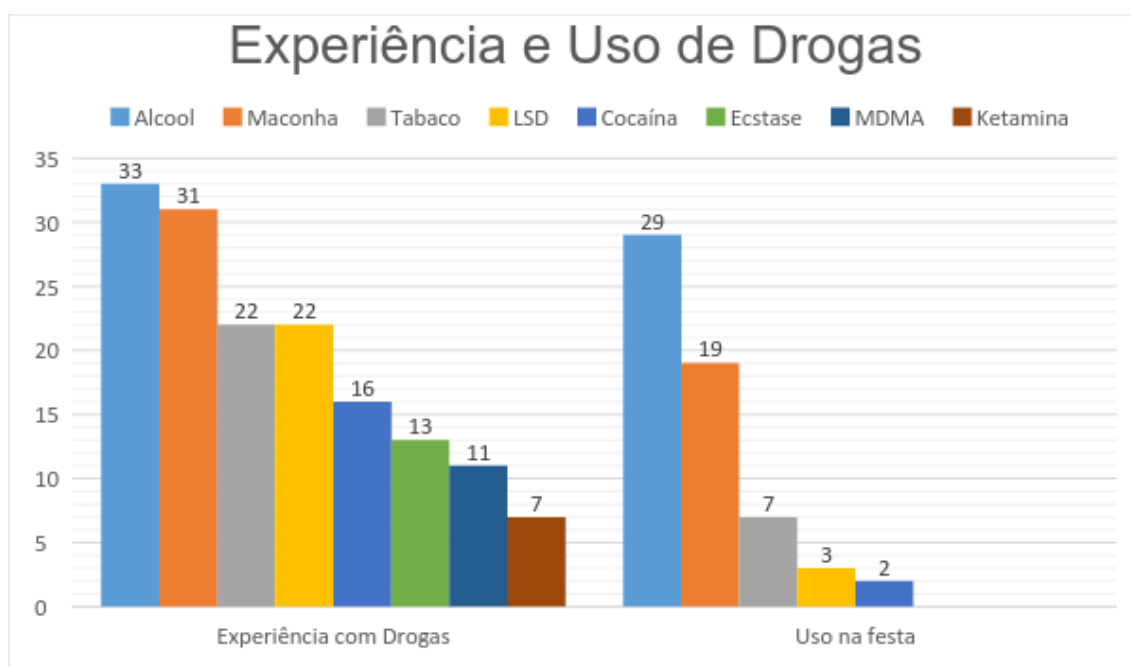


Gráfico 5 – Experiência e Uso de Drogas / Levantamento AfroBapho #1

O Gráfico 5 nos mostra que (a) 33 pessoas já haviam experimentado álcool, enquanto 29 estavam consumindo ele naquela noite; (b) 31 pessoas já haviam experimentado maconha, enquanto 19 estavam consumindo ela naquela noite; (c) 22 pessoas já haviam experimentado tabaco, enquanto 07 estavam consumindo naquela noite; (d) 22 pessoas já haviam experimentado LSD, enquanto 03 estavam consumindo naquela noite; (e) 16 pessoas já haviam experimentado cocaína, enquanto 02 afirmaram estar usando naquela noite; (f) 13 pessoas já haviam experimentado Ecstase, nenhuma afirmou estar usando naquela noite; (g) 11 pessoas já haviam experimentado MDMA,

nenhuma afirmou estar usando naquela noite; (h) 07 pessoas já haviam experimentado ketamina, nenhuma afirmou estar usando naquela noite; (i) o item “Outros” foi marcado por 05 pessoas na pergunta das substâncias já experimentadas, indicando algum uso além das listadas anteriormente. Ao tempo em que esse conjunto de substâncias circulavam na festa nenhum material ou intervenção sobre elas foi identificada (fora os diálogos, o cuidado leve, que aconteciam em ato pela ação do Kiu! naquela primeira edição). Aplicar esse levantamento representou, como dissemos, uma abertura importante de diálogo com as interlocutoras. Quando apresentamos no diálogo na Praça ou nas entrevistas os dados sobre experiência e consumo de drogas, de imediato, as organizadoras nos assumiram não pensar nessa dimensão como parte do cuidado com as participantes de suas festividades. Foi a partir daí que pudemos começar a pensar, com elas, sobre a ideia da emergência da produção de cuidado no campo do HIV/AIDS e do uso de drogas junto a essas festividades.

Comprendemos ainda, sobretudo nos diálogo com Gabriel Oliveira, do Diaspora.Black, que uma ação como essa para ser mais efetiva precisa preservar, necessariamente, o protagonismo das jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia. Esse entendimento de Oliveira vai no mesmo sentido das ideias de representatividade e empoderamento que tanto fala-se entre a conexão da geração tombamento. Chegamos até aqui tecendo compreensões que intercalam alguns dados levantados, as interações com o fervo e os diálogos estabelecidos com participantes e organizadoras. A partir daí, de maneira preliminar, chegamos a conclusão de dois importantes apontamentos gerais.

O primeira deles é o de que considerando que as pessoas mais vulnerabilizadas pelas desigualdades sociais são também as que estão mais expostas ao risco de novas contaminações pela epidemia de HIV/AIDS, acreditamos ser fundamental o diálogo sobre a emergência de produção desse cuidado em parceria com festas como a Afrobapho e com ela de outras como a Batekoo, TOMBO e similares. Consideramos ainda a dimensão da “democratização da informação” como um elemento vital a toda construção de respostas comunitárias à epidemia de HIV/AIDS nos últimos 30 anos. Por fim, ao tempo em que os dados nos revelaram uma presença marcante de jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia, reunindo aí um conjunto de marcadores sociais que estruturam desigualdades, acreditamos que **deveria estar aí uma justificativa determinante para uma atenção mais privilegiada dos investimentos e formulações**

no campo das ações de prevenção combinada que efetivamente desejam atingir uma juventude hoje mais exposta às novas infecções. Em outras palavras: identificamos na festa Afrobapho uma cena privilegiada para necessária e urgente ação no campo das respostas comunitárias, da produção de cuidado, colocando em contato o fervo com uma série de informações e insumos e contribuindo assim para o horizonte de enfrentamento a epidemia do HIV/AIDS.

O segundo apontamento significa, para nós, que embora existam experiências de consumo anteriores e durante a festa, em nenhum momento ao longo dela houve uma preocupação com a circulação de informações a respeito dos efeitos das substâncias ou das combinações de seus usos - identificada sobretudo no consumo de álcool, maconha e tabaco (não a toa, às que aparecem nos dados do levantamento com maior ocorrência). Algumas de suas organizadoras nos pontuaram o fato de que o nosso contato havia sido o primeiro momento em que ouviam falar sobre questões como drogas, redução de danos ou algo diferente no campo da prevenção combinada para além do uso do preservativo masculino. Neste ponto, refletimos também sobre como há um distanciamento ainda de ações de redução de danos que resolvam dialogar mais diretamente com festas como essas do que com festivais protagonizados e frequentados pela elite econômica e privilegiada como o Universo Paralelo. Ponderamos aqui se não seria possível, inclusive, aproveitando o acúmulo de tais ações adequá-las aos contextos dessas festividades urbanas ao tempo em que nos dispomos a construir aqui o início dessa abertura. Apresentaremos no Capítulo 3 algumas reflexões no campo do cuidado, que encerram a composição da nossa ideia central: refletir a emergência da produção de cuidado em festas urbanas, sobretudo a partir das festividades politicamente engajadas, as quais chamamos aqui e defendemos como sendo o fervo.

CAPÍTULO 3

***Se cuida!:* a emergência da produção de cuidado em festas urbanas de Salvador**

Não tem cor, não tem cara
Começou, não vai parar
Coração vai disparar, não tem como segurar
Ninguém viu, ninguém viu, ninguém acha você
Invisível, invisível, ninguém acha você
Há maneiras de ver, maneira de ser
Maneira de ter, maneira de ver
Cara-metade, cara-metade, quero te ver na cidade
Todo munda busca, ninguém acha você
A cidade assusta, mas vai amanhecer...
(Trecho da música Invisível da banda Baiana System)

Neste capítulo iniciamos com as reflexões e conceitos sobre o cuidado proposto por Emerson Elias Merhy e por Júlio Bastista Franco (2013). Aproximamos tais perspectivas a este estudo com o sentido de pensar o contexto das festividades urbanas com os mais mantivemos interlocução como potenciais encontros de cuidado.

Seguimos apresentando como uma possibilidade epistêmica, produzida a partir de uma experiência empírica, o encontro entre o campo da produção do cuidado em saúde, os estudos sobre drogas, as políticas e estudos sobre AIDS e o feminismo. Acreditamos que o olhar interseccional feminista foi um importante ponto de partida para enxergar de maneira mais nítida alguns efeitos da ação combinada dos sistemas de desigualdade social na vulnerabilização (ou mesmo criminalização) de determinadas pessoas e contextos.

Concluimos o capítulo após refletir como a junção das diferentes histórias e perspectivas de luta e estudos possibilitou um estudo inter ou transdisciplinar. Acreditamos que tal perspectiva foi fundamental para reconhecer, nas conclusões finais, os desafios à muitas áreas e organizações que este trabalho possibilitou (re)conhecer.

3.1 - O cuidado como acontecimento

Emerson Elias Merhy afirma que o cuidado é mais um acontecimento do que um ato. Ele pode ser compreendido como um acontecimento em ato, mas jamais como um ato isolado (MERHY, 2013: p. 173). A compreensão de cuidado formulada desta maneira, para o médico, doutor em saúde coletiva pela Unicamp e professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, nos ajudou a pensar na emergência da sua produção junto ao fervero em Salvador. A própria aproximação com a cena terminou se dando a partir dos sucessivos acontecimentos nos diferentes atos que participamos e que narramos até aqui com a maior riqueza de detalhes que pudemos registrar dessa experiência

No campo da saúde o processo de interseção criado pela perspectiva relacional do cuidado poderia ser representado, por exemplo, pelo encontro entre o trabalhador em saúde e a/o usuária/o que busca o serviço. Neste caso a chamada “porta de entrada” para Merhy, que é médico e trabalhou ao longo de anos na rede, por óbvio é o próprio equipamento público. Contudo, como lembramos no início desse trabalho o que percebemos é que essas pessoas precisavam ser ouvidas e cuidadas para além de um contato mais formal e verticalizado em tempos de crise das instituições (ROCHA, 2016, pag. 31).

