Missões
Revista de Ciências Humanas e Sociais

HISTÓRIA QUEER INDÍGENA NAS MISSÕES: A INVENÇÃO DO HOMEM INDÍGENA

HISTORIA INDÍGENA QUEER EN LAS MISIONES: LA INVENCIÓN DEL HOMBRE INDÍGENA

QUEER INDIGENOUS HISTORY IN THE MISSIONS: THE INVENTION OF THE INDIGENOUS MAN

Recebido em: 03/10/2025
Aceito em: 08/10/2025
Publicado em: 02/07/2026

Jean T. Baptista[1]
Universidade Federal de Sergipe

Resumo: Este artigo, oriundo do projeto Entre o Arco e o Cesto, propositor de uma *História Queer Indígena nas Missões*, discute os impactos da imposição das categorias de gênero e sexualidade ocidentais entre os povos originários presentes nas Missões Indígeno-Jesuíticas. Uma vez que tais categorias inexistiam na América, um dos pilares do projeto colonial foi editar os corpos indígenas para o surgimento de novos performances, como a dos *homens indígenas missionais*. Orientados por uma noção moderna de masculinidade hegemônica, esses sujeitos se tornam produtores de si mesmos e do todo social ao se inserirem nas oficinas, espacialidade de onde emanaram uma série de discursos imagéticos partícipes do projeto missional. Considera-se, por fim, que a materialidade nas Missões foi orientada por questões de gênero e sexualidade coloniais, servindo, assim, à implantação de uma sociedade hierarquizada que contou com o masculino como seu extrato superior.

Palavras-chave: Teoria Queer; Estudos Queer Indígenas; Missões Jesuíticas; Diversidade.

Resumen: este artículo, proveniente del proyecto Entre el Arco y la Canasta, proponente de una Historia Queer Indígena en las Misiones, discute los impactos de la imposición de las categorías de género y sexualidad occidentales entre los pueblos originarios presentes en las Misiones Indígena-Jesuíticas. Dado que tales categorías no existían en América, uno de los pilares del proyecto colonial fue editar los cuerpos indígenas para el surgimiento de nuevas performances, como la de los hombres indígenas misionales. Guiados por una noción moderna de masculinidad hegemónica, estos sujetos se convierten en productores de sí mismos y del todo social al integrarse en los talleres, espacialidad de donde emanaron una serie de discursos imagéticos partícipes del proyecto misional. Se considera, por último, que la materialidad en las Misiones estuvo orientada por cuestiones de género y sexualidad coloniales, sirviendo así a la implantación de una sociedad jerarquizada que contó con lo masculino como su estrato superior.

Palabras clave: Teoría Queer; Estudios Queer Indígenas; Misiones Jesuitas; Diversidad.

Abstract: This article, stemming from the project Between the Arch and the Basket, which proposes a Queer Indigenous History in the Missions, discusses the impacts of imposing Western categories of gender and sexuality among the indigenous peoples present in the Indigenous-Jesuit Missions. Since such categories did not exist in the Americas, one of the pillars of the colonial project was to reshape indigenous bodies to produce new performances, such as those of indigenous missionary men. Guided by a modern notion of hegemonic masculinity, these subjects become producers of themselves and of the social whole by participating in workshops, a spatiality from which a series of imagetic discourses emanated as part of the missionary project. It is considered, finally, that materiality

[1] Pós-Doutor em Gênero, Sexualidade e Feminismo pela McGill University; Pós-Doutor em Museologia pelo Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da UFRGS. Doutor em História Ibero-Americana pela PUCRS. Professor do doutoramento em Museologia da Universidade Lusófona, Lisboa, e do bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6013-4073. E-mail: jeantb@hotmail.com

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

in the Missions was guided by colonial gender and sexuality issues, thereby serving to establish a hierarchical society that considered the masculine as its superior stratum.

Keywords: Queer Theory; Indigenous Queer Studies; Jesuit Missions; Diversity.

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre as Missões Indígeno-Jesuíticas costumam se considerar distantes do debate de gênero e sexualidade. Do ponto de vista Queer, nada mais equivocado: tal produção está absolutamente vinculada à história da invenção do gênero e da sexualidade entre os povos indígenas, em especial a partir da implantação da "masculinidade hegemônica" (Connell, 2005).

Um bom exemplo das questões de gênero e sexualidade nas missões se encontram em sua materialidade, ao menos aquela produzida pelas oficinas, fruto do trabalho de um grupo seleto de sujeitos, todos reconhecidos como homens.

Este fato se desdobra em outro, importante aos estudos Queer: novidade colonial, o homem indígena missional é um corpo forjado a partir da introdução das categorias de gênero e sexualidade entre indígenas e o modo como esses se relacionaram com tais categorias. A invenção deste novo corpo se deu a partir da desconfiguração de uma corporalidade anterior, composta por diversas substâncias espirituais, animais e até climáticas, em prol de uma performance própria ao novo mundo que se abria.

O projeto Entre o Arco e o Cesto procura propor uma crítica Queer à História (e também) Museologia das Missões. Ao investigar as relações surgidas entre indígenas e missionários a partir da implantação das categorias de gênero e sexualidade ocidentais nas Missões, valendo-se, sobretudo, de epistemologias queer indígenas, o projeto propõe a categoria de *História Queer Indígena*, ou seja, uma encruzilhada onde questões de gênero e sexualidade não são excluídas quando associadas a povos indígenas, como se vê em uma História Indígena mormente pudica e conservadora influenciada pela misoginia e LGBTfobia contemporânea (Baptista, Boita, 2023).

