

Entre o arco e o cesto: notas Queer sobre indígenas heterocentrados nos museus e na Museologia

Jean Baptista¹

Between the arch and the basket: Queer notes on heterocentric indigenous people in museums and Museology

É possível construir uma abordagem museológica indígena sem replicar os paradigmas de gênero e sexualidade do Ocidente? É viável pensar uma Museologia onde os povos indígenas não estejam presos à matriz heterossexual cristã-europeia? Enfim, apesar de todos os *outings* promovidos no campo desde o surgimento da categoria “Museologia LGBT”, por que quando se fala dos povos originários ou de extratos raciais ainda se segue no “armário”?

Talvez algumas respostas a tais questões possam ser encontradas no imaginário ibero-americano. Ao relacionar

¹ **Jean Baptista:** Doutor em História Ibero-Americana e Pós-Doutor pelo *Institute for Gender, Sexuality and Feminist Studies* (IGSF), McGill University, Montreal, Canadá. Docente da Universidade Federal de Goiás, onde leciona no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Bacharelado em Museologia. Integrante da Rede LGBT de Memória e Museologia Social do Brasil e da Revista Memória LGBT. E-mail: jeantb@hotmail.com

Artigo recebido a 01.12.2020

Aprovado para publicação a 13.01.2021

sexualidades e museus, Campuzano notou que ocorre nesse imaginário “imposición colonial de lo masculino y femenino como género opuestos que se excluyen” (2009, p. 88). Parece ser, portanto, da globalização de uma masculinidade hegemônica ocidental a colonizar sexualidades indígenas de onde emergem fobias às dissidências sexuais nas Américas (ver Connell; Messerschmidt, 2013; Fernandes, 2015; Moutinho, 2000, p. 43- 63). Em virtude disso, o imaginário ibero-americano é tomado por representações reducionistas sobre a sexualidade indígena do ponto de vista histórico, etnológico, arqueológico e, conforme interesse deste artigo, museológico.

De fato, não poucas abordagens museológicas costumam generificar dois objetos indígenas: o arco/lança, tomado por masculino, e o cesto, tido por feminino. Tais objetos vinculam-se a relações de trabalho e produção de alimentos a partir de recortes próprios em distintas sociedades indígenas, não raro a separar homens e mulheres em funções produtivas cercadas de tabus, como se percebe no clássico estudo de Clastres (1978, p. 71-89). Dessas observações nascem propostas museológicas onde se replicam às sociedades indígenas relações e concepções próprias cristã-europeias, como se as dimensões de gênero, homem e mulher fossem naturalmente isonômicas ao que o conservador ocidente anseia para si: aos homens, a aventura das matas e geração dos proventos; às mulheres, os cuidados domésticos. Ignora-se, com isso, a circulação de outros termos, relações, corporalidades e concepções não ocidentais entre os povos originários (ver Strathern, 2006).

Um dos resultados dessa visão isonômica ao Ocidente é a difusão do anti-objeto de pesquisa dos *indígenas heterocentros*. De fato, em uma abordagem *Queer*, percebe-se que em não poucos casos a Literatura, Antropologia/Arqueologia, História e Museologia amarraram os povos indígenas em uma “matriz heterossexual” própria da cultura ocidental e produtora de corpos que importam e os que não importam, tais quais os corpos abjetos (ver Butler, 2003, p. 38; Butler, 1993, p. 9-10; Prins; Meijer, 2002). Mas não é possível pensar nesta crítica uma teoria *Queer* exclusivamente branca,

costumaz produtora de resultados elitistas e racistas, sobretudo quando na América Latina. Tal qual tenho apontado em conjunto com parcerias em distintos textos construídos a partir do projeto Memória LGBT e da Museologia LGBT, é urgente uma crítica racial ao vasto campo teórico *Queer* quando aplicado na Sociomuseologia latino-americana (ver Baptista & Boita, 2014; Boita, 2020; Baptista, Boita, & Wichers, 2020; Boita, Baptista, & Wichers, 2020).

Em busca de uma leitura interseccional, portanto, aqui se estuda a representação dos *indígenas heterocentrados* a partir de uma abordagem *Queer of Color Critique* (Ferguson, 2018 e 2003). Pautada no protagonismo de pessoas que pertencem às identidades interseccionadas por cor/raça, sexualidade e classe, esta abordagem produz uma epistemologia contra-colonial. Ao mesmo tempo, o fato de dissidentes BIPOC (*Black, Indigenous and People of Color*) tomarem a palavra para si na academia demonstra-se como algo insuportável aos sujeitos brancos-ressentidos alojados no topo das hierarquias sociais. Afinal, é ainda mais ameaçador que venhamos a assumir a função epistêmica de nos interpretar e nessas interpretações injetar nossos saberes ancestrais, abandonando, assim, a condição de objeto de estudo de outrem e denunciando os privilégios de centralidade do poder da branquitude geracional. Daí os sucessivos esforços em nos silenciar por meio de epistemicídios, como se vê na academia, ou em crimes LGBTfóbicos, como se vê nas altas taxas de homicídios pelas ruas dos países ibero-americanos.