O chamado “processo intercessor” se estabelece, segundo Merhy, no momento em que o encontro acontece em ato. Para ele, trabalhador e usuária/o podem ser sob essa perspectiva agentes do processo de produção do cuidado, sendo “portadores/elaboradores” de necessidades e soluções satisfatórias, construídas por e dependentes de um “Trabalho Vivo em ato”, que existe no espaço e acontecimento relacional provocado pelo encontro dos sujeitos que se cuidam. Seguimos essas premissas para justificar o método da nossa abordagem e pensar de maneira posterior como aproveitá-lo em um trabalho interdisciplinar academicamente válido.

O cuidado nos estudos de Merhy é identificado a partir do campo da Saúde Coletiva (SC). Ele destaca o forte olhar interdisciplinar que a SC tem ao congregar saberes da área da saúde (como a clínica e a epidemiologia), planejamento, a psicanálise, filosofia, estando ainda aberta a incluir outros saberes (L’Abbate, 2013. In: MERHY; FRANCO, 2013: p. 139-140). Para Merhy e Franco, autores da coletânea “Trabalho, produção do cuidado e subjetividade em saúde” (MERHY; FRANCO, 2013), tal contribuição é

fundamental para resolver os “problemas de saúde”, que necessitam e podem ser vistos a partir da multiplicidade de saberes e fazeres. Para eles

[...] o campo de saberes e práticas da clínica é parte fundamental no debate em torno da organização da produção da saúde, associado aos outros saberes, sem excluir nenhum campo específico, visto a complexidade dos problemas de saúde, só torna possível resolvê-los, contando também com multiplicidades de saberes e fazeres. (MERHY, FRANCO, 2013: p. 139)

Para caracterizar as tecnologias do cuidado eles resgatam as contribuições de Ricardo Bruno Mendes Gonçalves (1994). Gonçalves (1994) nos leva a pensar sobre os conceitos de “tecnologias materiais” para *os instrumentos* e de “tecnologias não materiais” para *o conhecimento técnico* usados na produção da saúde (MERHY; FRANCO, 2013: p. 140). Merhy e Franco atualizam os conceitos de Gonçalves para caracterizar as tecnologias disponíveis entre o que eles chamam de (a) “tecnologias duras”, podendo conter um estetoscópio, uma caneta, papéis, estando vinculadas a representação da mala de ferramentas dispostas ao alcance da “mão” (ou material, como sugere Gonçalves), que para nós alcançaram o nível do uso dos informativos utilizados para ação de prevenção durante a festa Afrobapho #1; b) “tecnologias leve-duras”, sendo os conhecimentos técnicos e saberes bem estruturados como a clínica, a epidemiologia ou a pedagogia, representadas pela mala de ferramentas disponíveis na “cabeça” (ou não materiais, segundo Gonçalves), que podem ser pensados na nossa relação e contato com conhecimentos sobre drogas, redução de danos, feminismo, assim como das políticas públicas que poderiam ser acionadas em favor daquelas pessoas e outros saberes estruturados que nos serviram no contato com a cena; c) “tecnologias leves”, sendo elas a última caixa de ferramentas do cuidado e a que Merhy revela que somente existiria em ato do espaço relacional construído por meio do encontro entre trabalhador-usuário, representado no nosso encontro ou nos sucessivos acontecimentos em torno do que identificamos como sendo a cena do ferver, sendo ela o espaço relacional ou a cena onde potencialmente ocorrem os encontros possíveis ao cuidado (MERHY; FRANCO, 2013: p. 176). Para Merhy e Franco, portanto, a produção do cuidado pode ser pensada a partir da *presença de valises tecnológicas múltiplas* (idem), sendo elas representadas por tecnologias duras (instrumentos), leve-duras (conhecimentos técnicos e saberes estruturados) e leves (relações e interseções entre sujeitos imbricados na produção do cuidado em ato).

Merhy e Franco propõe uma primazia da composição técnica do trabalho (em saúde) centrada no campo relacional e nas tecnologias leves (MERHY; FRANCO, 2013: p. 138). Pensado a partir daí, permeado por saberes menos estruturados e mais focados na experiência dos e com sujeitos implicados na relação em ato, a produção de cuidado se permite ao acesso de outros campos e práticas. Utilizamos dessa compreensão para entender que o feminismo poderia ser a partida para chegar ao olhar do cuidado e da importância do estabelecimento dessas zonas relacionais que nos permitissem construir constantes e novos acontecimentos e a partir deles identificar necessidades individuais e coletivas de jovens do fervo soteropolitano. Ao mesmo tempo pensamos que também nos encontrávamos enquanto cuidadores da cena que por anos buscamos como conforto a nossas próprias angústias.

Outro conceito importante apresentado por Merhy e Franco está na sua compreensão sobre as *relações interseçoras*, que são o palco (o local e a prática em ato) das tecnologias leves. Merhy em 2002 escreve que

[...] interseçoras está sendo usado aqui com o sentido semelhante ao de Deleuze, no livro *Conversações*, que discorre sobre a interseção que Deleuze e Guattari constituíram quando produziram o livro *Antiedipo*, que não é um somatório de um com o outro e produto de quatro mãos, mas um *inter*, entre *sujeitos*, no espaço das suas interseções, que é um produto que existe para os *dois* em ato e não tem existência sem o momento da relação em processo, e na qual os *inter* se colocam como instituintes na busca de novos processos, mesmo um em relação ao outro. (MERHY, 2002: p. 50-51. In: MERHY; FRANCO, 2013: p. 140)

Para eles as *relações interseçoras* acontecem a partir das interações entre os sujeitos implicados com a produção do cuidado. Tal produção pode ter o foco maior no Trabalho Vivo (TV) ou no Trabalho Morto (TM), entendidos como indicadores da chamada Composição Técnica do Trabalho (CTT), que seria expressa na razão entre TM e TV. O TM seria representado pelas soluções prescritivas, no geral elaboradas de maneira anterior ao ato do cuidado, disponíveis através das tecnologias duras e leveduras, onde já se aplicou um *trabalho pregresso para sua elaboração*. O TV representa a relação entre trabalhador e usuário, sendo sua primazia representada como um indicador da *presença de intervenção/relação de acolhimento, estabelecimento de vínculo e responsabilização* (MERHY; FRANCO, 2013: p. 143).

O fervo pode ser, a partir daí, pensado como produtor dessas zonas interseçoras ao permitir o contato de uma geração política a partir do uso das suas festividades politicamente afirmativas. O cuidado estabelecido a partir daí auxilia no fortalecimento de vínculos sociais, na produção de lutas e sonhos por um bem viver. No tópico seguinte veremos como o fervo também contribui para a aproximação de múltiplos saberes e campos de estudos, auxiliando assim não somente suas participantes, mas (re)criando a todo momento possibilidades de ação coletiva.

3.2 – HIV/AIDS, Drogas, Produção de Cuidado e Feminismo: o encontro possível

A aproximação com o Grupo de Apoio a Pessoas Vivendo com HIV/AIDS da Bahia – GAPA Bahia revelou-se como um importante acontecimento para a reflexão dessa pesquisa. Percebemos por ela a necessidade de colocar em contato diferentes campos de saberes epistemológicos para pensar um cuidado mais estruturado aos encontros que passamos a acompanhar a partir da Coordenação do Centro de Promoção e Defesa dos Direitos LGBT e mais para frente da Coordenação de Políticas LGBT da Bahia.

Essa necessidade se inicia em 2016 quando, como narrei na Introdução desta monografia, me envolvido na relação com muitas jovens, sobretudo negras/os e LGBT a partir do trabalho no Centro LGBT. Isso fez com que me aproximasse inevitavelmente dos estudos sobre e da luta contra a AIDS. Neste momento foi extremamente necessário aprofundar leituras deste campo. Uma delas foi de “Histórias de Luta Contra a AIDS”, uma publicação de 2015 do Ministério da Saúde a partir do Departamento Nacional de DST/AIDS, que ganhei na participação no 10º Congresso Brasileiro de HIV/AIDS ocorrido em João Pessoa/Paraíba no mesmo ano.

Dois textos que expressavam diferentes opiniões nos chamaram a atenção. Um primeiro de um médico epidemiologista e outro de um antropólogo e ativista do movimento AIDS; ambos, lutadores/as e peças fundamentais da resposta brasileira e mundial a AIDS: Jarbas Barbosa e Richard Parker.

O primeiro texto tinha o título “Inovar para que os próximos 30 anos tenham ainda mais êxito”. Nele, Jarbas Barbosa, que era Presidente da ANVISA, narra toda a trajetória

institucional das políticas de AIDS sob o olhar da gestão – dado os inúmeros espaços ocupados por ele seja em Governos Estaduais (de Pernambuco, nas gestões de Miguel Arraes, líder e fundador o PSB) e municipais (como de Olinda) quase sempre como gestor da área de epidemiologia.

Destaquei na época das leituras, e registrei nos diários de campos deste estudo, algumas partes que considerava chave para pensar o diálogo institucional sobre as políticas públicas de AIDS. A priori tanto o estágio quanto a pesquisa monográfica, pelo que conversamos no GAPA-BAHIA, visavam em algum grau também contribuir para pensar essa dimensão da política pública. Sabíamos que o trabalho à frente da Coordenação de Políticas LGBT poderia de alguma forma nos ajudar a acessar o Estado enquanto um instrumento, dentro de seus limites, à disposição. Além disso, para além da resposta à epidemia, as chamadas políticas de AIDS também traçaram uma nova forma de gestar o próprio Estado, inovando em um período de redemocratização do país com uma proposta de ampla participação dos movimentos sociais e outros setores (estratégia destacada no texto de Parker) na construção de uma política pública a ser assumida como resposta a uma doença, mas também a um conjunto de questões que a ela se associavam.