Combate-se, assim, a representação dos indígenas cis e heterocentrados, um sistema que aplica de modo isonômico os modelos ocidentais de gênero e sexualidade aos corpos, histórias, patrimônios e memórias dos povos orginários. Trata-se, de fato, de um subterfúgio pseudo-científico absolutamente interessado em naturalizar a hegemonia da masculinidade contemporânea e que possui como um de seus principais objetivos escamotear a diversidade de corpos e performances indígenas (Baptista, 2021b).

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Para elaborar tal análise, o projeto se vale da investigação em documentação jesuítica e materialidade presentes em arquivos, como a Biblioteca Nacional, sítios históricos, como o de São Miguel das Missões, e museus, como o Museu das Missões.

O projeto recorre teoricamente ao campo convencionalmente conhecido como *Queer Indigenous Studies*, ou Estudos Queer Indígenas, uma das diversas possibilidades interpretativas à pesquisa científica sobre História Indígena interessada em superar um equívoco recorrente nos estudos coloniais: tratar *homens* e *mulheres indígenas* como categorias naturais, desconsiderando, com isto, que são invenções históricas próprias da colonização.

Compreendendo que gênero e sexo são formulações sociais a serviço do poder, conforme Foucault (1984, 1999, 2014), ficções, portanto, como classifica Paul Preciado (2018), autorias indígenas Queer como Will Roscoe (1988, 1991), Giuseppe Campuzano (2012, 2013) e Chris Finley (2011) propõem que os povos originários possuíam seus próprios termos para falar de seus corpos e corporalidades, essas mesmas que sofreram duras pressões do projeto colonial para se redimensionarem. De modo geral, esses estudos costumam pontuar que aos povos indígenas mais valiam as performances do que os órgãos biológicos para se definir o papel social de cada um — se caça com destreza, será tratado como caçador; se é coletora eficaz, deste modo reconhecida. Tal fluidez resultava em uma ampla diversidade de corpos e performances em toda América.

As Missões do antigo Paraguai produziram novos corpos indígenas coloniais com efervescência, interação e conflitos constantes. Esta potencialidade foi intensificada na medida em que a experiência foi composta por diversos povos, como Guarani, Charrua, Minuano, Yaró e grupos Jê, conforme já comprovado por meio de extensa bibliografia (Meliá, 1983; Bracco, 2004; Santos, Baptista, 2007; Moura, 2013, p. 82-90; Pinto, Maurer, 2014; Sila, 2011, Fontella, 2017, p. 119; Baptista, 2024). Estes povos possuíam uma diversidade de performances corporais que rompiam as mais profundas barreiras que o pensamento ocidental, obrigando o projeto colonizador a encontrar meios de suprimi-las em prol de uma binaridade restrita. Foi assim, ao fim, que se chegou ao resultado de se inventar categorias como *homens indígenas*, *mulheres indígenas*, *afeminados indígenas*, *machorras indígenas* e *transgêneros indígenas* (Baptista, 2021a e b)

A invenção de homens e mulheres indígenas, assim como seus dissidentes, foi marca ativa do processo missional e de modo algum podem ser confundidas como fenômenos naturais em estudos históricos; são, sim, resultados de um processo que em muito pode contribuir não

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

apenas às questões de gênero e sexualidade do passado, mas até mesmo às comunidades indígenas contemporâneas, famílias indígenas urbanizadas como a minha e a sociedade latino-americana de modo geral — somos, de fato, herdeiros dessas invenções a experimentar uma realidade não rara perversa no que diz respeito à violência de gênero e sexual.

Uma vez que em estudos anteriores se investigou a invenção dos corpos de *indígenas abjetos*, como afeminados e machorras, aqui se apresentam desdobramentos no que diz respeito à invenção dos homens indígenas (Baptista, 2021a; Baptista, Boita, Wichers, 2022; Baptista, Boita, 2024). Para tal, em um primeiro tópico, analisa-se como os corpos de lideranças indígenas, como Guiraverá, foram inseridos no sistema de masculinidade hegemônica. Em seguida, foca-se nos homens que atuavam nas oficinas e como seu patrimônio foi herdado por nós e nossas instituições. Uma mirada Queer ao patrimônio missional é tema do último tópico. Reservam-se para as considerações finais algumas considerações que tal percurso de pesquisa gerou até o momento.

A INVENÇÃO DOS *HOMENS INDÍGENAS*

A invenção do *homem indígena missional* foi pilar de transformação social no campo de gênero e sexualidade implantada entre os povos originários a partir da colonização.

De fato, os europeus não tardaram em encontrar sociedades que aos seus olhos eram lideradas por sujeitos reconhecidos como masculinos, denominando-os caciques ou chefes— “los principales”, para usar termo recorrente na documentação jesuítica. Ignoravam, contudo, que tais lideranças pertenciam a famílias que poderiam romper as fronteiras físicas de suas aldeias, bem como qualquer outra simbólica referentes às substâncias que compunham seus corpos.

Para as lideranças, ingressar no modo de modelo de masculinidade ocidental era uma necessidade vital. De fato, as que fugiam de tal paradigma seriam exterminadas, tal como feito pelos soldados espanhóis contra aquelas pessoas indígenas jogadas aos cães em 1513, no atual Panamá, e religiosos franceses com a vítima presa à boca de um canhão em 1614 na ilha de São Luís, hoje nomeada como Tymbira pelo movimento social (López de Gómara, [1562] 2003; D'evreux, 1874, p. 90).

No caso dos povos da América Meridional em contato com os jesuítas, como os Tupi-Guarani, no entorno dessas lideranças concentrava-se um conjunto de pessoas que formavam uma espécie de conselho comunitário que não possuía restrições de gênero. Não cabia a um sujeito, portanto, a decisão unilateral sobre temas diversos, menos ainda um poder de controle

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244
v. 12, n. 2, maio.-ago. 2026
Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

corporal dos demais pautado em uma masculinidade, mas, sim, de esforços para a construção de consensos coletivos.

