



O(S) DISCURSO(S) DA PARADA DO ORGULHO GLBT DE SÃO PAULO

Moacir Lopes de Camargos¹

1- INTRODUÇÃO

O dizer sobre carnavalização, festa e identidade na Parada do Orgulho GLBT (gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros) paulistana, a que ora me proponho, está ancorado em dois eixos direcionadores. Primeiro, o meu envolvimento com a militância em um grupo de ativistas homossexuais na cidade de Campinas (Estado de São Paulo) desde março de 2001. Segundo, a minha observação, enquanto participante, da atmosfera de festa, carnaval e alegria que proporciona a Parada. A partir desses dois aspectos delineei este trabalho, uma vez que surgiram questionamentos sobre o modo de construção da imagem da homossexualidade pela imprensa escrita e também como o homossexual se insere nessa celebração buscando construir sua identidade. Dessa maneira, tomando como referencial teórico Bakhtin (1987, 1993), Caillois (1996), Silva (2000), Hall (2003) dentre outros, este trabalho pretende trazer contribuições para discussões no campo da homossexualidade a partir de teorias lingüísticas, antropológicas e sócio-culturais.

¹ Doutorando em Lingüística pela UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas) sob a orientação do Prof. Dr. João Wanderley Geraldi.

Vale esclarecer, ainda que brevemente, o fato que é tido como o referencial para a realização de Paradas em vários países. Tal fato se dá porque em 28 de junho de 1969 a polícia de Nova York fazia mais uma de suas batidas no bar *Stonewall Inn*, freqüentado pelo público gay. O que seria uma simples rotina, transformou-se em cinco dias de protesto com agressões e violência. Foi necessário, inclusive, a intervenção do prefeito da cidade para pôr fim ao tumulto. Tal acontecimento é considerado como o marco central na história do movimento gay. No ano seguinte – junho de 1970 – realizou-se a primeira Parada em Nova York (Duberman, 1993).

A primeira Parada de São Paulo aconteceu em 1997. Desde então, essa celebração reúne, a cada ano, um número maior de participantes e sua repercussão pelo país e pelo mundo é bastante conhecida. Então, tomando a Parada paulistana como referência, minha hipótese de pesquisa considera, então, os conceitos de carnavalização, identidade e festa – que serão explicados a seguir – como direcionadores deste trabalho.

2 - ANÁLISE

2.1 – CARNAVAL(IZAÇÃO)

Nos tempos da colônia e do império (entre 1600 e 1800) os portugueses trouxeram para o Brasil o Entrudo². Este era um ritual de muita farra, risos e palavrões em que senhores e escravos saíam às ruas para atacar os transeuntes com os limões de cheiro (projéteis feitos de resto de velas com água, anil, urina etc). Devido a sua forma agressiva de divertimento, que resultava até em mortes, o Entrudo foi extinto em 1854 com editais e alvarás lançados pela polícia e apoio das autoridades. Porém, já começavam nessa época os primeiros bailes. Desse modo, o carnaval começa a adquirir sucesso – por meio de um longo processo que atravessa décadas – e vai ganhando cada vez mais força, conforme esclarece Pinheiro (1995). E, apesar de vários entraves surgidos ao longo das celebrações, a legitimação do carnaval no país tropical se efetivou e hoje somos conhecidos mundialmente pela grandiosidade de nossos desfiles carnavalescos, mesmo que tenha se mudado da praça para o Sambódromo. De acordo com Araújo (1997:203),

Desde meados dos séculos XIX, intensificando-se a partir de 1870, as manifestações carnavalescas passaram a ter curso preferencial, mas não exclusivamente nos espaços públicos e ao ar livre da cidade. Ruas,

² A palavra *entrudo* origina-se de *intróito*, expressão que a Igreja Católica denomina o princípio da missa. No contexto do carnaval, a palavra refere-se ao *intróito* – à quaresma.

praças, pontes e pátios das igrejas, outrora tão desprezados pelos segmentos da elite e da classe média urbana emergente, viram alterados seu uso e significado social, sobretudo de 1840 em diante.