Uma primeira afirmação no texto de Barbosa que nos chamou a atenção foi a de que houve a incorporação de *novas estratégias disponíveis baseadas em evidências científicas* (BARBOSA, 2015: p. 20) ao longo dos últimos anos de construção da resposta ao HIV. Como exemplo e marco ele cita Dezembro de 2013, quando o Brasil tornou-se um dos primeiros países no mundo a adotar o “tratamento como prevenção”, passando a oferecer a possibilidade de tratamento a todas as pessoas portadoras do vírus HIV sem esperar necessariamente que estivessem em quadro de AIDS.

Segundo o autor essa adesão veio somar com as estratégias de prevenção já largamente utilizadas no país e produziu o que ele caracteriza como *muito mais efetividade na interrupção da transmissão do HIV* (BARBOSA, 2015: p. 20). Além disso, casada com a estratégia de “tratamento como prevenção”, ele também cita o esforço para a ampliação do acesso à testagem mediante a introdução do teste rápido na rede de atenção básica do Sistema Único de Saúde como um segundo marco e incorporação importante.

O discurso dele nos revela muito e traz uma série de pistas de como pensa e se posiciona, de uma maneira geral, o campo biomédico hoje na condução das políticas de

AIDS no Brasil e no mundo. Se é verdade que no início da epidemia se lutava para que médicas/os aceitassem atender e buscar tratamento a pacientes com HIV e em quadro de AIDS, também é real que hoje essas/esses profissionais hegemonomizam o campo da política mundial e da resposta ao HIV.

Jarbas Barbosa nos dá pistas da ressonância que poderá ocorrer no Brasil a partir da mudança global na resposta à epidemia do HIV/AIDS. Ela passará deliberadamente nos próximos anos pela ampliação do acesso a medicamentos cada vez mais cedo, seja para efetivar a ideia do “tratamento como prevenção” ou mesmo para pensar possibilidades de novas tecnologias de prevenção como no caso da “profilaxia pre-exposição”. Isso é visto, pelo campo biomédico, como uma estratégia recheada de evidência científica, o que não deixa de ser verdade. Não temos como refutar o argumento médico de que o uso da medicação anti-HIV, possibilitará em algum grau “a interrupção da transmissão do HIV”. Porém, o que fica de questionamento é: a interrupção da transmissão do HIV será suficiente para dar fim a uma epidemia que é biológica mas também social? São as respostas médicas suficientes para determinar o fim de uma epidemia que tem profunda relação com as desigualdades sociais no mundo?

O discurso de Barbosa se segura em uma tendência mundial. Ao observar as chamadas metas globais da AIDS, que estabelecem o horizonte das políticas e investimentos neste campo nos próximos 20 anos, o que temos apontado? 90% da população com HIV tendo acesso ao seu diagnóstico (testagem); 90% das que estiverem infectadas iniciando o tratamento; e 90% das que iniciarem o tratamento terem carga viral zerada/tornada indetectável (chamada Meta 90-90-90).

O foco político e também financeiro é deslocado para a testagem, que passa a ser vista como um direito universal ao conhecimento do estado sorológico. Segue pela ampliação do acesso ao uso das medicações anti-retrovirais e fecha com foco em zerar a carga viral de portadores do vírus HIV (e com isso diminuir o risco de transmissão). Porém, em qual parte das metas, e por isso dos investimentos e da centralidade da política global e suas respostas locais, estão colocadas as pessoas? E as respostas comunitárias, e os necessários investimentos políticos e financeiros nesta área, visando o fortalecimento de uma ampla e consolidada rede de solidariedade e luta social contra o HIV e todas as desigualdades sociais que aprofundam o cenário epidêmico? Deslocar o foco do cuidado

com as pessoas, nas suas mais variadas necessidades, para concentrar-se em uma resposta ao vírus ou a doença nunca foi uma opção das organizações sociais que historicamente lutam contra o vírus, mas em defesa das pessoas. As populações que são hoje mais atingidas pela epidemia por conta de contextos de desigualdades raciais, sexuais, de classe e gênero ficam descobertas em grande medida na atual meta global e isso talvez sirva para explicar o fechamento de inúmeras instituições que trabalham com AIDS no Brasil por falta de financiamentos que permitissem manter suas portas abertas e o seu trabalho sendo realizado.

Não temos dúvidas de que ampliar o acesso à testagem e oferecer de maneira ampla o tratamento, assim como a Profilaxia Pre-Exposição (PreP), precisam ser garantidas como estratégias de prevenção também - mas não só. Saber o seu estado sorológico, como defende Barbosa, é um direito que precisa ser garantido de maneira universal a quem queira saber, mas informando a essa pessoa todos os riscos que um diagnóstico por triagem podem ter, toda imprecisão que ele pode cometer e toda uma rede de solidariedade e informação estruturada para nos inúmeros casos em que isso ocorrer.

A opinião sobre a testagem como um direito universal tem sido refutada de maneira recorrente por algumas organizações AIDS. Para elas, com razão, o acesso a testagem precisa ser considerada como parte de uma cultura de prevenção. Testar representa acessar uma forma cuidado a partir de um procedimento ao alcance da mão. Porém o (re)conhecimento sobre a sorologia para o HIV não representa somente um procedimento, mas toda uma mudança no olhar sobre a vida sexual e social. Por isso a testagem em nenhum momento deveria vir dissociada de uma rede comunitária e social que esteja pronta para trazer esse debate. No mesmo sentido, ter a oferta ampla, gratuita e de medicações de qualidade, não só ajuda a interromper a transmissão do vírus, como também garante, como direito, uma reivindicação trazida pelas primeiras lutas comunitárias contra o HIV.

Serão capazes, as iniciativas biomédicas, de sustentar o “fim da epidemia” (como têm anunciado até 2030) ao andar desacompanhadas da difusão de informação social sobre a doença e ao eliminar os financiamentos específicos para o fortalecimento de novas respostas comunitárias? É possível ignorar o papel histórico que jogaram as organizações e pessoas que vivem e convivem com o HIV/AIDS?

Os investimentos destinados ao campo das políticas de AIDS deveriam significar o fortalecimento, sem dúvidas, dos sistemas públicos de saúde (como o SUS), de seus equipamentos e estruturas e não somente na disposição de novos insumos de maneira universalizar e tornar mais um procedimento mecânico o cuidado. Outras políticas no campo do sistema público de saúde no Brasil, a exemplo, poderiam compor o olhar desses vencimentos ao jogarem pelo fortalecimento da convivência como prática cuidadora de si e do seu entorno social. Como nos mostra em seu mestrado a pesquisadora Priscila Ferreira ao apresentar os Centros de Convivência e Cultura (previstos na Portaria número 3088/2011 do Ministério da Saúde, que institui a Rede de Atenção Psicossocial [RAPs]), da seguinte forma:

Os Centros de Convivência e Cultura (CECOs) são dispositivos públicos componentes da rede de atenção substitutiva em saúde mental brasileira, onde são oferecidos às pessoas espaços de sociabilidade, produção e intervenção na cidade. Nestes locais, pessoas de uma determinada comunidade têm a liberdade de se reunir livremente, com a finalidade de se socializarem e, através deste contato, construir juntas, espaços de trabalho, lazer, cultura, saúde, entretenimento, inclusão social, discussões e posicionamentos sobre problemas de sua comunidade. Os CECOs estão associados ao Projeto da Reforma Psiquiátrica, uma vez que surgiram como alternativa de socialização de pessoas com transtornos mentais. (FERREIRA, 2014: p. 15)

Dentre as atividades descritas por Ferreira em seus estudos, produzidos a partir da observação do Tear as Artes (um CECO localizado em Campinas-São Paulo), como possibilidades a partir desse tipo de equipamento estavam desde o acolhimento, assembleias, festas, eventos, ações itinerantes, saraus e atividades em outros espaços de cultura. Os estudos de Ferreira nos permitem propor o encontro dessa política com a história de construção comunitária de respostas a epidemia do HIV e também com o próprio fervor. Para nós é possível e justificável ampliar a função dos CECOs para que sirvam a pessoas que identificam no fervor (e em outras ações permeadas pela convivência e pela cultura) o principal local de organização de seu (auto)cuidado. Tais apontamentos podem ser retornados em outros estudos e pesquisas sobre a possibilidade de fortalecer tais experiências na Bahia, uma vez que o CECOs tiveram uma primeira portaria que

regulamenta suas diretrizes expedida em 2005 pelo então Secretário Nacional de Atenção à Saúde, hoje deputado federal pelo PT da Bahia, Jorge Solla.³¹

Embora o estudo de Ferreira descreva uma boa experiência de gestão destes equipamentos, o que identificamos na Bahia é a sua execução (ou ao menos a justificção a partir dele) por meio de entidades filantrópicas, sobretudo ligadas a instituições religiosas³². Se é o então Secretário Nacional Jorge Solla quem regulamenta as diretrizes desses equipamentos, também é ele o Secretário Estadual de Saúde da Bahia na época em que o “Ponto de Encontro”, que fora uma experiência de um CECO produzido em parceria com o CETAD-UFBA³³, teve toda sua perspectiva de cuidado modificada por meio do convênio assinado com as Obras Sociais Irmã Dulce.

Além de trabalhar com limite do corte nos investimentos que eram direcionados para essa área, o que percebemos a partir dos espaços em que participamos como Coordenador de Políticas LGBT em reuniões entre governo e organizações AIDS, é quase sempre o anuncio de recursos para compra de testes produzidos pela indústria farmacêutica. Chegamos a observar em uma reunião, provocada por uma Deputada Estadual aliada do movimento AIDS, onde ao tempo em que era solicitado um certo “voluntarismo” das organizações para ação que envolvia entregar camisinha e dialogar sobre a importância da testagem junto às comunidades mais atingidas, anunciava-se haver recursos que poderiam ser utilizado exclusivamente para comprar testes-rápidos (que servem de triagem no processo de identificação das infecções pelo HIV e outras Infecções Sexualmente Transmissíveis [ISTs]). As organizações deveriam mobilizar 40 voluntárias/os (e assim o fizeram), que recebiam um lanche e um auxílio de transporte.