É por isso que chamar tais laços de "poligâmicos", termo etnocêntrico que atribui aos homens a centralidade das relações, condenado em tempos coloniais e criminalizado contemporaneamente em toda América Latina, não é compatível com aquela realidade — prefere-se, sim, "famílias extensas", termo que reflete o caráter afetivo do coletivo e não serve para justificar qualquer tipo de violência.

Além de ser instância decisória, uma família extensa era responsável pela produção alimentar pautada em uma rígida distribuição de tarefas. Do mesmo modo, era um sistema que assegurava o acolhimento de qualquer sujeito desamparado que porventura perdesse seus entes nucleares. Ainda, a possibilidade de múltiplos matrimônios asseguravam laços diplomáticos, unindo famílias diversas ou as fortalecendo perante inimigos externos.

A colonização desmontou tal configuração como um terremoto faria com um castelo de cartas.

Assim se vê, por exemplo, no ocorrido com uma família Guarani no atual Paraná brasileiro, em 1629: mediante a aproximação dos bandeirantes, grupo de colonos portugueses que caçavam e escravizavam indígenas pelo interior da América do Sul, faz com que aceitem iniciar as negociações com o jesuíta Simão Masseta — o padre garantia que em troca da conversão e da fundação de uma missão a aldeia estaria protegida dos escravagistas, promessa tentadora naqueles tempos.

Da documentação histórica resultante desta negociação, temos a possibilidade de conhecer como a comunidade preparava o corpo de sua liderança, então chamada de Guiraverá, a Ave-Relâmpago. Desde já note que tal nomeação indica suas substâncias corpóreas distintas de uma noção de humanidade ocidental, onde mesclam-se o que para os europeus seriam animais e fenômenos naturais em um só corpo.

Construído coletivamente, o corpo de Guiraverá era altivo: "Nunca vi homem mais arrogante e grave", espanta-se o padre Ruiz de Montoya, "que não é possível que não tenha sido o demônio que lhe tenha dito como ser assim, pois há fama que fala com os demônios" (Anônimo, 1951, p. 378). Tal postura faz com que os padres se sintam tratados com "soberba e arrogância", "como se fossem seus vassalos" (Masseta, 1951, p. 301 e 303). Guiraverá, de fato, é um sujeito magnificado: proclamava-se "Criador do céu e da terra" e "Rey e governador" do universo (Masseta, 1951, p. 301 e 303; Fausto, 2008).

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Guiraverá, ainda, fundamenta seu comportamento a partir da produção de sua comunidade: quando comparece para negociar com os padres, está acompanhado de uma comitiva "de suas jovens mulheres mui bem adereçadas" com "panos postos no chão" de modo que seus pés não encostassem no chão (Ruiz de Montoya, 1639a, p. 45). A produção comunitária de um corpo magnífico também é percebida em suas vestimentas: "sempre com novos trajes", "máscaras e figuras diversas", rosto e pernas pintadas, flechas, arcos, espadas, roupas e machados — tudo, enfim, que servisse para adereçar seu corpo com destaque (Masseta, 1951, p. 302)

Além disso, Guiraverá ininterruptamente ingere erva-mate: "tendo erva todo o dia, está tragando e tragando erva e água, que não sei como não se arrebenta", assombra-se Masseta (Masseta, 1951, p. 302). Para piorar aos olhos dos padres, o cacique fuma o dia inteiro: "Nunca havia visto índio tão erbateiro e amigo do pito", "nunca o tira da boca" (Masseta 1951, p. 302).

Neste conjunto documental, percebe-se a construção de uma família interessada na performance de uma liderança atenta à situação política ao seu entorno, tensa em relação à proximidade da colônia e atualizando o corpo de seu líder na mesma velocidade das transformações do mundo a sua volta.

Mediante o conflito que o corpo de Guiraverá provoca nos padres, ansiosos por lideranças submissas, as negociações aproximam-se do fim, em especial a partir do momento que o cacique ameaça no meio de um transe devorar o padre em um ritual antropofágico.

Uma nova reunião é promovida pela comunidade, desta vez sem a presença de Guiraverá. Nela mais uma vez Masseta reafirma que ali estava para proteger a aldeia da chegada dos portugueses que queriam escravizá-los, desejando em troca apenas que se convertessem ao seu deus. A comunidade deixa a reunião com Masseta e retorna com uma novidade: Guiraverá foi destituído da liderança, sendo eleito um novo cacique, este sim disposto a seguir com a fundação da missão, então chamada de Jesus Maria.

Quanto a Guiraverá, as cartas seguintes anunciam que ele havia se transformado, tal qual comemoram os inacianos: andava "como uma ovelha" e "falando muito baixo", não raro "desculpando-se", pedindo licença aos padres "até mesmo quando ia a sua chácara (Masseta, 1951, p. 303; Ruiz de Montoya, 1951a, p. 344). Do deus antropófago dono de tudo não parece haver mais nenhum sinal, como que predado pelos jesuítas.

UM NOVO CORPO

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Uma pequena escultura no Museu das Missões retrata o novo corpo do homem indígena missional: pela instituição nomeado como Santo Expedito, o soldado romano (muito embora, em toda História da Arte europeia pesquisada, não tenhamos encontrado imagem alguma de tal santo com os pés descalços, cabelos negros e compridos, como se vê na imagem 1:

IMAGEM 1 – FOTO DA ESCULTURA NOMEADA DE SÃO EXPEDIDO PELO MUSEU DAS MISSÕES.



Fonte: Tainacan Museu das Missões.