Embora seja interessante a discussão sobre a evolução do carnaval brasileiro, bem como suas repercussões, interessa-me, neste trabalho, estudar o conceito de carnavalesco conforme o discute Bakhtin (1993) a partir da análise de obras literárias.

Para este pensador, ao contrário da festa oficial – desigual e hierárquica, o carnaval *era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, da abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro incompleto.* (Bakhtin, 1993: 8-9)

Essa visão dinâmica e ativa do carnaval está presente em sua linguagem que se mostra de forma alternativa e alegre e relativiza as verdades e o poder. Seu traço principal é o avesso, com permutações entre o alto (cabeça, face – espírito, dignidade, sagrado, puro) e o baixo (traseiro e genitais – obsceno, riso, profano). Embora essa imagem pareça grotesca, Bakhtin nos explica que a função do grotesco – que perde sua força após o século XIX, *é liberar o homem das formas de necessidade inumana em que se baseiam as idéias dominantes sobre o mundo* (p. 43). Ou seja, há uma inversão da ordem e cada um pode representar o que desejar, ser rei, príncipe, bicho etc. O diálogo com o outro/eu rege o carnaval e quebra a monotonia da vida diária.

Se observarmos o contexto da Parada, pode-se notar como o caráter ritualístico do carnaval proporciona um direito de gozar de liberdade, de familiarizar-se, de quebrar regras habituais da vida cotidiana em sociedade e fazer ousadias como beijar o(a) namorado(a) em plena avenida, o que, na vida cotidiana é considerado imoral, obsceno. Também vale mascarar-se/fantasiar-se de todas as formas possíveis e imagináveis (desde atrizes famosas, personagens de desenho etc) de todas as maneiras, mesmo que isso seja somente por um dia, que seja utopia de um mundo carnavalesco.

O dia da Parada funciona como uma catarse para a purificação, para a renovação, o nascimento para o novo. Cada um pode se mostrar tão louco como queira, dançar eroticamente

(corpos seminus) em plena rua, desfazer-se em risos, pois o denominador comum da característica carnavalesca - o tempo alegre – faz-se presente. Todos – gays, lésbicas, travestis, transgêneros – se misturam com a multidão que os acompanham na rua e seguem a celebração até a praça onde termina a festa com um *show* de um grande artista. As imagens mostram-se ambivalentes, ou seja, o novo e o velho, o que morre e o que nasce, o principio e fim da metamorfose, a transformação, a evolução.

Nesse momento de carnaval coletivo, toda a comunidade gay passa uma mensagem por meio dos temas escolhidos para cada ano. Os temas foram os seguintes: 1997 – *Somos muitos estamos em todas as profissões*; 1998 – *Os direitos de gays, lésbicas e travestis são direitos humanos*; 1999 – *Orgulho gay no Brasil, rumo ao ano 2000*; 2000 – *Celebrando o orgulho de viver a diversidade*; - 2001 – *Abraçando a diversidade*; 2002 – *Educando para a diversidade*; 2003 – *Construindo políticas homossexuais*; 2004 – *Temos família e orgulho*³. Para trabalhar o tema, lançam mão de formas de expressão de diferentes ordens: roupas coloridas, bandeiras, balões, máscaras e trios elétricos enfeitados com todos os tipos de música: “(...) o evento [Parada de São Paulo], considerado o terceiro maior do gênero, teve o clima de carnaval, com muita gente fantasiada dançando ao som de 21 trios elétricos⁴”.

Tais elementos, típicos do carnaval (trios elétricos, muitas cores etc) são o apoio principal para o gay se inserir no processo de carnavalização. E essa atmosfera do carnaval está presente do início ao fim da Parada, ou seja, é um grande momento com cenas típicas do carnaval. Para enfatizar ainda mais o tom festivo do evento, a imprensa colabora e clica todos os momentos, sobretudo os personagens com disfarces mais hilariantes. Dessa maneira, ao dialogar com o gay para criar o seu discurso sobre a Parada, a imprensa o carnaliza por meio de seu poder de difusão das informações.