O que esse acontecimento nos provocou a pensar foi que a precarização das respostas comunitárias e de suas organizações vem ao tempo em que garante-se os recursos necessários para a manutenção dos lucros da indústria farmacêutica. Esse efeito

³¹ A portaria a qual fazemos referência é PORTARIA Nº 396 DE 07 DE JULHO DE 2005, expedida pelo então Secretário Nacional de Atenção da Saúde do Ministério da Saúde, Jorge Solla.

³² Notícia relacionada a tal convênio foi divulgada em portais como o chamado “Saúde Business”, cuja referência é revelada desde o nome, e por ser lida em <http://saudebusiness.com/noticias/obras-sociais-irma-dulce-assumem-gestao-de-centro-de-convivencia-para-moradores-de-rua-na-bahia/> acessado em 21 de Maio de 2017.

³³ CETAD – UFBA é o Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas, projeto de extensão da Universidade Federal da Bahia com experiência de 30 anos no campo da saúde mental, estudos e ações sobre drogas.

na ponta, na vida cotidiana das pessoas, a partir do redimensionado feitos sobre a política pública de AIDS e de seus investimentos, além de perigosa para quem se propõe ao anúncio do “fim da epidemia até 2030”, não pode ser considerada como um tratamento justo com quem dedica-se há anos na construção de respostas a essa mesma epidemia. Acreditamos que as populações apontadas como as mais atingidas seguirão nesse local e com o desafio de pensar inovadoras e criativas soluções neste momento das lutas e políticas de AIDS no Brasil e no mundo. Por isso também a emergência de aproximar tais campos ou no mínimo coloca-los neste diálogo epistêmico e político.

Ao fim do texto Barbosa coloca como desafios para as estratégias da resposta à epidemia a necessidade de pensar 1) ampliação do acesso [a testagem e ao tratamento] e a luta contra o preconceito; 2) como combinar ações universais com medidas realmente efetivas para os grupos em que a epidemia se concentra hoje (jovens gays, travestis, profissionais do sexo e usuários de drogas) (BARBOSA, 2015: p. 22). Buscamos, em algo grau, ao considerar a sua relevante experiência institucional seguir o caminho por dentro também desses seus desafios apontados, mas traçando outras possibilidades que fortalecem o sistema público ao tempo em que consideram relevante o fortalecimento das organizações e iniciativas sociais.

O segundo texto lido na época foi do Richard Parker, antropólogo e clássico da luta contra o HIV e pelos direitos sexuais, atual diretor presidente da ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS. Fundada em 1986 a ABIA é a segunda organização da sociedade civil mais antiga e em funcionamento criada no Brasil para enfrentar a epidemia (a primeira é o GAPA-SP).

Se por um lado os Programas Estaduais e Nacional de AIDS surgem a partir da epidemiologia e estruturam uma parte substancial da resposta ao HIV por dentro do Estado e do diálogo institucional (tarefa árdua desde sempre), as organizações sociais cumprem um outro papel determinante nesse processo. Elas que de início possibilitaram a provocação da arena democrática para uma resposta ao HIV. Parker destaca inicialmente que o momento de surgimento da epidemia (e da mobilização da sociedade em resposta a ela), meados dos anos 80, também era de mudança social e política generalizada no Brasil – dada ao complexo processo de redemocratização que se experimentava após quase duas décadas de ditadura civil-militar.

Naquela época pouco se era oferecido no campo da “biomedicina” e da “tecnologia médica” para “reduzir a terrível dor e o sofrimento das pessoas diretamente afetadas pelo HIV e pela AIDS”. Para ele a *mobilização da sociedade, influenciada por uma gama de movimentos sociais progressistas, possibilitou uma resposta social e política aos desafios apresentados pela epidemia* (PARKER, 2015: p. 26).

O autor destaca quatro princípios que considera fundamentais para a resposta à epidemia (os quais serviram para refletir também a pesquisa e o estágio junto ao GAPA-Bahia): (1) **a ideia de solidariedade** como ponto central para a resposta social a doença; (2) **a importância do respeito à diversidade**, em relação às comunidades e populações afetadas pela epidemia; (3) **a necessidade de garantir a cidadania das pessoas** que vivem com HIV e das que estão vulneráveis à infecção; (4) **o direito à saúde para todos/as** como subjacente a qualquer resposta significativa à epidemia. Segundo Parker esses quatro princípios juntos criaram a *base moral, ética e política para o enfrentamento de uma epidemia que, à época, não contava com remédio técnico significativo* (PARKER, 2015: p. 27).

É interessante destacar ainda do texto de Parker que no contexto de redemocratização, onde se havia pouca atenção das ciências biomédicas e das tecnologias médicas à epidemia, o eixo principal da atuação foi através do que ele chama de “democratização da informação”. Esse eixo dizia respeito a disseminação de informações sobre o HIV e era vista como uma forma de ampliar o acesso de toda sociedade a informações que, se não fosse por essa estratégia, estariam restritas a setores especializados (citados por ele: a ciência, a medicina, programas oficiais de saúde pública) que ele caracteriza como *os quais tradicionalmente geram informação sobre o HIV e a AIDS* (PARKER, 2015: p. 27). Essa forma de abordagem da epidemia através da democratização da informação mais à frente *serviu de estratégia básica para alcançar populações mais vulneráveis à infecção pelo HIV* (idem). Isso porque Parker visualiza que essas populações são *excluídas do acesso ao fluxo de informação, devido à marginalização dentro das estruturas sociais e econômicas mais amplas da sociedade brasileira* (ibdem).

A compreensão apresentada por Parker, sobretudo para identificar o início das respostas comunitárias e a importância delas para as populações mais atingidas, puderam

ser igualmente percebidas no campo das festas urbanas estudadas aqui. A falta de informação circulando no deslocamento proposto pelo fervero, em detrimento da ampla circulação de informação em cenas como o Universo Paralello (voltadas as elites econômicas), nos comprovam como o que ele chama de “fluxo de informação”, tem de fato na “marginalização dentro das estruturas sociais e econômicas” um determinante a ser considerado.

Essa reflexão trazida com Parker é um dos muitos contrastes que a ABIA tem com os atuais rumos das políticas de AIDS no Brasil e no mundo. Ela também serve de resposta a parte das reflexões trazidas pelo texto anterior, o que demonstra que a resposta a epidemia ainda necessita, e muito, do fortalecimento e da participação das organizações sociais e das estratégias comunitárias de cuidado neste campo.

O texto segue mostrando o *segundo eixo de atuação a qual a ABIA se focou* como sendo no *monitoramento crítico de políticas públicas e a pressão por políticas e programas mais eficazes* (PARKER, 2015: p. 28). Entre as linhas monitoradas estão:

qualidade e limites dos dados epidemiológicos disponíveis; a eficácia de campanhas educacionais e das intervenções localizadas; os fluxos e as fontes de recursos para responder à epidemia; a luta pelo acesso aos medicamentos e às tecnologias preventivas; e, o combate aos abusos e a defesa dos direitos humanos. (PARKER, 2015: p. 28)

Ele ainda destaca que a construção de alianças com outros “grupos-chave” foi determinante também para a resposta social à epidemia. Parker demonstra ser importante a parceria com movimentos e ativistas LGBT, feministas, do movimento negro, da reforma sanitária, setores progressistas de diferentes tradições religiosas e comunidades de base, para manter em diálogo os setores mais vulneráveis da sociedade. Há nele uma preocupação em posicionar a luta contra o HIV junto ou ao lado de outras lutas sociais, caminho que, ao nosso ver, poderia ser ainda mais alinhado a partir de um olhar interseccional das políticas e respostas à epidemia - como propusemos nesse estudo.

Por fim, Parker cita a experiência da ABIA na criação de modelos de intervenção para diversas populações, que tinha por objetivo mobilizar as comunidades mais afetadas pela epidemia. Essa ação em muito inspirou a experiência que tivemos por meio desse estudo que parte da ideia de pensar a produção da resposta à epidemia a partir da ética e das técnicas da redução de danos (RD), dialogando com pessoas que usam drogas em contextos de festas urbanas - sobretudo jovens negras/os, mulheres, LGBT e de periferia.

No rol das possibilidades pensadas para as ações da chamada “prevenção combinada” está considerada a RD. Qualificar esse campo de estratégias a partir da RD como possibilidade de resposta a epidemia de AIDS é importante, até porque, de fato, ela nasce de dentro das respostas comunitárias no final dos anos 80 e início dos anos 90. Em que pese muitas pessoas acreditarem que a redução de danos se resume a técnica construída de troca de seringas de usuários de cocaína injetável, antes disso ela consolidou uma ética do cuidado. As usuárias/os de drogas injetáveis eram apontadas como em maior risco de contaminação devido o compartilhamento de seringas e também as inúmeras vulnerabilidades associadas aos contextos e as razões pelas quais estabeleciam-se esses usos. A resposta construída a partir da redução de danos revelou-se eficiente ao propor ações com impacto direto nos dados do Boletim Epidemiológico, nos investimentos da política pública e na mudança de todo o entendimento sobre as reais necessidades daquelas pessoas mais atingidas e vulnerabilizadas. As políticas voltadas para as populações em situação de rua, por exemplo, se fortalecem a partir daí e têm por meio dos estudos produzidos pela resposta à AIDS um instrumento para disputar o seu acesso mais digno a políticas em outras áreas como assistência social, saúde, geração de renda etc.

Parker destaca como a ABIA combinava, à época, *quase sempre atividades de pesquisa e produção de conhecimento com ações educativas e de conscientização* (PARKER, 2015: p.29). Essa estratégia nos despertou uma função que o estudo que iniciamos poderia cumprir. Entendemos que se ela possibilitou mobilizar diferentes setores para construir respostas à epidemia, também aproximou as lutas pelo combate ao estigma e a discriminação, produzindo uma aliança social, acadêmica e institucional que utilizamos como guia do encontro possível entre HIV/AIDS, drogas, produção de cuidado e o feminismo.