Para discorrer sobre alguns aspectos do anti-objeto dos *indígenas heterocentrados*, este texto é gerado a partir de um conjunto de quatro breves notas retiradas de meus cadernos de campo e de pesquisa. Essas notas foram confeccionadas durante a execução do projeto *Rainbow Diaspora*, realizado ao longo de minha licença capacitação no Museu das Missões (São Miguel, Brasil, 2018) e em meu Pós-doutorado na McGill University (Montreal, Canadá, 2019-2020). Um dos objetivos do projeto foi pensar a violência epistemológica imposta aos regimes corporais ameríndios quando em museus ou na Museologia, em particular o processo de heterossexualização compulsória de objetos, histórias e memórias

dos povos originários. A primeira nota se dedica a melhor caracterizar o anti-objeto dos *indígenas heterocentrados*; a segunda é uma reflexão histórica sobre a invenção das dissidências sexuais indígenas no mundo colonial; em seguida, considera sobre as bases museológicas para uma saída do armário indígena na Museologia; a quarta, por fim, aborda experiências que preconizam um *outing* indígena nos museus. Reservam-se para as considerações finais reflexões sobre questões relativas à proposição de uma Memória e Museologia Indígena em diálogo com Memória e Museologia LGBT.

Vale apontar que as reflexões propostas neste texto nasceram a partir demandas plurais: o apelo do amigo Suzenilson Kanindé, em particular quando convoca a comunidade museológica para contribuir à causa indígena em suas andanças pelas “veredas da memória ancestral” (ver Martins; Silva, 2016) — aqui está, portanto, uma pequena contribuição a partir da intersecção entre Museologia LGBT e Museologia Indígena; o drama que tenho encontrado entre diversos indígenas que se entendem como pessoas LGBT, mas que não poucas vezes não são acolhidos ou se vêm obrigados a se manter em armários; memórias relacionadas à minha família indígena, dotada não apenas de saberes ancestrais pujantes, mas também de violentas heranças coloniais em relação a questões de gênero e sexualidade. Desse conjunto, uma questão que somente a escrita pode elaborar: a superação da “síndrome de esquecimento tribal” brasileira (Sampaio Tukano, 2018, p. 32) somada à decolonização de corpos indígenas *Queer* (Finley, 2011) — entre eles, os corpos indígenas nos museus e na Museologia.

Indígenas heterocentrados

Parte dos estudos e imaginário sobre os povos indígenas dedicou-se a representar a sexualidade a partir de imagens priápicas das mulheres e de virilidade exacerbada dos homens. Desses modelos rígidos, nasce o anti-objeto de pesquisa dos *indígenas heterocentrados*, ou seja, a noção de que entre os ameríndios não existiriam sexualidades dissidentes da matriz heterossexual ocidental (Baptista, 2021). Nesse paradigma, os indígenas refletem a aversão à

diversidade sexual dos próprios pesquisadores, permitindo que categorias como homens, mulheres, masculino e feminino, bem como suas dissidências, sejam usadas de modo isonômico aos anseios conservadores do ocidente.

Desenhos deste equívoco são encontrados nas obras clássicas de Pierre Clastres e Kurt Nimuendaju. O Guaiaqui Krembégi é entendido por Clastres como um “verdadeiro sodomita” que “viviu como as mulheres”, um “pederasta incompreensível” e “invertido inconsciente” envolvido em jogos eróticos de “libertinagem” (Clastres, 1978, p. 74-77). Já no caso de Nimuendaju, cabe a ele a coleta de importante narrativa mitológica para os estudos da invenção das sexualidades dissidentes entre os Guaraní, onde se pode ver os másculos Sol e a Lua a copularem, ao que o etnólogo enuncia em uma nota de rodapé: “por pouco que seja, quero acrescentar aqui o que mais consegui aprender sobre o sol e a lua” (Nimuendaju, 1987, p. 66). Como se percebe, tomados por uma “cegueira ontológica” (Fernandes, 2015, p. 277), os autores diminuem e se envergonham de determinadas práticas indígenas, a elas aplicando termos e apagamentos próprios da moralidade heterossexual hegemônica cristã-europeia.

Essa anti-epistemologia fóbica à diversidade sexual resulta não apenas na invisibilização de aspectos diversos dos povos indígenas em museus e na Museologia, mas soma-se a estratégias genocidas. Bom exemplo disso é a combinação de preconceitos entre aquele que crê que o HIV é doença exclusiva de homossexuais e aquele que preconiza a não existência de indígenas sexualmente dissidentes da matriz sexual do ocidente. Este equívoco resultou na ausência de políticas públicas de combate ao HIV entre indígenas por décadas e, conseqüentemente, em milhares de mortes de múltiplos povos que poderiam ter sido evitadas (Ponce, Muñoz, & Stival, 2017). Essa invisibilidade também faz com que os dissidentes sequer sejam vistos como índios em algumas comunidades e fora delas (Cariaga, 2015), fenômeno que talvez possa impactar os estudos sobre saúde mental indígena e suas altas taxas de suicídio — de fato, não poucos interlocutores desta pesquisa disseram aventar a morte em virtude

da rejeição que sofrem. Ao fim, já não tenho mais dúvidas de que o a representação dos *indígenas heterocentrados* é mais uma estratégia genocida que aflige as comunidades indígenas e a LGBT.