Todos dançam, festejam e bebem até tarde da noite. A praça é desfecho final com as cervejas dionisíacas que energizam o corpo para dançar até esgotarem-se. Surge aqui a referência ao mito de Dioniso⁵ que, conforme explica Pinheiro (1995:17), aparece

como principio social de inversão, se repete em todas as manifestações carnavalescas e carnalizantes ao longo da história. Todas essas ocasiões se caracterizam pela presença de ritos, os quais, situados na

³ Informações obtidas no site www.paradasp.org.br. As fotos deste projeto também foram obtidas desta página.

⁴ Jornal Correio Popular de Campinas de 23/06/2003.

⁵ Aqui a referência é ao mito de Dioniso.

dialética entre o cotidiano e o extraordinário, entre o consciente e o inconsciente, entre o preestabelecido e o inusitado, estão sempre representando a brecha que é o desvão entre os dois opostos.

Embriagados e carnalizados pela euforia da celebração, os participantes retornam ao cotidiano com regras pré-estabelecidas e completas, mas o tempo não é mais o mesmo, haverá outras estações, e tudo vai se transformando até a próxima festa. É nesse sentido que a Parada associa-se ao carnaval: o riso solto, a inversão da ordem, a explosão do deboche, os desregramentos em pleno espaço público: a rua e a praça onde tudo é proibido em dias comuns. Instaura-se então um avesso que promove a f(r)esta entre o espaço privado e público.

2.2 – A CATEGORIA FESTA

Assim como o conceito de carnavalização bakhtiniano, a categoria antropológica festa é de grande relevância para a análise que se pretende realizar neste projeto. Conforme Caillois (1996), a festa, diferente da vida normal cotidiana cheia de atribuições e proibições, apresenta traços idênticos em qualquer nível de civilização.

Não há nenhuma festa, mesmo que esta seja por definição triste, que não incluía ao menos um princípio de excesso e de comida: basta evocar os banquetes funerários no campo. Ontem e hoje, a festa se caracteriza sempre pela dança, pelo canto, pela agitação, pelo excesso de comida e de bebida. Deve-se entregar ao prazer até esgotar-se, até cair desfalecido. É a lei própria da festa. (Caillois, op.cit: 110).

Então, sendo a Parada do Orgulho Gay considerada uma grande festa para celebrar a luta pelos direitos homossexuais, é de extrema importância a sua compreensão. Durante a festa da Parada constatamos esse excesso de que fala Caillois: o exagero nas cores das roupas, nos modelos disformes, nos gestos, nos brilhos fantasiosos e exóticos, na bebida e também no número de pessoas: 1 milhão no ano de 2003 e, no ano de 2004, 1,8 milhões de pessoas conforme aparece destacado no centro da *homepage* da parada

Esse recorde, apesar de divergente na mídia impressa, colocou o Brasil como tendo a terceira maior Parada Gay do mundo. Ou seja, estamos ao lado dos EUA (São Francisco, com 1 milhão de participantes) e do Canadá (Toronto, com 850 mil participantes), países onde acontecem as maiores paradas⁶.

Constata-se ainda, na festa da Parada, a grande agitação e a dança, pois sendo uma aglomeração de massa, todos se entregam à celebração do dia e desfrutam de toda a intensidade que o momento oferece: “*A festa [da Parada], como nos quatro anos anteriores, foi embalada ao som de muito techno, discoteca e hinos GLS como Macho Man e It’s raining man*”⁷. Assim, atacam as normas regentes na véspera, mesmo que estas voltem a ser, no dia seguinte, invioláveis. No entanto, atacá-las e transgredi-las é, sem dúvida, um sacrilégio maior (Caillois, op.cit).