Como se percebe, atribuir a esta imagem com cabelos longos e pés descalços o título de Santo Expedido é uma ação não apenas colonialista, mas, também, que ofusca o conteúdo de autorrepresentação do recém-inventado homem indígena missional.

A invenção do corpo do homem indígena missional foi, portanto, uma novidade forjada nas primeiras décadas do projeto missional, surgida na relação entre jesuítas e famílias extensas indígenas, ambos vivamente conectados ao tenso contexto histórico que enfrentavam.

Em estudo anterior (Baptista, Boita, Wichers, 2022), foi possível caracterizar este novo corpo, ao que se segue: seu tom de voz, em primeiro lugar, varia: hegemônico perante mulheres, crianças e outros homens indígenas com uma masculinidade considerada inferior a sua, mas de fala mansa e subalterna quando perante homens brancos, como padres ou administradores coloniais. Trata-se da introdução de um importante aspecto da hierarquia de gênero: alguns

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244
v. 12, n. 2, maio.-ago. 2026
Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

homens são mais homens que outros, não somente por sua masculinidade, mas por seu poder e cor.

Além disso, desde criança este novo homem teve acesso à escrita, matemática ou artes, entre outros saberes ocidentais, o que em muito o auxilia na administração da riqueza colonial. Por esta formação se torna um orador, não raro efusivo, e com isso ocupa distintos cargos missionais, podendo ser um cabildante, aguacil, cruzuía, capelão, pintor, escultor, marceneiro, entre outras funções, cada qual a lhe inserir uma insígnia distinta, como roupas, chapéus, bandeirolas, broches, bastões ou chaves (Baptista, Boita, Wichers, 2022).

Sem possibilidade de exceção, este homem é um congregante, membro, portanto, de uma poderosa organização responsável pela cobrança do cumprimento das novas moralidades e que chegava a reunir até 20% da população de cada povoado (Baptista, 2015).

Em vestimentas e adereços, o homem indígena missional em muito se distingue de seus antepassados: um pingente em forma de cruz preso ao pescoço, sinal para o mundo colonial que aquele corpo é cristão, residente de uma missão e que foi reconhecido como súdito do rei espanhol — não pode, portanto, ser sequestrado e enviado para serviços escravistas. Suas vestimentas são ao modo espanhol, por vezes com túnicas e ponchos, vivamente interessado em usar as disputadas camisas espanholas (Baptista, Boita, Wichers, 2022).

Por outro lado, este novo corpo não aceita algumas novidades estéticas: a de usar sapatos (meias, apenas) e mantém os cabelos até a altura dos ombros — mais do que isto, como faziam seus antepassados, já se tornava perigoso no trânsito colonial.

Para alcançar tal feito, com certeza elemento determinante para se considerar que se está diante de um novo corpo, as Missões deram aos homens indígenas missionais poderes sobre os corpos dos outros também novos corpos, como o das mulheres indígenas missionais, então a serem submetidas ao julgo dos primeiros.

De fato, as Missões criaram um sistema punitivo contra as mulheres interessado em discipliná-las nos padrões da moralidade cristã valendo-se dos homens indígenas, fenômeno que os padres anotam com orgulho em suas cartas desde o início do século XVII: um “moço”, então “solicitado por uma mulher casada” (...) “não podendo se livrar dela com palavras, lhe deu tantas bofetadas que em toda sua vida não lhe virá mais a tentação com ele”; já outro, “açoitou a sua mulher porque não havia ido ouvir missa”; um terceiro, ao encontrar a irmã traindo o marido, valeu-se de um tronco para amarrá-la (Romero *apud* ver Baptista, Wichers, Boita, 2019).

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Perante tantos casos onde homens indígenas agridem mulheres em nome das moralidades que se implantavam, Romero conclui:

> Tudo isto mostra que [os homens indígenas] têm já algum temor de Deus, ódio e aborrecimento pelo pecado, pelo qual fazem estes excessos, que antes não tocariam em suas mulheres e aparentadas por quantos casos havia no mundo, e assim estes são milagres da poderosa mão de Deus a qual confiamos a de acabar e aperfeiçoar esta sua obra (Romero, *apud* Baptista, Wichers, Boita, 2019, grifo e tradução nossa).

Note que o padre Pedro Romero garante que anteriormente às Missões os homens indígenas não agrediam as mulheres, informação crucial para se compreender que estamos, sim, diante de um novo corpo que performa de modo hegemônico, ao mesmo tempo que associa tais práticas punitivas à "poderosa mão de Deus".

Dotado de poderes próprios da masculinidade ocidental, os homens indígenas missionais também passam a ser autorizados a punir outros homens. Assim se vê em um documento não publicado oriundo dos Manuscritos da Coleção De Angelis: na Missão de La Cruzem 1690, ao distribuir as funções anuais, passando o bastão de Corregedor a um cacique, o jesuíta o incita a punir os pecadores, no que é atendido prontamente — diante da vista de toda comunidade, o novo Corregedor afirma ter notícias de que um de seus filhos, moço casado, havia dado "péssimo exemplo em certas travessuras", açoitando-o em seguida (Anônimo apud Baptista, Boita, Wichers, 2022).

HOMENS INDÍGENAS NAS OFICINAS

A documentação histórica não deixa dúvidas de que os bens missionais hoje presentes no Sítio Histórico de São Miguel Arcanjo e no Museu das Missões, entre outros museus dedicados às missões jesuíticas como o Museu Júlio de Castilhos, foram majoritariamente produzidas por *homens indígenas missionais.*

Deste modo, não apenas a materialidade que produziam era uma novidade no mundo, mas também eles próprios enquanto *homens* produzindo arte orientada pela masculinidade ocidental. Em outras palavras, ao produzirem a materialidade das Missões, estes sujeitos estavam, também, inventando a si mesmos e a sociedade em sua volta.