Ao perguntarmos durante a Afrobapho #1 sobre as testagem relacionadas ao HIV/AIDS e a outras DSTs nos últimos 12 meses conseguimos identificar uma fragilidade da atual estratégia no alcance de quem é igualmente apontado no Boletim Epidemiológico como em maior risco. Obtivemos como resultado: (a) 16 pessoas não haviam se testado nenhuma vez; (b) 13 pessoas haviam se testado uma vez; (c) 05 pessoas haviam se testado duas vezes; (d) 01 pessoa havia se testado quatro vezes ou mais, conforme gráfico 6:

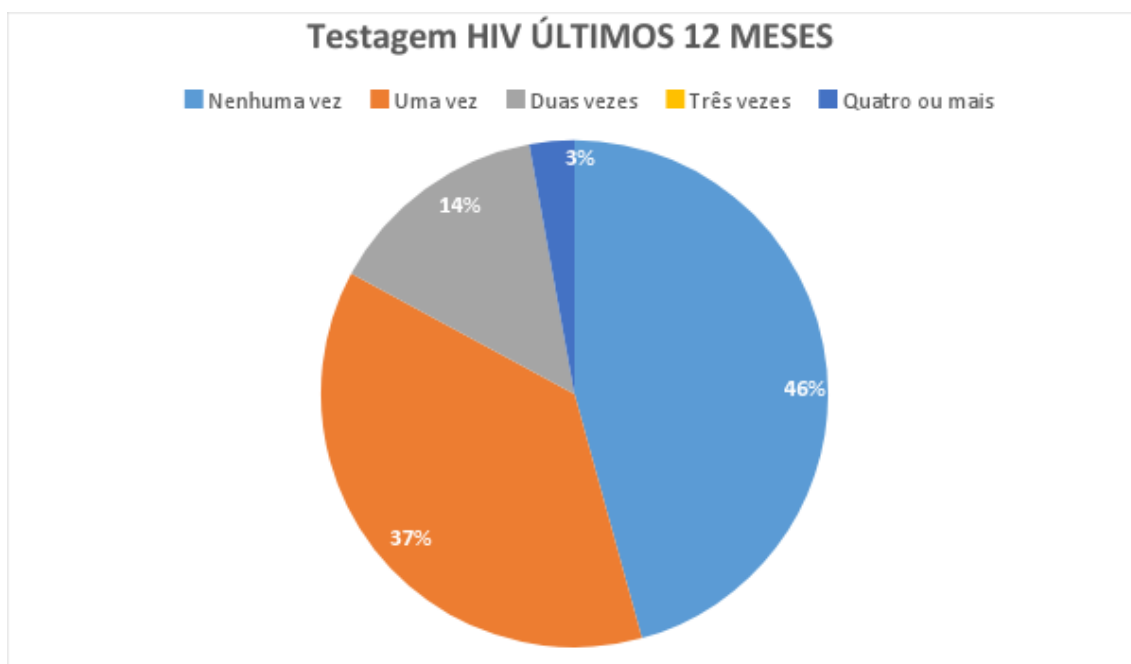


Gráfico 6 – Testagem para HIV / Levantamento Afrobapho #1

No caso de testagem de DSTs nos últimos 12 meses tivemos (a) 16 pessoas que não haviam se testado nenhuma vez; (b) 12 pessoas haviam se testado uma vez; (c) 05 pessoas haviam se testado duas vezes; (d) 01 pessoa havia se testado três vezes; e (e) 01 pessoa havia se testado quatro vezes ou mais, conforme Gráfico 7:

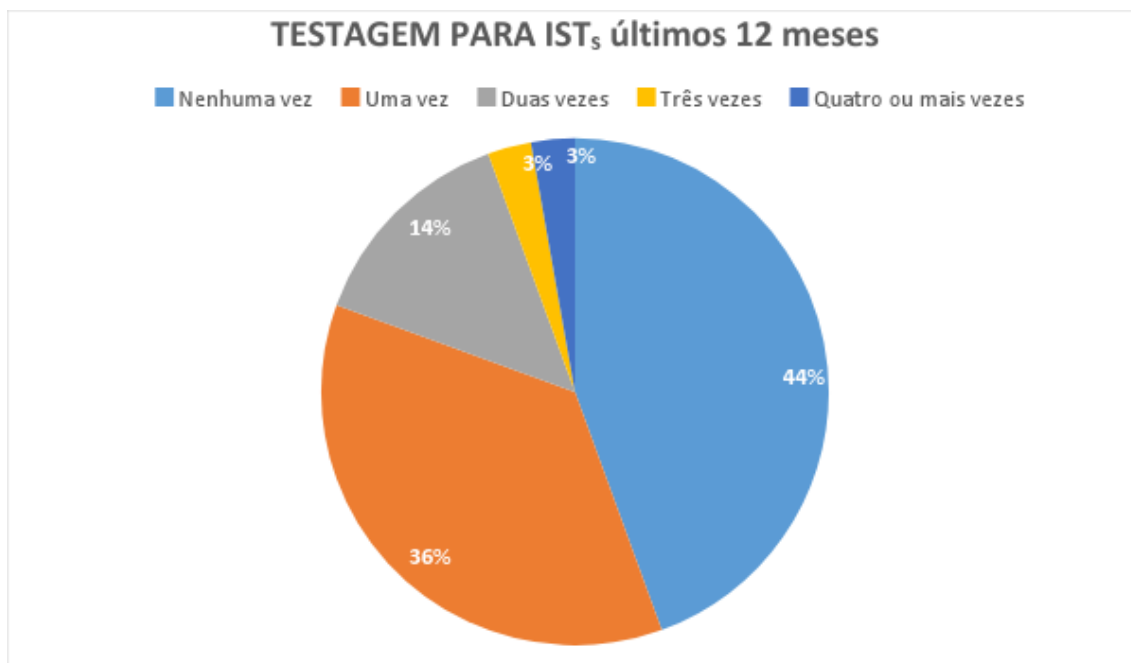


Gráfico 7 – Testagem para ISTs / Levantamento Afrobapho #1

Essa amostragem nos alertou para a possibilidade de estarmos diante de um público que em média (45%) não se testou nenhuma vez para HIV/AIDS ou outras ISTs nos últimos 12 meses. Esse dado quantitativo pode caracterizar um desconhecimento ainda geral sobre o estado sorológico de jovens, cujas idades variam sobretudo entre 18-24 anos (sendo, para o levantamento 27 pessoas). Isso de fato comprova a necessidade de um olhar atencioso sobre a necessidade da testagem. Tomamos esses dados para pensar uma referência sobre a importância dessa dimensão para o (auto)cuidado; mas, também, como uma forma de representar a distância ainda grande das atuais estratégias biomédicas em alcançar essas pessoas.

Também buscamos saber no levantamento dentro da festa sobre o uso de preservativo na última relação sexual. Identificamos que (a) 14 pessoas afirmaram ter utilizado o preservativo durante toda relação; (b) também 14 pessoas afirmaram não ter utilizado o preservativo durante nenhum momento da relação; e (c) 07 pessoas que afirmaram ter utilizado o preservativo durante alguns momentos da relação sexual.

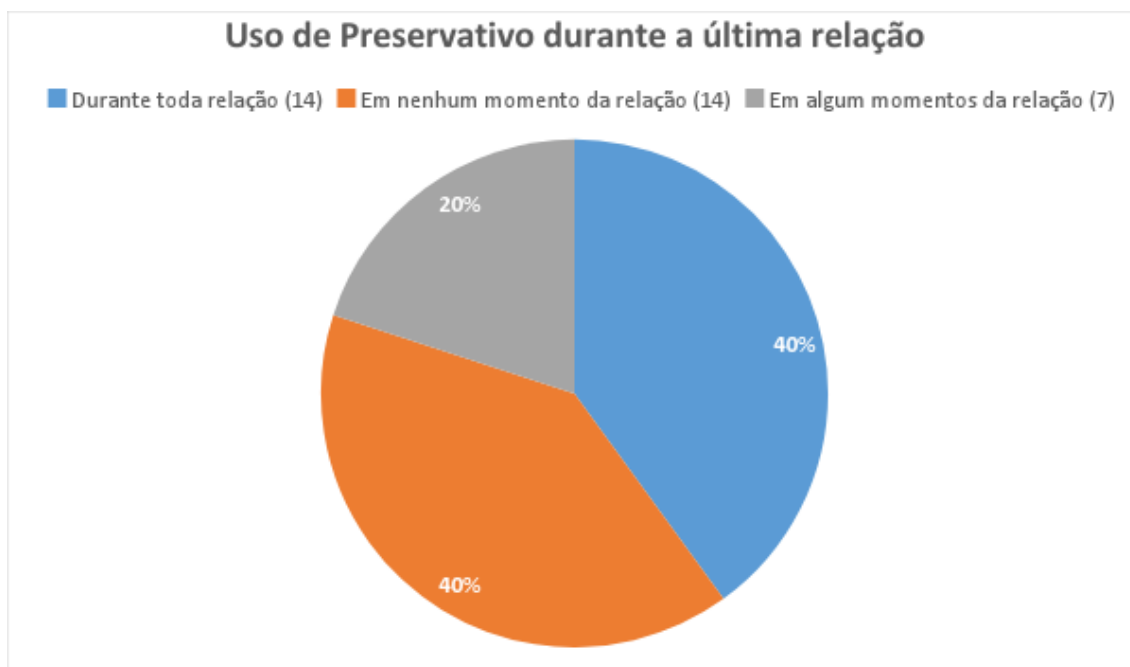


Gráfico 8 – Uso de Preservativo / Levantamento Afrobapho #1

É necessário ler estes dados de maneira cuidadosa, pois a presença de lésbicas, assim como de bissexuais femininas (07 pessoas ao todo) na festa, nos revelam práticas sexuais onde o uso do preservativo de fato não é algo comum e onde poderiam ter sido parcialmente utilizados ou descartados da sua função. A ação na festa Afrobapho #1

disponibilizou ainda 560 preservativos masculinos gratuitos a partir da parceria do GAPA Bahia - prática que não vimos se repetindo nas edições seguintes em que participamos sem uma intervenção organizada como esta.