A festa da parada é a tentativa de neutralizar todos os tipos de empecilhos, barreiras sociais ou preconceitos. Desse modo, mostra-se que a sociedade está necessitando renovar-se. Daí o ato de se festejar utilizando-se de fantasias diversas que representam uma forma eficaz de expulsar todos os males para alcançar a liberdade, a regeneração. Durante a festa, o desejo onírico se concretiza pela metamorfose de cores (expressa na própria bandeira gay, com as sete cores do arco-íris) dando uma impressão de fluido, de um renascimento. Eis a plenitude gloriosa e coletiva do grupo que se regozija trazendo a renovação para a sociedade que no próximo ano se rejuvenescerá e terá um outro ciclo, e verá uma outra festa da Parada.

Esta espera, no entanto, já inclui na memória social o aparecimento público da multiplicidade (GLBT – gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros) o que a sociedade desejaria que fosse sempre da ordem do privado. A cada Parada mais aparecem os gays e mais vai se mostrando essa multiplicidade do tecido social cujo avesso emerge na festa e permanece na memória. Ou seja, a Parada enquanto acontecimento memorizado (desfile na rua, reprisado, televisionado ou retomado nos jornais) poderá entrar na história (a memória do grupo poderá perdurar e se estender para além do grupo social que viveu o acontecimento). Tal acontecimento, no plano do histórico, poderá se tornar, em compensação, elemento vivo de uma memória coletiva. Com esse entrecruzamento, apontam-se caminhos para a identidade, tanto individual como coletiva (Davalon, 1999:26).

⁶ Segundo informações do *site* da Parada o número de participantes foi o seguinte: 1997 – 2 mil; 1998 – 7 mil; 1999 – 35 mil; 2000 – 120 mil; 2001 – 250 mil; 2002 – 500 mil; 2003 – 1 milhão (há divergências sobre este número). Segundo o Jornal Folha de São Paulo de 23/6/03 “*A sétima edição da Parada do Orgulho GLBT reuniu cerca de 800 mil pessoas (...)*”.

Depois da festa, o gay volta ao subterrâneo, aos guetos, mas leva consigo a memória que permanece viva e o acompanha com o tempo cíclico, não estático, e é isso que faz surgir o diálogo com o outro (sociedade) que o recrimina. Mesmo que lentamente, algo vai mudando no âmbito do privado, pois a inversão da ordem durante a festa pública tem a função de trazer as renovações, as mudanças a que todos aspiram.

Para exemplificar a afirmação acima, tomo a pesquisa de Reis (2002) que analisa as festas de escravos negros na Bahia durante a primeira metade do século XIX. O pesquisador mostra que, mesmo com todas as proibições e envolvimento da polícia, os negros, depois dos fortes batuques e rufar dos tambores que incomodavam os senhores pela sensualidade dos corpos e pelo excesso de comida e bebida, voltavam ao árduo trabalho e continuavam cantando. Era uma guerra simbólica que se travava com os superiores gerando tensão na elite que ficava dividida entre tolerar ou oprimir. Mas os negros burlaram o poder disciplinar para fazerem permanecer as suas festas e, com o fim do tráfico negreiro em 1850, estas passaram, pouco a pouco, a se popularizarem, assegurando a hegemonia dos ritmos afros e integrando não só negros, mas também mestiços.

Esse caráter de mudança que proporciona a festa é coerente com o seu significado e a sua função, conforme esclarece Caillois. Para este pesquisador, a festa significa a despedida ao tempo caduco, ao ano concluído e, ao mesmo tempo, a eliminação dos despojos produzidos pelo funcionamento de toda economia das manchas inerentes ao exercício de todo poder. No que se refere à função da festa, o autor explica que, em todos os tempos, ela constitui uma ruptura na obrigação do trabalho, uma liberação das limitações e das servidões da condição humana: é o momento em que se vivem os mitos, o sonho. Ela existe em um tempo e em um estado onde somente se deve gastar e desgastar-se (ibid, p.144).