Estranhamente, este importante aspecto que relaciona a autoria das peças à masculinidade tem sido ignorado nos estudos sobre Missões e sua arte. Não é para menos, uma vez que as pesquisas orientadas por paradigmas cristãos costumam negligenciar questões de gênero, sendo aquela arte entendida comumente como uma expressão da cristandade, e não de um segmento bastante específico, como aqui se pontua.

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

De fato, a arte indígena missional segue sendo atribuída aos padres, como se nota por meio de classificações como “acervo jesuítico”, “arte sacra jesuítica” e “barroco jesuítico” — nomeações que excluem os sujeitos indígenas de sua autoria. Quando se investiga historicamente estes sujeitos, percebe-se que os homens indígenas missionais se concentravam nas oficinas, um importante espaço das Missões localizado ao lado das Igrejas, ou seja, na área central, onde as mulheres estavam absolutamente proibidas de ingressar.

Este tipo de aglomeração fazia parte de um fenômeno que ocorreria em distintos territórios da América Colonial, como bem demonstra Serge Gruzinski ao analisar o processo de ocidentalização no México: “As exigências do clero e as necessidades dos conquistadores implicavam uma transferência de técnicas para a população indígena”, diz Gruzinski, ao passo que para os indígenas de “tudo valia para descobrir o segredo dos espanhóis” (Gruzinski, 2001, p. 101).

Em acréscimo: não eram apenas técnicas que os indígenas acessavam nas oficinas, mas também uma compreensão prática sobre as categorias de gênero e sexualidade ocidentais que desde então deveriam ser assumidas em suas vidas.

As oficinas eram um espaço de alta produção material. Relógios de sol, instrumentos musicais, esculturas em madeira e pedra, pinturas, telhas, adornos diversos para fachadas, pilares, altares das igrejas, sinos, castiçais, roupas e até mesmo a construção de prédios partiam dali — tudo, enfim, que fosse a expressão mais vívida de uma materialidade a sinalizar que naquele povoado viviam cristãos e súditos do rei espanhol, um salvo conduto indígena em oposição à escravização e violência colonial reservada aos não incluídos nas Missões.

Muito embora os objetos de lá saídos tenham sido tratados na historiografia como “arte sacra jesuítica”, entre outros termos que atribuem autoria aos padres, os próprios inacianos jamais reivindicaram a si mesmos a assinatura de tais obras — pelo contrário, sempre que possível, indicavam artistas indígenas em tons orgulhosos, asseverando, com isto, o sucesso do trabalho de conversão da Companhia de Jesus.

Assim se percebe, por exemplo, no modo como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) trata uma de suas obras mais emblemáticas, a igreja de São Miguel, em diversas de suas páginas (imagens 2 e 3):

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244
v. 12, n. 2, maio.-ago. 2026
Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

IMAGEM 2 – PRINT DA PÁGINA DO IPHAN.



Fonte: Portal do IPHAN (http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/39).

IMAGEM 3 – PRINT DA PÁGINA DO IPHAN.



Fonte: Portal do IPHAN (http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/292)

Como se percebe, o site oficial do IPHAN identifica a igreja de São Miguel como "construída pelo arquiteto italiano Gian Batista Primoli", e não referencia qualquer autoria indígena relacionada a sua "rica e colorida ornamentação interna". Além disso, associa o estilo da igreja apenas à tradição ocidental, o estilo barraco, ignorando, com isto, técnicas próprias de encaixe de pedras, escolha de terrenos e posicionamento das igrejas que eram, ao fim, escolhas indígenas.

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244
v. 12, n. 2, maio.-ago. 2026
Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Deste modo, o IPHAN não salienta a diferença entre o verbo *construir* e *projetar*, atribuindo ao velho Primolli a construção do templo — apaga, em consequência, a autoria indígena daquelas obras (Baptista, Boita, 2019a e b).

Contudo, os próprios jesuítas costumavam dizer justamente o contrário: na "igreja do povoado de São Miguel", afirma um padre no século XVIII, "trabalharam mil índios por dez anos" (Cardiel, 1989, p. 83).

Como se vê, os padres não tinham o menor interesse em esconder a autoria indígena daquelas obras, pelo contrário: tal reconhecimento lhes assegurava o sucesso da catequese. É por isto que a todo tempo os jesuítas se apressam em dizer que os homens das oficinas eram fiéis congregantes e partícipes do projeto colonial. Em uma carta jesuítica vinda da missão de São Miguel em 1678, por exemplo, um desses homens, prestes a morrer, teria dito ao filho: "Te peço, filho meu, duas coisas", registra-se, "a primeira que avises ao padre que pelo amor de Deus me diga seis missas; a segunda, que seja mui obediente aos padres e saiba que a obediência que temos por eles é mui agradável a Deus" (Baptista, 2015, p. 63).

Mas é somente no final do século XVII que surge um registro mais apurado sobre estes artistas, onde é possível perceber seu vínculo com os padres e sua conexão com a colonialidade. De autoria do padre Antônio Sepp, tirolês que atuou na consolidação ou fundação de diversas missões, entre elas a de São Miguel e de São João, lê-se em carta de 1698:

> Aqui vive em São Miguel um bugre de nome Inácio Paica. É músico distinto, sabe fabricar cornetas e tocá-las, sabe fazer clarins ou trombetas de guerra; além disto, é ferreiro consumado, cunhador de moedas, pulidor de objetos de metal, funileiro e fundidor de bacias, caldeirões, tachos e marmitas (Sepp, 1980, p. 246).