O pensamento de Merhy e Franco nos ajudam a pensar sobre a emergência de produção de cuidado no fervor. Eles nos permitem reconhecer esta cena como um espaço interseção. As festividades produzidas por e para pessoas jovens negras/os, mulheres e LGBT, de periferia, com a constância com que ocorrem e mesmo com a precariedade sob a qual são colocadas a acontecer, nos permitem refletir um processo acolhedor, que ajuda a estabelecer vínculo entre as sujeitas imbricadas nesses acontecimentos visando uma intervenção/relação de responsabilização mútua e em defesa de suas vidas (MERHY; FRANCO: p. 143).

Acreditamos que a importância sobre o uso de tecnologias leves para pensar o campo das políticas de HIV/AIDS, o enfrentamento a “guerra as drogas”, o diálogo com festividades urbanas politicamente engajadas, ganha um sentido ainda mais elevado. O encontro delas e a percepção de suas similaridades com as experiências das respostas comunitárias e das metodologias de troca entre pares desenvolvidas para fortalecer a autoestima, a identidade e a possibilidade de se pensar ser possível viver com HIV, que também foram utilizadas desde as primeiras gerações de negras/os pós abolição como forma de afirmar positivamente a identidade negra brasileira e denunciar o racismo, precisam ser melhor investigadas. Tentamos nesse trabalho iniciar o processo de aproximação neste sentido reunindo fragmentos de múltiplas histórias as quais foram sendo descobertas no ato de desenvolvimento da própria pesquisa e de processos de cuidado.

CONCLUSÃO

A conclusão deste trabalho representa o encerramento de um ciclo, mas a abertura de muitos outros caminhos. Fundamentos aqui uma defesa do fervo. Ele para nós terminou sendo essa composição de deslocamentos ainda tão pouco apreendidos, mas que são tão potentes na sua capacidade de conectar afetos, transgredir limites, revelar sonhos e propor possibilidades! Optamos pela sua defesa para pensar, a partir dela, a necessidade de produzir um outro olhar sobre os circuitos de festividades politicamente engajadas, com destaque as protagonizadas por pessoas cujas pertencas sociais apontam para processos históricos de marginalização social, política, econômica e cultural. Acreditamos existir aí uma potencialidade organizacional que pode ser melhor utilizada por setores da esquerda e dos movimentos tradicionais como aliadas(os), no lugar de antagonistas de suas lutas e agendas (como muitas organizações ainda as[os] tratam).

A “defesa do fervo” além de ser o título deste trabalho é também uma ressignificação do que nos pareceu ser o olhar de Edward MacRae sobre o gueto dos anos 70-80 – percorrido aqui, por óbvio, a partir do local de fala, deslocamentos e particularidades deste autor/condutor. Creditamos ao olhar de MacRae de outrora uma importante contribuição seja na crítica ao enquadramento moralistas operado por militantes de esquerda no momento de surgimento do movimento homossexual brasileiro (MacRae contrapõe a identidade da bicha louca a dos respeitáveis militantes³⁴); ou mesmo para pensar a função que cumpria o circuito produzido pelas festividades e encontros de pessoas homossexuais na noite paulistana para toda organização de uma identidade política homossexual no Brasil que se abria para um período democrático pós ditadura civil-militar.

³⁴ Em “Os respeitáveis militantes e as bichas loucas” (1982), MacRae apresenta uma crítica a ação da Convergência Socialista (CS) no interior do Grupo SOMOS de afirmação homossexual. Para o autor, as ideias defendidas pelos militantes da CS em relação ao comportamento e postura que deveriam ter os militantes homossexuais representava uma identidade moralmente enquadrada, que fora contraposta por Edward a partir da positivação da “bicha louca”, sendo essa a que experimentava de maneira mais livre a expressão de sua sexualidade e a afirmação de sua identidade social e política em construção. Considerando a trajetória partidária deste autor-condutor, mas também a orgânica relação com o movimento LGBT e pela diversidade sexual e de gênero, propusemos a nossa localização a partir da junção desses dois elementos, mostrando a possibilidade hoje das organizações de esquerda absorverem as bichas loucas respeitando a nossa singularidade e considerando-as, também, uma identidade relevante a organização da sua estratégia e tática política. *Respeitáveis beshas lokas* do mundo, uni-vos!

MacRae nos ajuda a refletir como o gueto produzia um circuito favorável à resistência e organização de uma opinião frente a tudo que acontecia naquele mesmo momento da história. Assim como os Bailes foram utilizados para divulgação dos periódicos elaborados pela Imprensa Negra Paulista (inicialmente com literatura, mas depois com posicionamentos políticos pela igualdade racial) o gueto era o local de distribuição de periódicos como *O Lampião da Esquina* ou o *Xana-com-Xana*, fundamentais para circulação de informação sobre a organização da nossa cidadania e luta naquele período.

Buscamos com este estudo perceber uma faixa de deslocamentos que identificamos como sendo o fervo. Ele ganha uma outra função na arena pública sendo afirmado por uma juventude negra, mulher e LGBT de periferia sobretudo a partir das declarações de Rico Dalasam em 2015 e de figuras como MC Linn da Quebrada. Fale bem, fale mal, mas não há quem deixe de considerar a “geração tombamento” hoje como cumpridora de um importante papel organizativo de uma juventude que luta sobretudo para estar viva!

Embora em um primeiro momento, por tomar as formulações de MacRae como partida, tivéssemos focado na contracultura e Tropicalismo, a interação com o fervo nos trouxe outros olhares. Buscamos, a partir daí, as raízes históricas desse circuito por meio de outras referências apresentadas no campo, fruto da sua forte presença e afirmação negra. Encontramos nesse percurso os Bailes e outras formas de resistência do povo negro a partir do uso das festividades oficiais ou organizadas **por negras(os) para negras(os)** - frase utilizada até hoje por esse conjunto de festas.

Tal composição de olhares, do campo e do gueto/percursos macraenos, nos mostram como pode ser considerada a existência de uma similaridade no uso desses deslocamentos identitários e festivos para o estabelecimento de amplas movimentações políticas ao longo da história de grupos historicamente marginalizados. O estudo de Amaral (1998) e Perez (2011) nos mostram como a Igreja Católica, aliada de toda operação moderna-colonial, opera por esse caminho de longa data, utilizando-o como forma de construção de sua hegemonia política na arena social e de disputa da institucionalidade do Estado que se impunha aos povos pelo mundo ocidental. Não é à toa que a Santa Igreja chega a estabelecer o calendário de festividades oficiais em boa

parte das sociedades modernas ocidentais, mexendo com a economia pública e privada das cidades, sendo que parte destas festividades são acontecimentos desde o período colonial, utilizadas no processo de catequização e escravidão de povos sequestrados, traficados de diferentes países do continente africano e escravizados nas colônias europeias. Parte da estratégia de manutenção de sua hegemonia política e social certamente passa ou é reafirmada/operada por aí: pelo uso da festa. O movimento protestante tem hoje se inclinado na produção de uma indústria gospel; organizando grandes festivais em estádios de futebol ou mesmo de Marchas para Jesus em várias cidades do país. Interessou-nos perceber no estudo os deslocamentos que melhor respondiam a questões iniciais do estudo sobre uso de drogas e HIV. Porém, não desconsideramos a existência de outros deslocamentos igualmente legítimos, embora diametralmente opostos as filiações das interlocutoras ou mesmo das intenções deste autor/condutor. Ter o uso da festa com outros fins políticos, para nós, também realça a importância de termos nos debruçarmos para entender melhor essa questão.

Embora a noção de “gueto gay”³⁵ seja anterior aos estudos de MacRae é ele quem no Brasil melhor consegue utilizar esse entendimento para perceber os deslocamentos desse circuito, fazendo o termo (o gueto homossexual) ser reconhecido academicamente. Buscamos nesse estudo fazer com que o fervo pudesse, de alguma forma (a) ser objeto de melhor atenção no espaço acadêmico, destacando o importante papel social que cumprem suas participantes ou organizadoras de festividades politicamente engajadas (que também passaram a estar, em sua maioria, no espaço universitário, pós políticas de inclusão social dos governos petistas); (b) provocar núcleos e programas a acolher pesquisas sobre festividades para além da análise de festas consideradas pelos calendários oficiais, que como vimos são hegemônicas pela operação colonial-católica, não reconhecendo a relevância que as festas tiveram para refletir a organização da vida social e da arena democrática para outros setores da sociedade, sobretudo os que precisaram resistir pelo seu direito de existir.

Perceber o gueto como uma resposta ao estigma social que era jogado contra as pessoas homossexuais nos anos 70 e mais ainda após o início da epidemia no final dos

³⁵ Segundo nota de rodapé do texto “Do ‘gueto’ ao mercado”, escrito por Júlio Assis Simões e Isadora Lins França (2005), “sobre a noção de ‘gueto gay’, elaborada a partir das formulações clássicas de Robert Park e Louis Wirth, da Escola de Chicago, ver Levine (1979, p. 182-204)

anos 80, nos mostrou como um olhar atencioso de MacRae colaborou para identificar um potente circuito de resistência política. Embora tal circuito não seja reconhecido em muitos momentos pelas organizações tradicionais, foram e são eles fundamentais a organização e difusão da luta por nossa cidadania e direitos.