2.3 - SOBRE O CONCEITO DE IDENTIDADE

As Paradas fazem parte dos movimentos (negros, feministas, pacifistas etc) surgidos após o maio de 68. Segundo Hall (2003:45), esses movimentos foram responsáveis pelo descentramento do sujeito moderno e cada um deles apelava para a identidade social de seus sustentadores. Por exemplo, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e

⁷ Folha de São Paulo 18/06/2001.

lésbicas. Eis o nascimento histórico do que passaria a ser conhecido como a *política da identidade*, ou seja, uma identidade para cada movimento.

Nas últimas décadas o conceito de identidade tem sido estudado em diferentes áreas do conhecimento: a filosofia, a psicologia, a psicanálise, a antropologia, a sociolinguística, a análise de discurso, a linguística aplicada etc. Cada uma dessas áreas tem, evidentemente, gerando trabalhos que enfatizam diferentes aspectos da identidade. Segundo Gumbrecht (1999), a história do conceito de identidade iniciou-se há aproximadamente 2500 anos. É um conceito filosófico que começou com Parmênides para quem seu uso seria ontológico, ou seja, o objetivo da questão da identidade era provar que as coisas são o que são. Nas palavras de Gumbrecht (op. cit, 117),

... neste sentido, a tradição ontológica centrada no conceito de identidade leva àquela visão arcaica, mas utópica e nostálgica também, de uma autenticidade, de uma possibilidade de se aproximar das coisas “originais” tais como são.

No século XVI, Descartes (1595-1650) estabeleceu o princípio dicotômico entre corpo (*res extensa* – substância espacial) e mente (*res cogitans* – substância pensante). O sujeito, com a capacidade de raciocinar e pensar (*cogito ergo sum*), passou, então, a habitar o centro da mente. Essa concepção de sujeito racional é conhecida como o postulado cartesiano que serve de base para a psicologia cognitiva elaborar um de seus pressupostos básicos, isto é, de que cada indivíduo tem uma essência, única, fixa e coerente. Daí emerge o essencialismo como o ponto de referência para explicar, por exemplo, a identidade homossexual. Ou seja, atribui ao indivíduo uma essência que o molda, define e lhe dá uma completude.

Flexão importante da história do conceito de identidade inicia-se com Freud no final do século XIX e início do século XX. Diferente do conceito ontológico tradicional, ou seja, do controle do inconsciente, com a psicanálise temos não uma preocupação com a autenticidade, mas com momentos de identificação. Desse modo, nossa identidade, nossa sexualidade e nossos desejos são construídos em processos psíquicos e simbólicos em nosso inconsciente. De fato, por não ter um aspecto finito, acabado e inato, a construção de nossas identidades abre espaço para olhar os diversos outros que nos circundam. Daí a alteridade para o outro que nos constitui, pois nos atos de nosso dia a dia não temos a capacidade exotópica. E, se construímos uma narrativa

vetorial com início e fim que nos dá uma identidade, é para a nossa segurança ontológica (Bakhtin, 1993).

Mais recentemente, Castells (1999:22) define identidade como *o processo de construção do significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos inter-relacionados o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado*. Para construir esse significado no processo identitário, os atores sociais organizam-se no tempo e espaço. Este autor enfatiza o conceito de identidade coletiva a partir de um ponto de vista sociológico. Para este pesquisador, devido a essa profusão de sentidos advinda da definição, faz-se necessário distinguir identidade (fonte de significado) de papel (normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade).

A crítica feita a essa concepção sociológica recai sobre o fato de que o conceito de identidade, ao ser dicotomizado, preenche o espaço entre o exterior e o interior, ou seja, entre o mundo pessoal e o mundo privado. Assim, *a identidade, então, costura (ou para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis* (Hall, 2003-12). A questão se torna mais complexa ainda quando se trata da questão da identidade de gênero como é a proposta deste projeto.