Além disso, o anti-objeto dos *indígenas heterocentrados* ignora que ao pensamento ameríndio, comumente atraído pelas diferenças, tal como propõe Ailton Krenak (2019), ou orientado por uma “abertura ao Outro”, como defende Lévi-Strauss (1993, p. 14), importa muito mais os regimes corporais do que os traços biológicos de cada um para definir quais serão seus papéis sociais (ver McCallum, 2013; Belaunde, 2015).

Talvez este seja um tema espinhoso ao também danoso “mito do bom selvagem”. Mas é preciso entender que “processos contemporâneos que emergem com grande tensão”, entre eles “as lutas pela equidade de gênero, as demandas pela igualdade racial e étnica, a defesa do planeta, os movimentos LGBTQI”, são, sim, temas com os quais a Museologia contemporânea deve se confrontar, como bem aponta Primo (2019, p. 4). Ao que se vê, “não há mais espaço para pensar a sociedade como algo harmonioso”, afinal a “diversidade e diferenças existem” acompanhadas “das divergências e os conflitos” (Cury, 2012). E não há qualquer motivo que não apenas fobias à diversidade sexual para impedir a desconstrução da representação dos *indígenas heterocentrados* nos museus e na Museologia.

A invenção das dissidências sexuais indígenas

O anti-objeto dos *indígenas heterocentrados* faz parte de um processo colonial de expansão das categorias de gênero ocidentais efetivado por meio de violências diversas. Desse fenômeno se pode apontar a historicidade dos corpos indígenas então a se metamorfosear, conforme expressão de Almeida (2003), a partir de eventos que produziram rupturas na estrutura a inventar heterossexualidade e corpos abjetos indígenas. Estudos de Mott (2011), Vainfas (2006) e Estevão (2015) demonstraram a vasta documentação histórica existente sobre estas invenções coloniais. A

seguir considero sobre três exemplos históricos emblemáticos onde é possível verificar sobre tais invenções.

No que se refere à América Central e do Norte, estudos desde os anos 90 demonstram a existência de sujeitos formados pelo espírito masculino e feminino, os hoje denominados *Two Spirits* (ver Roscoe, 1991). Por volta de 1513, quarenta sujeitos de perfil semelhante foram jogados aos cães, tal qual imortalizado na gravura de Theodor De Bry.



Figura 2: “Balboa echa a varios indios culpables del terrible pecado de la sodomia a los perros” (De Bry, 1997, p. 34).

Nota-se que a imagem está dividida em duas linhas: acima, os espanhóis liderados por Nuñez de Balboa, todos armados com objetos fálcos, orgulhosos de sua vitória; já na parte inferior estão os sujeitos indígenas jogados aos cães condenados “del terrible pecado de la sodomia”. Se antes estes sujeitos eram considerados parte

integrante (e importante) daquela sociedade, a partir de episódios como este são ressignificados e inventados como pessoas abjetas.

Por volta de 1614, no atual litoral brasileiro na ilha de São Luis, conforme relato do padre Ivo D'evreux (1874, p. 90 e 234), vivia um sujeito "no exterior mais homem do que mulher", com "face e voz de mulher, cabellos finos, flexíveis e compridos". Quando os franceses decidem "limpar" a ilha "de suas impurezas", as lideranças indígenas são acionadas para caçá-lo e, tão logo o façam, uma delas, Karuatapiran, acende o canhão onde a vítima havia sido atada, de modo que seu corpo fosse feito em pedaços. Por meio de "gestos e palavras", Karuatapiran manifestou "grande contentamento" tal qual teria feito com outro prisioneiro em um ritual antropofágico, como bem notou D'Evreux, para em seguida percorrer aldeias "asseverando ser irmão dos francezes, seu defensor e exterminador dos maus e dos rebeldes" (D'evreux, 1874, p. 90 e 234). Episódios como este indicam a adesão à fobia às dissidências sexuais europeias como moeda de troca assimétrica entre indígenas e forças coloniais, ao mesmo tempo que os recém criados corpos abjetos parecem ingressar no sistema de predação ameríndio.

Um terceiro exemplo apresento a partir dos estudos que realizo nos territórios onde hoje se encontram parte dos estados sulinos do Brasil, norte da Argentina e parte do Paraguai, no passado pertencentes ao que ficou conhecido como Missões Indígena-Jesuíticas do Paraguai colonial (1609-1759). Naqueles tempos, ao mapearam práticas dissidentes da matriz heterossexual ocidental, os jesuítas identificaram entre os indígenas os *abá-cuñá-ecó*, algo como "pessoa com modos de homem e mulher" em Guaraní colonial, ao que os padres traduziram para "afeminado", e os "tivira", pelos inacianos chamados de "sodomitas" ou "nefandos", tal qual o que ocorria na América Portuguesa (ver Ruiz de Montoya, 1876, p. 36; Vainfas, 2006, p. 145 e 275). Já outra corporalidade feminina, considerada máscula pelos jesuítas foi traduzida para "machorra" (Chamorro, 2009, p. 238), essas não muito distantes de mulheres com "cabelos cortados da mesma maneira que os machos", a viver com suas esposas e que "vão à guerra com seus arcos e flechas",