Como indica o padre Sepp, os homens indígenas das oficinas não detêm apenas uma técnica ou se prendem à produção de um único tipo de objeto, como se daria com ofícios europeus, mas, sim, a técnicas e saberes diversos, como também ocorria com outro, ainda conforme Sepp, "mestre em todos os ofícios":

> Inácio Paica não é o único Apolo na trípode. Em cada Redução se pode topar um ou mais campeões destes, mestres em todos os ofícios mecânicos e exímios maestros de música. A Redução e São Tomé vive um certo Gabriel Quiri, músico afamado e ao mesmo tempo ourives. Faz cálices belíssimos. Mais de uma vez me servi de um deles na celebração da Santa Missa. Faz ainda castiçais de prata, de tamanho considerável e engenhosa cinzeladura; funde sinos, o maior dos quais dedicado ao arcanjo São Miguel, pesa quatro mil libras e se encontra no campanário da minha igreja (Sepp, 1980, p. 247).

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Quando se dá a expulsão dos jesuítas das Américas, o padre José Cardiel assegura em suas memórias: “Há todo gênero de ofícios mecânicos necessários em uma povoação de boa cultura. Ferreiros, carpinteiros, tecedores, estatuários, pintores, doradores, rosarieros, torneiros, prateiros, mateiros, ou os que fazem mate, […] e até campaneiros e organistas há em alguns povoados” (Cardiel, 1989, p. 63).

Deste ponto, pode-se considerar que uma análise dos registros coloniais gerados pelos próprios padres torna possível identificar que obras missionais foram produzidas nas oficinas por mãos de um novo grupo, particularmente composto por homens indígenas, que se apropriou de saberes ocidentais, compactando, estrategicamente, com o projeto colonial.

Entre tantos aspectos, as obras dos homens indígenas missionais apresentam duas importantes características para nosso estudo.

A primeira e mais óbvia, a defesa do projeto colonial por meio de discursos imagéticos que servem de modo pedagógico sobre como os indígenas deveriam viver em espaços ocidentalizados, bem como vestir, portar, adorar e se expressar mediante o novo mundo que se abria — paisagem, corpo e moral, enfim, são os alvos de suas produções.

A segunda, presente em desvios estéticos dos padrões europeus analisados nos capítulos seguintes, o quanto os saberes indígenas de antes da colonização encontravam margens para sobreviver justamente neste novo mundo e se atualizando conforme os contextos que enfrentam, não hesitando, com isto, em criar pontes estéticas entre as culturas indígenas e a colonial.

Desta tensão entre tradição e modernidade, nascia uma expressão artística própria, uma linguagem que nos deixa importantes heranças sobre como as categorias de gênero e sexualidade ocidental foram implantadas ao mesmo tempo que canibalizadas, caracterizando, assim, como que homens, mulheres e dissidentes se configurariam historicamente nestes territórios até os dias de hoje.

QUESTÕES QUEER À MATERIALIDADE DAS MISSÕES

Por meio da Museologia LGBTQIA+ e Arqueologia Queer, sabe-se que o entorno material e simbólico das sociedades também são generificados e sexualizados (Ver Boita, Baptista, 2025; Croucher, 2005; Blackmore, 2011; Dowson, 2000 e 2009; Voss, Schmidt, 2000).

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244
v. 12, n. 2, maio.-ago. 2026
Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Para se compreender melhor o impacto das questões de gênero na materialidade das missões, investiguei com maior profundidade a produção dos homens das oficinas de cada missão. Há muito era sabido que somente homens poderiam produzir naquele espaço, onde as mulheres jamais poderiam ingressar. Mesmo assim, a arte missional tem sido tomada como expressão de um todo social em diversas abordagens históricas, museológicas e arqueológicas. Ocorre que na medida em que ficou evidente que a invenção do homem indígena missional atendia a uma série de interesses desses mesmos, partícipes de tal criação, passei a compreender sua produção como um discurso deste recém inventado grupo, profundamente interessado em emanar para o restante do povoado novas orientações corpóreas. Ou seja, a cada bem produzido, os homens das oficinas não estavam produzindo apenas coisas, mas também a si mesmo e, mais do que isto, a corporalidade dos demais.

Bom exemplo disso é o que ocorre com a escultura chamada de Nossa Senhora da Conceição, hoje exposta no Museu Júlio de Castilhos, comumente tomada como um retrato das mulheres indígenas missionais (imagem 4):