O primeiro problema a se pensar é que em se tratando de identidade de gênero, não podemos defini-la *a priori* com base no significado do corpo biológico, o que resultaria no binarismo essencialista - homem/mulher, heterossexual/homossexual, conforme explica Pinto (2002). Essas divisões, além de fixar a identidade, atribuem um valor negativo – mulher/homossexual – e um positivo – homem/heterossexual. Então, onde buscar saída? A teoria feminista e a teoria *queer* mostram que devemos olhar para o aspecto cultural e de construção que apresenta o gênero e a sexualidade. Ao trazer a construção, pode-se incluir a diferença como constitutiva da identidade, mas uma não exclui outra. Quando digo “sou gay”, há uma cadeia de negações de uma identidade, de diferenças. A afirmação “sou gay”, permite também a leitura de que “não sou mulher” e significaria também “sou homem” o que tem implicações para o enunciado “sou gay”. Tanto a identidade quanto a diferença estão em situação de dependência. Dessa forma, temos as características fundamentais para analisar a questão da identidade e da diferença: sua natureza múltipla, fragmentada e processual. Conseqüentemente, o sujeito também

será múltiplo, móvel e procura as frestas para vir à tona e, uma vez que não está submetido à estrutura, ele desliza por ela em seus eventos (Bakhtin, 1993).

No que se refere à identidade gay, será relevante a discussão do surgimento do dia da Parada, pois essa comemoração é o momento em que uma identidade é assumida, mas de forma diferente daquela do dia a dia, como explicitado neste excerto de um participante da Parada de São Paulo: “*Usando um extravagante vestido amarelo com um chapéu feito de girassóis, o cabeleireiro Jacques Chanel, nascido em Belém (PA), concorda que São Paulo seja mais tolerante. ‘Na minha cidade de origem, eu não me sentiria tão à vontade. Aqui, eu sou eu’, afirmou⁸*” (grifos meus)

Neste trecho pode-se perceber como o sujeito descentrado rompe com o caráter da identidade auto-suficiente e artificialmente imposta. Na afirmação do participante, percebe-se a demonstração da possibilidade de “cruzar fronteiras” e de “estar na fronteira”, de ter uma identidade ambígua, indefinida. Esse “*cruzamento de fronteiras*” e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade (Silva, 2000:89). Assim, a explícita artificialidade que emerge da fala do participante travestido (*Usando extravagante vestido amarelo e chapéu de girassóis*) da Parada, denuncia a – menos evidente – artificialidade de todas as identidades e sua natureza de essencialidade e autenticidade. O travestir-se é, então, um diálogo com outras identidades possíveis.

A fala do cabeleireiro (“*Na minha cidade eu não me sentiria tão à vontade. Aqui eu sou eu*”) mostra como ele tem uma segurança enquanto personagem que se aliena evidenciando, assim, outra identidade. Dizer “aqui eu sou eu” tem sentido duplo, pois esse advérbio de lugar refere à cidade de São Paulo ou o dia na Parada. No cotidiano do participante (em Belém) esse uso do “aqui” em sentido espaço-tempo real seria outro “eu” diferente do “sou eu”. Como explica Bakhtin (1993:38),

O homem contemporâneo sente-se seguro de si, próspero e inteligente, quando ele próprio não está essencialmente e fundamentalmente presente no mundo autônomo de um domínio da cultura e de sua lei de criação imanente. Mas ele se sente inseguro, deficiente destituído de compreensão, quando se trata dele mesmo, quando ele é o centro emissor de atos ou ações responsáveis, na vida real e única. Isto é, nós agimos

⁸ Jornal Estado de São Paulo, 18/06/2001.

com segurança apenas quando o fazemos não como nós mesmos, mas como alguém possuído pela necessidade de significado imanente de algum domínio da cultura.

Esta característica do homem cindido que transita por duas culturas – a vida cotidiana e a festa da Parada – evidenciam que as Paradas são lugares de manifestação de certa identidade de um grupo e, para isso, retomam das práticas as características carnalizadas pelos outros como próprias e as expõem no dia do evento.