também utilizando-os para caça, tal qual descreve em 1576 o padre Gandavo (2008, p. 137). Além disso, os missionários também relatam que “alguns dos homens andam como mulheres” neste mesmo território enquanto algumas dessas mulheres valiam-se de arcos e lanças para irem às guerras (Baptista, 2015, p. 121; Baptista, 2021). A partir de 1661 as Missões do Paraguai passam a punir os dissidentes tanto por meio de procissões com castigos espetaculares (Baptista, 2015, p. 158; Baptista, 2021), bem como mediante a criação de um sistema que só possuiria castigos mais severos para homicidas (Ramos, 2016, p. 184-185). Do mesmo modo, há registros que não poucos desses dissidentes passaram a assumir uma heterossexualidade compulsória, ou seja, casaram-se com pessoas do sexo biológico oposto de modo a se proteger de castigos e humilhações (Ojeda, 1661, p. 198; Baptista, 2021).

Como se percebe nesses exemplos, é possível apontar que o anti-objeto de pesquisa dos *indígenas heterocentrados* e suas dissidências são invenções coloniais. De ponta a ponta da América encontravam-se sujeitos que, por seus corpos e práticas, passariam a ser considerados sexualmente dissidentes, bem como lhes seria cobrada uma heterossexualidade que se não fosse seguida poderia até mesmo lhes custar a vida.

No que diz respeito à Museologia, a invenção de tais sexualidades afeta, sobretudo, a teoria do objeto: os corpos para os ocidentais considerados masculinos poderiam se valer do uso de cestos, bem como aqueles femininos, como as guerreiras, valiam-se de arcos e lanças. Ao que se vê que quando um museu atribui uma sexualidade ocidental a um objeto indígena nada mais está a fazer do que seguindo com o processo de colonização de sexualidades do passado e do presente indígena. Em outras palavras, entre o arco e o cesto fluíam outras percepções que não as heterossexuais ou suas dissidências, mas desde então, resignificadas.

Uma base sólida para um *outing* indígena

Embora o estado da arte no Brasil e Portugal dê a impressão de que o anti-objeto dos *indígenas heterocentrados* seja impossível

de ser desconstruído, é preciso compreender que a superação das fobias à diversidade sexual nos museus e na Museologia estão ocorrendo em um nível global, tal qual o projeto Memória LGBT tem demonstrado (Baptista & Boita, 2017; Boita 2020; Boita, Baptista, & Wichers, 2020).

A Museologia no Brasil iniciou seu *outing* com a criação do Museu da Sexualidade (1989), mas alcançaria sua saída do armário apenas na segunda década do século XXI a partir de três momentos: a criação da Rede LGBT de Memória e Museologia Social em 2012, a organizar o campo profissional; o decreto de fundação do Museu da Diversidade, também em 2012; e o lançamento da Revista Memória LGBT em 2013. Com a proposição do conceito de Museologia LGBT (ver Baptista & Boita, 2014; Baptista & Boita, 2015; Boita 2020) e Museologia Feminista (ver Rechena, 2014; Audebert & Queiroz, 2018; Primo & Brayner, 2018; Wichers, 2018; Audebert, 2020; Santos, 2020; Lima, 2020), a intersecção entre corpo, gênero e sexualidade ingressou nos debates museológicos brasileiros de modo *baphonico*. Paralelamente, as intersecções da Museologia LGBT com questões raciais/étnicas e classe também saíram do armário, como bem se vê na discussão sobre moradia LGBT e Museologia (Machado, 2019), a articulação com periferias não raro ignoradas pelos museus (Vieira, 2020) e, mais recentemente, a proposição de uma Museologia Lésbica e Negra (Escobar, neste dossiê) e uma Museologia Quilombola conectada às causas LGBT no seio da recém fundada Rede Museologia Kilombola.

Essas movimentações criaram e seguem a fortalecer o Seminário Nacional de Museus, Memória e Museologia LGBT (SebramusLGBT) e do Grupo de Trabalho Corpo, Gênero e Sexualidade do Seminário Brasileiro de Museologia (Sebramus). Nestas duas agremiações acadêmicas se encontra a produção intelectual do Brasil sobre feminismo e sexualidade nos museus e na Museologia.

Apesar de ainda conservadoras, as graduações em Museologia do Brasil também começam a sair do armário: já se tornou realidade a existência de projetos de ensino a criar novas disciplinas em

universidades federais (Goiás e Minas Gerais) e projetos de extensão e exposições curriculares (Giovanaz, 2018; Duarte & Boita, 2019; Lima, 2020; Braga, 2020; Castro, 2020).

Esse modo de pensar e fazer Museologia é especialmente engajada com a superação das desigualdades sociais, daí, portanto, o uso da sigla LGBT, uma vez que é este o modo do campo das Políticas Públicas no Brasil se referir às sexualidades dissidentes da matriz heterossexual. Além disso, a Museologia LGBT feita no Brasil possui o vivo interesse em formar museólogas e museólogos capacitados para pensar e agir em relação à diversidade de modo pleno.

A Museologia LGBT é herdeira dos caminhos abertos pelos principais documentos da Sociomuseologia (Primo, 1999), dos Fóruns Nordestinos de Museus (Rocha, 2019), da política criada para promover os Pontos de Memória e, de modo muito particular, dos estudos sobre a relação entre negritude e Museologia. Como tem apontado Cunha (2017, p. 78), há diversos questionamentos sobre memórias “manipuladas, deturpadas e minimamente preservadas em museus” em virtude de “um ideal de branqueamento nacional”, conforme se observa em diversos resultados práticos (ver Escobar, Veronimo, & Limberger, 2006; Freitas & Mota, 2019).