Acreditamos que o estudo nos despertou uma atenção necessária sobre as festas urbanas e o papel que historicamente cumpriram. Ao mesmo tempo ele nos apontou uma fragilidade no cuidado produzido por e para essas festividades que são frequentadas e organizadas por jovens negras/os, mulheres e LGBT, de periferia. Esse pouco cuidado vai desde (a) as condições precárias que esses grupos e coletivos têm para se organizar, montar sua pre-produção, ser respeitado e ter seu público respeitado pelo empresariado dos espaços destinados a festas no circuito *mainstream* da cidade (como a orla do Rio Vermelho ou no diálogo com estabelecimentos geridos por empresários brancos), fazendo com que a disputa ocorra de maneira desigual com produtores brancos financiados pelas casas onde ocorrem as baladas “GLS” (onde eles frequentaram e trabalharam como promoters, mas que promoveram uma ruptura por necessidade de interromper processos de violência que vinham ocorrendo); até (b) a pouca atenção de financiamentos e estratégias no campo da prevenção combinada e da redução de danos para o uso de drogas em festas para essas iniciativas, que como vimos congregam desde sua organização até o público um conjunto de pessoas vulnerabilizadas por diferentes processos de desigualdade social cuja minimização de seus riscos demanda, ao nosso entendimento, uma atenção mais focada e priorizada.

Como já dissemos foi no circular, no percorrer, no encontro com essas pessoas e essas festividades que identificamos a emergência na produção de cuidado junto a tais festas urbanas. Seguindo a metodologia da pesquisa-ação, buscamos aqui sistematizar parte dessa necessidade de cuidado com objetivo de desenvolver futuramente estratégias institucionais, no campo das políticas pública, que aliem investimentos e atenções no campo da organização social e comunitária, da cultura, da luta pela cidadania LGBT e pelo fim da epidemia ao HIV/AIDS. Estratégias institucionais próximas, mas não iguais, foram propostas já no campo da Saúde Mental, que têm os Centros de Cultura e Convivência (CECOs) previstos na política da Rede de Atenção Psicossocial (RAPs). A convivência tem um papel fundamental para proporcionar o encontro - determinante do cuidado, conforme explicamos no Capítulo 3. A cultura, neste sentido, torna-se o meio

para promoção dessa convivência. Tomamos os CECOs, resguardadas as suas especificidades para o tratamento de pessoas com transtornos mentais, como um exemplo de possibilidade de um equipamento institucional e público cujas funções poderiam ajudar a pensar respostas institucionais e investimentos públicos para que esta geração política tenha condições de fazer uso da sua ação cultural e de convivência como uma estratégia central para produção de cuidado junto a jovens negras(os), mulheres e LGBT, de periferia.

O que nos fez alcançar esse circuito foi o nosso processo de construção de cuidado com alguns jovens que tivemos contato por meio de outro equipamento – o Centro LGBT. O cuidado construído com essas pessoas nos conduziu até a cena frequentada e criada por algumas delas, que foram as interlocutoras(es) iniciais da pesquisa (usuárias[os], trabalhadoras e frequentadoras do equipamento). Elas nos apresentaram outras protagonistas desse trabalho ao longo dos acontecimentos que foram se sucedendo (tendo sido narrados nos capítulos desse estudo). Utilizamos a ética e conceito de cuidado da escola da Saúde Coletiva, a partir do entendimento produzido por Merhy e Franco, para nos auxiliar na costura dos olhares etnográficos e interseccionais propostos por esse trabalho.

Buscamos operar esse estudo a partir de todas as ferramentas que estiveram à nossa disposição. Seja o Coletivo Kiu!, a Coordenação de Políticas LGBT do Governo da Bahia ou mesmo o estágio junto ao GAPBA-Bahia, mas também pelos acúmulos da trajetória política e individual deste autor-condutor. Assumimos uma posição de autor deste trabalho, mas também de cuidador em muitos momentos na relação com interlocutoras(es) no processo de pesquisa.

Concluimos ainda que o investimento na “guerra às drogas” atinge, criminaliza e marginaliza de maneira direta e próxima as organizadoras e participantes do fervor. Denunciar o genocídio e seus volumosos recursos públicos e privados na manutenção de uma guerra contra pretas(os) e pobres, é determinante no alcance do que mais deseja essa juventude negra, mulher e LGBT de periferia: estar viva!

A limitação e desarticulação das políticas públicas que alcancem essas pessoas são perceptíveis. O conjunto de suas novas necessidades, produzidas a partir dos novos direitos e garantias conquistadas nos governos democrático-popular (2002-2016), ficam

em muitos momentos alheios à própria sorte. Ao tempo em que as necessidades não param de surgir, também não dão trégua todo conjunto de desigualdades sociais, que as colocam em condição desigual para disputar essa mesma sorte que lhe é oferecida como a melhor oportunidade. Essa via de regra nos acendeu um sinal de alerta! E esse sinal foi o que nos motivou a contar essa história junto com essas pessoas neste momento e por meio deste estudo.

Tomamos a redução de riscos e danos como ética e técnica eficiente para alcançar uma das populações mais atingidas pela epidemia de HIV/AIDS nos anos 90 – pessoas em situação de rua e usuárias de cocaína injetável. A RD tornou-se uma eficiente resposta a epidemia nos anos 90 por sua capacidade de construir sua ação institucional a partir do diálogo aberto e aproximado com as reais necessidades de que estava mais vulnerabilizado naquele momento à epidemia. Percebemos que essa ideia, de tentar aproximar um diálogo sobre a construção de uma resposta comunitária de jovens a prevalência epidemiológica a qual, supõe-se, nós estamos colocadas hoje, foi um determinante para construção do vínculo com participantes e organizadoras do fervero. Isso demonstrou, para nós, que o discurso do medo e do pânico moral em torno da epidemia pode não ser tão ou mais eficiente do que o convite ao engajamento comunitário – determinante ao primeiro momento de resposta à epidemia do HIV. Vimos ainda como falar sobre drogas em um contexto de festas urbanas, a partir da redução de danos, nos ajudou a dialogar com a organização e as(os) participantes da cena interlocutora. Nas edições mais atuais da festa Afrobapho, suas divulgações já trazem algum link para falar sobre redução de danos, compreendendo a importância de circular informação sobre o uso mais seguro das diferentes substâncias em contextos de festas.

Ainda no levantamento realizado durante a festa Afrobapho, perguntamos se às pessoas topariam participar de uma resposta comunitária à epidemia de HIV/AIDS entre jovens e tivemos como resposta o seguinte:

A sra toparia participar de uma plataforma juvenil para construção de uma resposta comunitária (ou seja, feita pela gente mesma de maneira colaborativa) a epidemia de HIV/AIDS entre jovens?

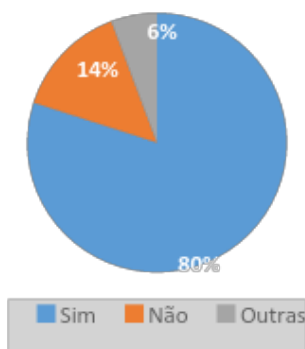


Gráfico 9 – Juventude do Fervo / Levantamento Afrobapho #1

Ao todo, 80%, ou seja, 28 pessoas, afirmaram que “Sim! Adoraria” participar de uma plataforma juvenil para construção de uma resposta comunitária à epidemia de HIV/AIDS entre jovens. Apenas 5 pessoas, entre as 35 colaboradoras do levantamento, disseram que não. Outras 2 pessoas responderam o campo “Outras” e interpelaram membros do Coletivo Kiu para dizer que estavam respondendo “Outras” pois não topariam naquele momento, mas que talvez em algum outro. Esse dado reforça o que trouxemos no parágrafo anterior: a opção por apostar nas festas como uma cena importante para pensar o enfrentamento a epidemia de HIV/AIDS nos dão pistas de um possível caminho por fora do pânico moral e do discurso do medo ou da morte. Retomamos ainda aí a discussão das respostas comunitárias e reposicionamos elas na disputa das novas estratégias de prevenção combinada. Ao fim, consideramos ainda que isso contribui no debate do novo paradigma de enfrentamento a epidemia, que tem sido proposto pela ABIA em torno da pedagogia da prevenção.

Encerramos esse primeiro momento do contato epistemológico com o fervo, portanto, saindo em defesa da sua emergência enquanto experiência de cuidado e organização social e política. Entendemos o fervo como as festividades urbanas politicamente engajadas, que se propõem de alguma maneira a combater o conjunto de desigualdades sociais e afirmam isso na sua estética, no seu processo de organização, de mobilização e de realização.

Seja para celebrar o jovem negro vivo ou mesmo para organizá-las(os) a partir de novas referências e formas de participação social, o fervo serve como o fôlego para os dias e violências que virão seja pela “guerra as drogas”; ou pelo aprofundamento da ruptura democrática que vivemos hoje no país e que acentuará a situação das pessoas mais vulnerabilizadas; ou mesmo pela ausência de outras políticas que as alcancem, visando verdadeiramente resolver os seus problemas ocasionados pelo histórico processo de sequestro, tráfico e escravização de populações negras no mundo.

Acreditamos que o campo de produção do cuidado, das políticas de HIV/AIDS, de enfrentamento ao proibicionismo, ao racismo, ao patriarcado e a heteronormatividade, ganha um sentido articulado por meio deste estudo. Tentamos aqui aproximar diferentes experiências sociais e institucionais que passaram por (a) equipamentos de combate a violência e promoção da cidadania (como o Centro LGBT ou CECOs); (b) formulações sobre a produção do cuidado (apresentados por Merhy e Franco); (c) experiência das respostas comunitárias e metodologias de troca entre pares (desenvolvidas para fortalecer a autoestima, a identidade e o pensar ser possível viver com HIV); (d) o uso dado as festividades (por meio das Equipes e dos Bailes) desde as primeiras gerações de negras(os) pós abolição ou mesmo do gueto (por meio dos circuitos homossexuais dos anos 70), como forma de construir uma autoestima e possibilitar assim a afirmação positiva de identidades sociais e políticas como a negra e homossexual no Brasil, contribuindo para organização política e social destes setores e de suas denúncias contra o racismo ou a LGBTfobia que estruturam todas as relações e instituições.