3 - À GUIA DE CONCLUSÃO

As observações feitas neste trabalho, apesar de serem iniciais, permitem vislumbrar a possibilidade de um novo olhar para a Parada como do movimento GBLT, vista, por muitos, inclusive os próprios gays, como uma mera festa *techno*, um outro carnaval brasileiro fora de época. Muitos gays e lésbicas acreditam que a Parada não é um momento político, pois todos querem somente dançar, mostrar os corpos seminus, ousar e abusar nas fantasias. Porém, esquecem que a essência do carnaval é a subversão que acontece justamente pelo avesso, pela inversão entre alto (as caras mascaradas, pintadas, fantasiadas) e o baixo (ventre, sexo) exposto, nu, invertido entre masculino e feminino. Ou seja, o verdadeiro sentido do carnaval bakhtiniano. Também o exagero das bacanais dionísicas relocadas na pós-modernidade pelo excesso que mostram as *drag queens* e as travestis – paródias agressivas do feminino – confirmam a (re)criação e as várias possibilidades de nossas identidades errantes.

Talvez os espectadores, como bem mostra Nahoum-Grappe (2001), embriagados pelo cortejo das diversas sexualidades que emergem do subterrâneo e ocupam o espaço público, considerado sagrado, não percebiam que o ponto fulcral da manifestação seja a estética da ligação entre o político e sexualidade. Por outro lado, para o historiador e o sociólogo caras pintadas, plumas, paetés, saltos, corpos nus e multidões são ferramentas úteis para tentar compreender a questão da militância homossexual, sobretudo, no Brasil que lidera o *ranking* de países com elevado índice de crimes homofóbicos⁹.

4 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

⁹ Ver reportagem de Aníbal Guimarães na *Revista Caros Amigos*, n. 84, março 2004.

- ARAÚJO, R. C. B. Carnaval no Recife: a alegria guerreira. In: *Estudos Avançados*, v. 11, n.29. Editora da Universidade de São Paulo, 1997.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de Rabelais*. 3 ed.(trad. De Yara Frateschi). São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.
- _____. Para uma filosofia do ato. (tradução inédita de Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza de Toward a Philosophy of act). Austin: University of Texas Press, 1993.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. (trad. Klauss Brandini Gerhardt). Vol. II, 2 ed. Paz e Terra, 1999.
- CAILLOIS, R. *El hombre y lo sagrado*. 2 ed. (trad. de Juan José Domenchina). México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- CUNHA, M. C. P. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: SP, Editora da UNICAMP; CECULT, 2002.
- DAVALON, J. *A imagem, uma arte de memória*. In: ACHAR, P. et al. Papel da memória. (trad. de José Horta Nunes). Campinas: Pontes, 1999.
- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. (trad. Luís Sérgio Krausz). São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- DUBERMAN, M. *Stonewall*. Dutton / Penguin Books, New York, 1993.
- GUMBRECHT, H. U. Minimizar identidades. In: *Literatura e identidades*. JOBIM, J. L. (org.). Rio de Janeiro: CNPq, CAPES, FAPERJ, 1999.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. (trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro). 7ª ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2003.
- LEMONS, M. T. T. B. & MORAES, N. A. (org.). *Memória e identidade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.
- NAHOUM-GRAPPE, V. Le cortège des sexualités. In: *Esprit*, número especial – L'un et l'autre sexe – mars/avril, 2001.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.
- PINHEIRO, M. M. S. *A travessia do avesso: sob o signo do carnaval*. São Paulo: Annablume, 1995.

- PINTO, J. P. *Estilizações de gênero em discurso sobre linguagem*. (tese de doutorado). Campinas, SP: UNICAMP / IEL, 2002.
- REIS, J. J. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, M. C. P. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: SP, Editora da UNICAMP; CECULT, 2002.
- SILVA, T. T. da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.