É por essas heranças que a Museologia LGBT insiste que a memória e musealização de questões nossas não podem ser dedicadas exclusivamente a homens gays brancos provindos das elites dos grandes centros urbanos. A potência da Museologia LGBT reside em sua capacidade de se conectar com as dimensões de raça/cor, classe e geografia/origem própria das realidades populares.

Como se percebe, a Museologia LGBT se inspira nos debates que visam superar esquecimentos e a eles associa o dispositivo da sexualidade. De fato, a relação entre Museologia, questões LGBT e comunidades excluídas do pensamento museológico vincula-se a um movimento comum da Sociomuseologia: “exigências da sociedade em prol da assunção de novos modelos museais, novos processos e práticas que assumissem um caráter mais inclusivo” contando com “modelos e processos que dessem conta da diversidade cultural, temática, étnica e de gênero” (Primo, 2019, p. 5). Afinal, posicionar-

se progressista — aqui, praticante de uma Sociomuseologia — implica assumir o respeito “à dignidade do outro ou da outra” (Freire, 2000, p. 55).

Não é possível, portanto, conceber uma Sociomuseologia ou Museologia Social fóbica à diversidade sexual, e esta sem ser interseccional com raça/cor, classe e origem social.

Também é importante lembrar que a Museologia Indígena brasileira tem se atentado para o fato de se produzir uma abordagem de gênero (ver Gomes, 2019, p. 171). Nesse sentido, percebe-se o empenho de diversas mulheres indígenas em propor uma Museologia que questione a centralidade do masculino tão contrário às tradições, bem como críticas que procuram dimensionar onde se encontram essas mulheres em seu próprio patrimônio (ver Baptista, Wichers, & Boita, 2019a). No início de 2020 dividi uma mesa redonda com Antônia Kanindé no evento *Museu e Resistências*, promovido pela Universidade Federal de Santa Catarina e o Museu Victor Meirelles. Por sua potente fala ficou evidente que as novas gerações de museólogas indígenas possuem propostas inovadoras para promover a memória das mulheres.

Em conjunto, essas novas formas de pensar Museologia antirracistas e interseccionadas por gênero e sexualidades dissidentes demonstram que na medida em que os armários são rompidos, o campo se oxigena e produz novas possibilidades. Portanto, por maior que seja a fobia à diversidade sexual de uma Museologia relacionada aos povos indígenas, creio que seja absolutamente possível propor um *outing* neste setor mediante a relação entre Museologia LGBT e Museologia Indígena.

Relações entre Museologia LGBT e Museologia Indígena

No Peru, Estados Unidos e Paraguai encontram-se experiências onde é possível verificar a potência criativa que emerge da relação entre Museologia LGBT e Museologia Indígena.

O primeiro experimento museal onde a questão indígena foi abordada associada à sexualidade ocorreu no Museu Travesti, no Peru. Ali, por meio do corpo de seu fundador, viu-se a ancestralidade

indígena a partir do passado dos “andrógenos pré-incas” e as travestis contemporâneas (Campuzano, 2012; ver Baptista & Boita, 2014). A morte precoce de Campuzano impediu o avanço de suas reflexões, mas deixou marcas permanentes na Museologia que pretende superar os paradigmas heterocentrados.

Já em 2019, o museu *GLBT Historical Society*, localizado no bairro Castro de São Francisco (ver Boita, 2020, p. 30 e 52), abriu suas portas à comunidade indígena *Two Spirits* em uma das experiências mais respeitadas já realizadas em relação à população indígena desse perfil. Vale apontar que a militância *Two Spirits* é consagrada nos Estados Unidos e no Canadá e por lá se inseriram na sigla do movimento: LGBTQI2, de fato, é o acrônimo utilizado em 2020 para denominar o movimento LGBT a partir da inclusão dos indígenas *Two Spirits*.

Um importante marco sobre o *outing* indígena nos museus foi promovido pelo *Field Museum*, em Chicago, na exposição *Apsáalooke Women and Warriors*. Inaugurada em 2019, ali encontrei quatro novidades: 1) a curadoria indígena da antropóloga Nina Sanders, então a liderar uma equipe Apsáalooke, pertencimento que permitiu visualizar questões além do recorte antropológico e museológico convencional; 2) o fato do discurso expográfico ser construído a partir de conceitos e categorias próprias da comunidade Apsáalooke e não de conceitos exóticos; 3) a seção dedicada a uma “sociedade igualitária” concebida a partir do mito de criação Apsáalooke animado, onde se demonstra a criação comum de homens e mulheres, sendo o visitante em seguida conduzido aos *batée*, pessoas não identificadas com os gêneros binários ocidentais; 4) aquela que é a escolha mais impactante da exposição e que afeta a teoria do objeto a partir de uma perspectiva dos estudos sobre gênero e sexualidade indígena ao expor um escudo como um objeto compartilhado pelas mulheres e *batée* — até então, tal escudo ritual era tratado por pesquisadores não-indígenas como um instrumento de guerra restritamente masculino. Trata-se, portanto, de uma exposição marco por ter conseguido avançar como nunca feito nas escolhas sobre como representar gênero e sexualidade indígena de

modo visível, sensível e inserido nas estruturas mais profundas da cultura Apsáalooke, sem precisar reproduzir noções de gênero e sexualidade ocidentais.