IMAGEM 4- ESCULTURA NOMEADA PELO MUSEU JÚLIO DE CASTILHOS COMO NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO



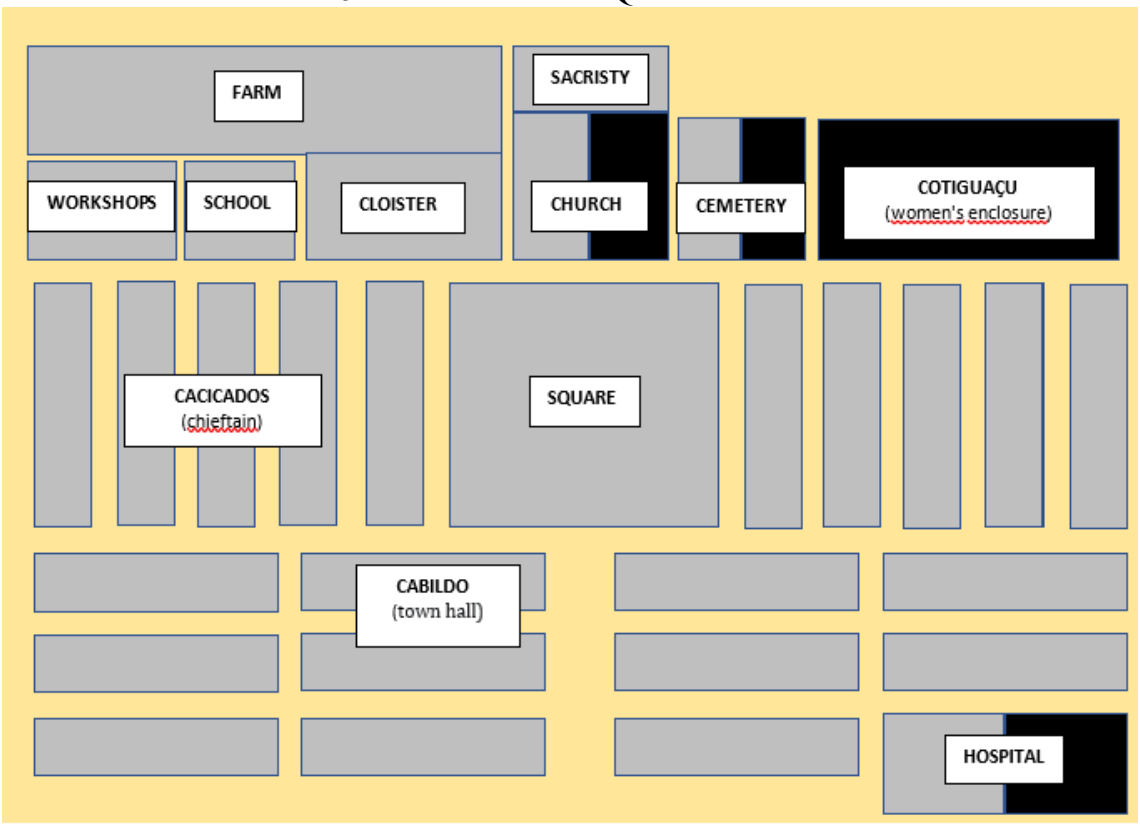
Fonte: Tainacan Museu de História Júlio de Castilhos/ Coleção Missões.

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244
v. 12, n. 2, maio.-ago. 2026
Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Esta Ñande Sy, portanto, pode muito mais ser vista como uma expressão de como as mulheres indígenas deveriam se portar a partir de uma perspectiva masculina gerada entre jesuítas e homens indígenas.

Tal compreensão da arte levou a um entendimento mais completo da planta baixa das Missões, o que tornou possível a produção de uma Cartografia Queer ao longo do projeto. Para melhor estudar o fenômeno de como aldeias se tornaram cidades orientadas por critérios de gênero, entende-se que o espaço não é apenas delimitado por linhas materiais, fixas e absolutas, mas, também, por orientações simbólicas e ficcionais de gênero e sexualidade (ver Preciado, 2017; Harvey, 2013), como se vê na imagem 5:

IMAGEM 5- CARTOGRAFIA QUEER DAS MISSÕES.



Fonte: BAPTISTA, BOITA, 2024. Planta baixa de uma missão a partir de uma cartografia queer.

Conforme esta cartografia, a generificação do espaço missional reflete e contribui para a afirmação da masculinidade, subalternização da feminilidade e exclusão das sexualidades dissidentes notáveis nas seguintes características espaciais: apenas homens produzem esculturas, pinturas, sinos, instrumentos musicais ou qualquer outro bem nas oficinas; professores indígenas, todos homens, ensinam nas escolas apenas para meninos a escrita, leitura, matemática e artes, saberes então considerados sinônimo de masculinidade e que lhes

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

serão vitais para a manutenção do poder; Claustro, quinta e sacristia são acessados apenas por padres, coroinhas, cozinheiros, jardineiros, entre outros ofícios especializados para o convívio na intimidade dos padres; a nave da igreja, o cemitério e o hospital são divididos entre homens e mulheres; o Cotiguaçu, ou Casa das Recolhidas, é o único espaço exclusivo de mulheres, onde se reúnem por vezes até mesmo centenas delas; a praça central, onde ocorrem as festividades nas quais, ao menos desde o Regimento Geral das Doctrinas de 1680, "não entram mulheres, nem muchachas, nem homens em traje de mulheres"; o Cabildo, de localização incerta, espécie de prefeitura/conselho interessado nos problemas do povoado, então formado apenas por homens; e os cacicados, ou seja, as famílias agora lideradas apenas pelos chefes que se alinham aos padres. Note, ao fim, que as pessoas gênero e sexualmente dissidentes não possuem qualquer território, salvo se assinalássemos a prisão (Baptista, Boita, 2024).

Conforme esta cartografia, as missões eram orientadas por uma generificação do espaço onde se afirmava a masculinidade hegemônica em espaços de maioria ou controle masculino (em cinza) e a periferização da feminilidade (em preto) ou de qualquer dissidência de gênero e sexualidade (ausente) (Baptista, Boita, 2024).

Como se percebe, o impacto da introdução das categorias de gênero e sexualidade ocidentais vazou dos corpos às coisas, produzindo, assim, um mundo dividido por rígidas regras de gênero e sexualidade.

As Missões, assim, tornavam-se um local onde a masculinidade e a heterossexualidade se assentaram como hegemônicas em detrimento da diversidade ancestral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio do projeto Entre o Arco e o Cesto, percebe-se que no primeiro século da experiência missional ocorreu a invenção de um conjunto de novos corpos para ingressarem no mundo colonial. As Missões Indígeno-Jesuíticas foram um laboratório para tal experiência de onde, a partir da imposição das categorias de gênero e sexualidade ocidentais, surgiram os homens indígenas missionais, bem como as mulheres e abjetos indígenas.

Esses novos corpos resultaram da desconfiguração das substâncias corpóreas múltiplas anteriores às Missões em prol de uma maior, a da masculinidade ocidental.

É possível, contudo, perceber que os próprios indígenas se interessaram por tais categorias e com elas interagiram, contribuindo ativamente em tal formulação.