Buscamos nesse trabalho iniciar um processo de aproximação entre diferentes áreas do saber, reunindo fragmentos das suas histórias, as quais foram sendo descobertas no percurso da pesquisa. O ato de desenvolvimento dela, que também tornou-se um grandioso acontecimento de cuidado, nos ajudou a pensar a emergência desses acontecimentos junto as festividades politicamente engajadas. Para defender essa ideia não deixamos de considerar as circunstâncias e sobretudo de valorizar as experiências com o Coletivo Balance, com o Centro de Promoção e Defesa dos Direitos LGBT, com o GAPA-Bahia, com a militância junto ao Coletivo Kiu e com o trabalho à frente da Coordenação de Políticas LGBT.

Coube-nos pensar por meio das teorias feministas, dos estudos sobre drogas, das teorias da sexualidade, dos estudos sobre festas e das formulações raciais, o que melhor poderia expressar no atual momento um olhar mais cuidadoso com quem se disponibilizou a colaborar nesse estudo. Acreditamos que as similaridades, assim como o diálogo inter e transdisciplinar desses campos, precisam ser melhor articulados e podem ser objeto de futuras produções acadêmicas ou mesmo reflexões sociais - considerando que eles dizem respeito ou foram elaborados, em sua maioria, como produto da sistematização de um conjunto de vivências.

O fervo tornou-se um potente conector geracional, por compor fortes referências raciais, sexuais, de classe e gênero e por isso o defendemos aqui como um importante circuito, a ser visto com novos olhares, pelo potencial que tem de agregar sujeitos e coletividades. Acreditamos que ele serve para interligar esforços no sentido do fortalecimento de uma nova ordem democrática, crítica e libertadora (DUSSEL, 2007) ao organizar uma resistência em defesa e pela celebração do jovem negro vivo e com ela uma ação interseccional de combate a outras desigualdades sociais. Em um contexto de golpe democrático no país - onde o extermínio ou o encarceramento de vidas sobretudo negras e pobres são naturalizados e institucionalmente autorizados pelo aparato legal e pelo convencimento moral da maioria das pessoas através do disfarce da “guerra as drogas”-, criativas e inovadoras respostas como o fervo podem e devem ser melhor compreendidas e apoiadas por quem se coloca em oposição ao projeto político genocida.

Cabe perceber em uma nova etapa desse estudo por que a direita e as forças conservadoras conseguem recorrer com tamanha naturalidade ao uso das festas como forma de disputar artistas, consolidar base social, construir mediações culturais e, óbvio, gerar lucro e organizar a vida política em um contexto capitalista. Acreditamos que caberia ainda comparar isso com a ideia de que a esquerda, como nos revela já MacRae no texto sobre “Os respeitáveis militantes e as bichas loucas”, desde muito tempo vê e reforça o estigmatiza ou rebaixamento a tais iniciativas, obstruindo de partida um diálogo que poderia ser mais próximo e, por isso, perde uma oportunidade de expandir o horizonte e a capacidade de aglutinação e mobilização mais orgânica destes setores a construção de nossas ideias, plataformas ou governos. Seria essa uma contradição a ser também melhor compreendida: como podem os partidos que mais fizeram por estas populações no campo

institucional/governamental terem tamanha dificuldades no reconhecimento e aproximação com essas formas de participação e organização social.

É preciso refletir melhor a partir da experiência com o fervo se o uso das festas tem somente um fim em si mesmo (como propõem setores da esquerda e das organizações tradicionais) ou se, conforme experiências de resistência desde o período colonial e passando pelo pós abolição, podemos percebê-las de uma outra maneira e referenciar a sua importância na superação de estigmas e com ela no enfrentamento a desigualdades sociais.

Por fim, concluímos dizendo que se é verdadeiro o horizonte de transformação radical das relações sociais proposto pelas forças e organizações progressistas e de esquerda no Brasil, é preciso refutar de uma vez por todas os pensamentos que acreditam na ideia de que as festividades só são uma mera distração em termos de conteúdo revolucionário, pedagógico, formativo, mobilizador, contestador, participativo. Vimos aqui como estudar o fervo nos possibilitou (a) refletir sobre o atual cenário epidêmico do HIV/AIDS e a necessidade de fortalecer suas respostas comunitárias; (b) refletir sobre a produção do cuidado no campo da redução de danos e da prevenção combinada e a necessidade de fortalecer suas estratégias de financiamento público ou privado, bem como sua relação com equipamentos que trabalhem com a convivência e cultura; (c) refletir como o diálogo com festividades politicamente engajadas podem fortalecer a luta por democracia e a reconstrução de um marco civilizatório em tempos de golpe.

Para as lutadoras e lutadores por um mundo melhor, este trabalho representa o desejo mais sincero de que melhoremos, todas, a nossa percepção sobre a vida e sobre o que propomos verdadeiramente para transformá-la em um bem viver de alcance coletivo. Ainda há tempo de ajustar os nossos erros cometidos até aqui e nos preparar para os novos erros que virão. Ou, como diria o poeta bigodudo, comunista e curitibano: distraídas, venceremos!

Ao fervo e as fervidas, com carinho, amor e afeto!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL, República Federativa do. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias Infopen Mulheres – Junho de 2014. Brasília. 2014.

DUSSEL, Enrique. 20 Teses de política. 1ª ed. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). São Paulo. Expressão Popular. 2007.

FERNANDES, Arménio. “Educação para a sexualidade online”. Dissertação (Mestrado em Educação em Multimédia). Universidade do Porto, 2006.

MACRAE, Edward. A construção da igualdade: Identidade Sexual e Política no Brasil da "Abertura". Campinas. Editora da UNICAMP. 1990.

_____. Movimentos Sociais e os Direitos de Cidadania dos Homossexuais. In: ARAÚJO, A. (Org.). Trabalho, cultura e cidadania - um balanço da história social brasileira. São Paulo, SP: Editora Scritta, 1997, pp. 237-242.

_____. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In; MACRAE, E. et al (Orgs.). Caminhos Cruzados - Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais. São Paulo - SP: Editora Brasiliense, 1982. pp. 99-111.

_____. Em Defesa do Gueto. In; Novos Estudos CEBRAP. Vol. 2, nº 1, abril de 1983. pp. 53-60.

MERHY, Emerson Elias; FRANCO, Túlio Batistas. Por uma composição técnica do trabalho centrada no campo relacional e nas tecnologias leves. In: Trabalho, produção do cuidado e subjetividade em saúde (Textos Reunidos). (idem, Orgs). São Paulo. Hucitec Editora. 2013. p. 138-148.

MERHY, Emerson Elias. O cuidado é um acontecimento e não um ato. In: Trabalho, produção do cuidado e subjetividade em saúde (Textos Reunidos). (idem, Orgs). São Paulo. Hucitec Editora. 2013. p. 172-182.

MORAES, Alana; GUTIÉRREZ, Bernardo; PARRA, Henrique; ALBUQUERQUE, Hugo; TIBLE, Jean; SCHAVELZON, Salvador. Junho está sendo. In: JUNHO potência das ruas e das redes. (idem, Org). São Paulo. Fundação Friedrich Ebert Stiftung (FES). 2014.

MORAS, Alana; TIBLE, Jean. Quando novos personagens entram em cena? In: MORAES, Alana; TARIN, Bruno; TIBLE, Jean (Org). São Paulo. Fundação Friedrich Ebert Stiftung (FES). 2015. p. 14-39.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. Santa Catarina. Revista Política & Sociedade. 2003. p. 11-26.

PARKER, Richard. Sobre a história da ABIA e a resposta brasileira frente à AIDS. In: História de luta contra a AIDS. Brasília. 2015

PEREIRA, Carlos Alberto M.. O que é contracultura?. São Paulo. Brasiliense. 1983.

RACE, Kane. Pleasure consuming medicine. The queer politics of drugs. Nova York. Duke University Press. 2009.

_____. Party Animals: The significance of drug practices in the materialization of urban gay identity. In: S. Fraser & D. Moore (eds.) The Drug Effect: Health, Crime & Society. Cambridge University Press. Melbourne. Cambridge University Press. 2011.

RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Marcio (Orgs.). Frente Negra Brasileira – depoimentos. São Paulo. Quilombhoje. 2007.

ROCHA, Rose de Melo. Eram iconoclastas nossos ativistas? A representação na berlinda e as práticas comunicacionais como formas (políticas) de presença. In: Reinvenção comunicacional da política – modos de habitar e desabitar o século XXI. JESUS, Eduardo; TRINDADE, Eneus; JANOTTI JR, Jeder; ROXO, Marco (Orgs.). Salvador / Brasília. EDUFBA / COMPÓS. 2016. p. 31-46

RODRIGUES, Cristiano. Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO. Anais. Florianópolis. 2013. Disponível em <<http://poligen.polignu.org/sites/poligen.polignu.org/files/feminismo%20negro2.pdf>> Acesso 23 de Maio 2016.

SARDENBERG, Cecília. Caleidoscópios de gênero: Gênero e interseccionalidades na dinâmica das relações sociais. In: Dossiê – Desigualdades e Interseccionalidades. 2015. Disponível em <

<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/24125/Caleidosc%C3%B3pios%20de%20g%C3%AAnero>>. Acesso em 01 de Maio de 2016.

SCHECHNER, Richard. A rua é o palco. _____. _____. 2012.

SILVA, Vinícius Alves da. A província grita: #ForaFeliciano. Disponível em <<http://www.doistercos.com.br/a-provincia-grita-forafeliciano-por-vinicius-alves/>> . Acesso em 01 de Maio de 2016.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora Lins. Do “gueto” ao mercado. In: Homossexualismo em São Paulo e outros escritos. GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo (Orgs.). São Paulo. Editora UNESP. 2005. p. 309-336.

WELLER, Wivian. A atualidade do conceito de geração de Karl Mannheim. In: Revista Sociedade e Estado, nº 25, Volume 2. Brasília. 2010. p. 205-224.

ENTREVISTAS

Entrevista com Rico Dalasam. Publicada no dia 08 de janeiro de 2015 no portal SPRESSOSP. Disponível em < <http://spressosp.com.br/2015/01/08/o-fervo-e-protesto/> >. Acesso dia 23 de Maio de 2016.