No Paraguai, também podemos encontrar um movimento social que se vale da memória e a cultura indígena. No espaço da ONG SomosGay, um potente *locus* de imaginação museal, estão presentes diversos grafites, entre eles os que representam indígenas gays se beijando (**figura 2**).



Figura 3: Grafite do artista Oz Montanía na sede do grupo SomosGay, Paraguai. Disponível em: <http://somosgay.org/paraguay>

Em um país com altas taxas de violência sexual e com uma expressiva população indígena herdeira dos processos de evangelização das missões jesuíticas, como apontado anteriormente, este espaço paraguaio demonstra o quanto a memória indígena ancestral pode potencializar os movimentos sociais latino-americanos.

Considerações finais: por um *outing* indígena nos museus e na Museologia

No Brasil não encontrei qualquer museu ou estudo museológico que tenha questionado ou quiçá rompido com o anti-objeto dos *indígenas heterocentrados*. “As memórias até então oprimidas se manifestam lentamente”, bem nota Cury (2012). Há um importante monumento erguido pelo Grupo Gay da Bahia em memória à vítima de São Luis destruída na boca de um canhão. Fora disso, apenas esquecimentos.

De fato, salta aos olhos a multiplicidade de casos centrados na história e memória de homens quando se trata da musealização convencional interessada em indígenas. Ações dessa tipologia reforçam a subalternização de mulheres indígenas e ignoram as dissidências. Também não encontrei até o momento qualquer reflexão sobre os dissidentes nos inventários participativos realizados em aldeias. Se depender do olhar destes estudos, pode-se afirmar (equivocadamente) que os indígenas do Brasil são de fato heterocentrados, ao contrário de quaisquer outros povos do mundo.

Tenho pensado que esse esquecimento pode se dar por diversos motivos. Um deles é a opção do pesquisador em não querer conflitar com heranças coloniais entre os próprios indígenas; outra é a possibilidade dos próprios pesquisadores compactuarem com tais heranças e, mediante isto, reforçá-las por meio de atividades que deliberadamente excluem os dissidentes. Imagine só o recado que está sendo dado para o interior das aldeias quando se aponta que essas pessoas não fazem parte da memória e patrimônio da comunidade. Do ponto de vista da Museologia LGBT, portanto, toda abordagem excludente nada mais é do que uma Museologia ultraconservadora.

Esta abordagem excludente está com seus dias contatos e no futuro próximo servirá de base para duras críticas mediante o surgimento de uma nova geração de artistas, intelectuais e militantes indígenas indispostos a ser mantidos no armário, menos ainda agredidos por discursos invisibilizadores. Exemplos dessa potência crítica residem no Coletivo Tibira formado por jovens universitários indígenas, nos canais do *youtube* “Papo de Índio” e “Lauri Collins” (Silva, 2020), bem como nas expressivas performances da *dragqueen*

indígena Uýra Sodoma, criação do artista Emerson Munduruku, uma importante expressão indígena-*Queer* a interseccionar cor, classe, etnia, meio ambiente e memória. Como a estas vozes o que tenho visto nas aldeias, tanto urbanas quanto rurais, bem como em universidades e em outros países, tal qual observei em meu campo em Asunción e em Montreal, onde há uma crescente presença de pessoas que se denominam gays, lésbicas, transexuais ou outras dissidências sem com isso se sentirem obrigadas a abandonar a indianidade de suas identidades.

Aguardam-se, ainda, outros despertares: a superação da noção de “indígena puro”, “descendente de indígena” ou “mestiço”, categorias implantadas na população latino-americana tão somente para desmobilizar a parcela indígena a apinhar as periferias por gerações — uma redescoberta da ancestralidade, ao modo do proposto por Eliane Potiguara (2004), certamente ampliará a luta indígena LGBT na América Latina.

Nesse sentido, a relação entre Museologia LGBT e Museologia Indígena (seria uma Museologia Indígena LGBT?) aqui proposta pode ser uma forma de se pensar museus, memória, Museologia e patrimônio indígena pautando-se nos saberes ancestrais e cosmologias onde a sexualidade não é tratada de modo pecaminoso, jocoso ou contrário às tradições. Essa epistemologia recorre, portanto, às formas de se pensar o sexo e o afeto sem as lamúrias do Ocidente, onde se pode encontrar dentro de um mesmo corpo dois espíritos, múltiplas sexualidades e distintas corporalidades que não aquelas cristãs-europeias. Paralelamente, essa provocação luta contra a colonização das sexualidades imposta aos indígenas como expressão de um violento processo global que segue vivo a causar danos nefastos.

Esta Museologia interseccional se propõe, portanto, a desconstruir o anti-objeto dos *indígenas heterocentrados* e entende, ao fim, que o arco e o cesto são objetos que não reproduzem a matriz heterossexual vigente, mas, sim, expressam a profunda relação entre masculino/feminino e entre esses as múltiplas identidades e práticas ameríndias a fluir.

Não quero, entretanto, fechar a questão. Há tantos problemas que esta provocação levanta que um punhado de notas não darão conta de responder. O problema mais óbvio é a colonialidade da aplicação entre indígenas da sigla LGBT, da teoria *Queer* e das noções de gênero e sexualidade ocidentais (heterossexualidade, homossexualidade, dissidências sexuais etc.). Certamente, tal aplicação se configura em mais um capítulo de violência epistemológica da colonização. De todo modo, ao menos aqui, a sigla foi utilizada enquanto categoria de políticas públicas, tal qual o faz a Museologia LGBT brasileira, bem como as noções de gênero e de sexualidade foram aplicadas enquanto categorias de análise política contemporânea, e não como algo próprio dos povos originários.

Por fim, questiona-se: na certa impossibilidade de que os museus brasileiros acolham a relação entre Museologia LGBT e Museologia Indígena, que espaços essa mediação encontrará para suas manifestações? Mais uma vez se vê a importância da Revista Memória LGBT então a anunciar edições futuras dedicadas à Museologia Quilombola e suas relações com a questão LGBT e outra à Museologia Indígena LGBT.

De uma maneira ou outra, como se percebe, há muitos meios para se iniciar esforços para o *outing* indígena na Museologia. Que venham...

Referências

Almeida, M. (2013). Metamorfoses indígenas. Ed. FGV.

Audebert, A. (2020). O que é Museologia Feminista?. *Revista Memórias LGBT*, 12, 10-16. [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020]

Audebert, A., & Queiroz, M. (2017). Museologia – Substantivo Feminino: Reflexões sobre Museologia e gênero no Brasil. *Revista Do Centro De Pesquisa E Formação SESC*, 5.

Baptista, J. (2021). “Machorras” e “afeminados” indígenas: corpos abjetos nas Missões e Paraguai. *Revista Estudos Feministas*, [no prelo].

Baptista, J. (2015). *O Temporal*. Dossiê Missões. Brasília/São Miguel das Missões: Instituto Brasileiro de Museus/Museu das Missões [Disponível em: https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2015/09/Dossie_missoes_Temporal.pdf, consultado em 10/11/2020]

Baptista, J., & Boita, T. (2014). Protagonismo LGBT e museologia social: uma abordagem afirmativa aplicada à identidade de gênero. *Cadernos do CEOM*, 27(41), 175-192. [Disponível em <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2602>, consultado em 10/11/2020]

Baptista, J., & Boita, T. (2015). Museologia Comunitária LGBT. *Revista Memórias LGBT*, 12. [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020]

Baptista, J., & Boita, T. (2019). Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões. *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 14(1), 189-205. [Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1981-81222019000100189&script=sci_abstract&tlng=pt, consultado em 10/03/2020]

Baptista, J., Boita, T. & Wichers, C. O que é Museologia LGBT?. *Revista Memórias LGBT*, 12. [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020]

Baptista, J., Wichers, C., & Boita, T. (2019). Mulheres Indígenas nas Missões: patrimônio silenciado. *Revista Estudos Feministas*, 27. [Disponível em <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n356150>, consultado em 10/11/2020]

Belaunde, L. (2016). O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos De Campo*, 24.

Boita, T. (2020). Museologia LGBT: cartografia das memórias LGBTQI+ em acervos, arquivos, patrimônios, monumentos e museus transgressores. Rio de Janeiro: Metanoia.

Boita, T.; Baptista, J.; Wichers, C. (2020). LGBT Memory Project: A 'Queer of Colour Critique' Approach in Latin America and Caribbean Museums. *Museum International*, v. 72, p. 188-199.

Braga, J. (2020). Educação para a diversidade de gênero nos museus. *Revista Memórias LGBT*, 12 [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020]

Butler, J. (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Routledge New York & London.

Butler, J. (2003). Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. Civilização Brasileira.

Campuzano, G. (2012). Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú. *Bagoas - Estudos Gays: Gêneros e Sexualidades*, 3.

Cândido, M., & Boita, T. (2019). Expografia: pesquisa e prática na formação universitária em Museologia. In C. Guimaraens & D. Dias, *Museografia e Arquitetura de Museus: Pesquisa e Patrimônio*, 22-38. Rio Books.

Cariaga, D. (2015). Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul. *Cadernos De Campo*, 24.

Castro, T. (2020). Ensino em Museologia e problemáticas metodológicas para uma Museologia LGBT, *Revista Memórias LGBT*, 12 [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020].

Chamorro, G. (2009). *Decir el cuerpo*. Editorial Tiempo de Historia.

Clastres, P. (1978). "O Arco e o Cesto". In: *A Sociedade contra o Estado*. Francisco Alves, 71-89.

- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, 21.
- Cunha, M. (2017). Museus, memórias e culturas afro-brasileiras. *Revista Do Centro De Pesquisa e Formação - SESC*, 5.
- Cury, M. X. (2012). Museologia, Comunicação Museológica e Narrativa Indígena: a Experiência do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 1 (1).
- De Bry, T. (1997). *América (1590-1634)*. Siruela.
- D'Evreux, I. (1874). *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613-1614*. Typ. do Frias.
- Escobar, G. V.; Lameira, L.; Limberger, L.. (2006). Museu Treze de Maio. *MUSAS: revista brasileira de museologia*, n. 2.
- Ferguson, R. (2003). *Aberrations in Black. Towards a Queer of Color Critique*. University of Minnesota Press.
- Ferguson, R. (2018). *Queer of Critical Color*. In *Oxford Research Encyclopedia*. Oxford University Press.
- Fernandes, R. (2015). *Decolonizando sexualidades*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Estudos Comparados sobre as Américas do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas.
- Finley, C. (2011). Decolonizing the Queer Native Body (and Recovering the Native Bull Dyke). Bringing 'Sexy Back' and Out of Native Studies' closet". In: DRISKILL, Qwo-Li; FINLEY, Brian Joseph Gilley; MORGENSEN, Scott Lauria. *Queer indigenous studies: critical interventions in theory, politics, and literature*. Arizona Press/University of Arizona, 2011, 97-111.
- Freire, P. (2000). *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. Editora UNESP.

Freitas, J. M., & Mota, R. M. (2019). Descolonizando o olhar em arte decorativa: estudo da louça do cemitério Nosso Senhor dos Aflitos em Nazaré-Bahia-Brasil. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 8.

Gandavo, P. (2008). *Tratado da terra do Brasil*. Senado Federal.

Giovanaz, M. (2018). A sala colorida: uma reflexão sobre a participação do Curso de Museologia na Exposição "Uma Cidade pelas Margens". *Anais do IV Seminário Brasileiro De Museologia*.

Giovanaz, M. (2020). Experiências no curso de Museologia da UFRGS no Universo LGBT. *Revista Memórias LGBT*, 12. [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020].

Gomes, A. (2019). *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Levi-strauss, C. (1993). *Historia de lince*. Companhia das Letras.

Lima, A. R. V. (2020). Museologia Feminista e Direito à Memória. *Revista Memórias LGBT*, 12. [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020].

Machado, R. (2019). *Museologia e sexualidade: imaginação museal e coletivismo LGBT da Casamor de Aracaju/SE*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Sergipe.

Martins, S., & Santos, S. (2016). *Pelas Veredas da Memória: História, Afirmação Étnica e Organização Comunitária entre os Índios Kanindé*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Ceará.

McCallum, C. (2013). Nota sobre as categorias "gênero" e "sexualidade" e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, 41, 53-61.

- Mott, L. (2011). A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco. In: Ivo Brito et al., *Sexualidade e saúde indígenas*. Paralelo 15.
- Moutinho, M. (2000). *O indígena no pensamento colonial português*. Edições Universitárias Lusófonas.
- Nimuendaju, C. (1987). *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani*. Editora USP.
- Ojeda, S. (1970). Carta ânua das reduções do Paraná e Uruguai de 1661. In H. Vianna, *Manuscritos da Coleção De Angelis* (pp. 176-207). Biblioteca Nacional.
- Ponce, P., Muñoz, R., & Stival, M. (2017). Pueblos indígenas, VIH y políticas públicas en latinoamérica. *Saúde Coletctiva*, 13.
- Potiguara, E. (2004). *Metade cara, metade máscara*. Global Editora.
- Primo, J. (1999). Pensar contemporaneamente a museologia. *Cadernos de Sociomuseologia*, 16 (16).
- Primo, J. (2019). *Os Desafios Contemporâneos na Investigação em Sociomuseologia*. *Cadernos de Sociomuseologia*, 58 (14).
- Primo, J., & Brayner, V. (2018). Nunca mais o Silêncio. Por uma política das memórias do feminino na resistência. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 7, 155-173.
- Prins, B. & Meijer, I. (2002). Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, 10, 155-167
- Rachena, A. (2014). Museologia Social e Gênero. *Cadernos Do Ceom*, 27.
- Ramos, A. (2016). *Tribunal de gênero*. Oikos.
- Rocha, A. (2020). Construção e disputas do campo Museologia no Brasil: os Fóruns Nordestinos (1988 – 1996). Tese de Doutorado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia.

Roscoe, W. (1991). *The Zuni Man-Woman*. University of New Mexico Press.

Ruiz de Montoya, A. (1876). *Vocabulario y tesoro de la lengua guarani*. Faesy y Frick

Sampaio Tukano, D. (2018). *Ukushe kiti niishe. Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

Santos, S. (2020). A presença feminina nas Artes, na Museologia e no Patrimônio Cultural. *Revista Memórias LGBT*, 12. [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020].

Silva, L. (2020). O *Youtube* enquanto ferramenta para salvaguarda de memórias do Movimento LGBTQ+ e de Mulheres em Rondônia. *Revista Memórias LGBT*, 12. [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020].

Strathern, M. (2006). *O gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. EDUcamp.

Vainfas, R. (2006). Inquisição como fábrica de hereges. In R. Vainfas, B. Feitler & L. Lima, *A Inquisição em Xeque*. EdUERJ.

Vieira, L. (2020). Coletivo Memória e Resistência e a memória LGBT da zona este de São Paulo. *Revista Memórias LGBT*, 12. [Disponível em <http://www.memoriaslgbt.com>, consultado em 10/11/2020].

Wichers, C. (2018). Museologia, Feminismo e suas ondas de renovação. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 7.