No que diz respeito ao tema deste artigo, o corpo do homem indígena missional é dotado de novas vestimentas, práticas, crenças e adereços, bem como assume outro tom de voz e,

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

sobretudo, está autorizado a se valer do uso da força física contra mulheres e outros homens que escapem da nova moral. Neste sentido, este homem indígena próprio da colônia se torna juiz e capataz contra outros indígenas, ao mesmo tempo em que fala manso e subalterniza-se perante outros homens como jesuítas e administradores inseridos no sistema colonial com maior qualidade— um corpo com uma performance distante da de seus antepassados.

Ainda que eventualmente surjam casos que escapam desta normatização e desvios estéticos que indicam profundas ancestralidades indígenas, o homem indígena missional é um defensor do projeto colonial por meio de discursos discursos imagéticos, como aqueles gerados nas oficinas, esses mesmos a servir pedagogicamente sobre como a população de cada missão deveria viver em espaços ocidentalizados, bem como vestir, portar, adorar e se expressar mediante o novo mundo que se abria — paisagem, corpo e moral, enfim, são os alvos de suas produções.

Desta tensão entre tradição e modernidade, nascia uma expressão material própria, uma linguagem que nos deixa importantes heranças sobre como as categorias de gênero e sexualidade ocidentais foram implantadas ao mesmo tempo que canibalizadas, caracterizando, assim, como que homens, mulheres e dissidentes se configurariam historicamente nestes territórios.

Como se percebe, o impacto da introdução das categorias de gênero e sexualidade ocidentais transbordou dos corpos às coisas, produzindo, assim, um mundo dividido por rígidas regras de gênero e sexualidade.

As Missões, assim, tornavam-se um local onde a masculinidade e a heterossexualidade se assentaram como hegemônicas em detrimento da diversidade ancestral.

REFERÊNCIAS

Anônimo. Ânnua de las doctrinas del Paraná. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1695.

Anônimo. Relação incompleta sobre a fundação e trabalhos da redução de S. Pablo del Inay. Cerca de 1631. In: Cortesão, Jaime (Org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 375-378.

Baptista, Jean; Boita, Tony; Wichers, Camila. Masculinidades indígenas nas Missões. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 30, n. 3, 2022.

Baptista, Jean; Boita, Tony; Wichers, Camila. Indigenous bodies, gender, and sexuality in the Jesuit Missions of South America (17th–18th centuries). **Humanities and Social Sciences Communications**, v. 11, n. 1, 2024.

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244
v. 12, n. 2, maio.-ago. 2026
Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Baptista, Jean; Boita, Tony; Wichers, Camila. Memórias exiladas no sítio arqueológico São Miguel Arcanjo: uma visita à Igreja e ao Cotiguaçu enquanto patrimônios indígenas. **Habitus**, Goiânia, v.17, n. 1, p. 2019a.

Baptista, Jean; Boita, Tony; Wichers, Camila. **Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 14, n. 1, 2019b.

Baptista, Jean; Boita, Tony; Wichers, Camila. Por uma história queerindígena: uma retomada. In: SOUTO MAIOR, P.;
QUINALHA, R. (orgs.) **Novas fronteiras das histórias LGBTQIA+** no Brasil. Elefante, 2023.

Baptista, Jean; Boita, Tony; Wichers, Camila. Mulheres indígenas nas Missões: patrimônio silenciado. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 3, 201.

BAPTISTA, Jean. Notas sobre a diversidade étnica e patrimonial nas missões indígeno-jesuíticas: ou sobre quando se reduzem diversos povos indígenas a apenas um. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 19, n. 2, 2024.

Baptista. "'Machorras' e 'afeminados' indígenas: corpos abjetos nas missões e Paraguai". **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 3, p. 1-15, 2021a.

Baptista. Entre o arco e o cesto: notas queer sobre indígenas heterocentrados nos museus e na museologia. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, v. 61, n. 17, p. 43-65, 2021b.

Baptista. **O temporal. Dossiê Missões**. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus/Museu das Missões, 2015.

Blackmore, Chelsea. How to queer the past without sex: queer theory, feminisms and the archaeology of identity. Archaeologies. **Journal of the World Archaeological Congress**, v. 7, n. 1, 2011.

Boita, Tony; Bapstista, Jean. Notas sobre a generificação e heterossexualização compulsórias de objetos, memórias e patrimônios. In: **Histórias LGBTQIA+**. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo, 2025.

Bracco, Diego. **Charrúas, guenoas y guaraníes**: interacción y destrucción – indígenas en el Rio de la Plata. Montevideo: Linardi y Risso, 2004.

Campuzano, Giuseppe. **Saturday Night Thriller**. Lima: Estrudendomudo, 2013.

Campuzano. Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones. **Bagoas**, v. 3, n. 4, 2012.

Cardiel, José. **Las misiones del Paraguay**. Madrid: Historia 16, 1989.

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Connell, Raewyn. Globalization, imperialism, and masculinities. In: Kimmell, Michael S.; Hearn, Jeff; Connell, Raewyn (Orgs.). **Handbook of Studies on Men and Masculinities**. Thousand Oaks: Sage, 2005. p. 71-89.

Croucher, Karina. Queering Near Eastern archaeology. **World Archaeology**, v. 37, n. 4, 2005.

D'evreux, Ivo. **Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613-1614**. Maranhão: Typ. do Frias, 1874.

Dowson, Thomas. Queer theory meets archaeology: disrupting epistemological privilege and heteronormativity in constructing the past. In: GIFFNEY, Noreen; O'ROURKE, Michael (Orgs.). **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. Abingdon: Taylor & Francis, 2009. p. 277-294.

Dowson. Why queer archaeology? An introduction. **World Archaeology**, v. 32, n. 2, 2000.

Fausto, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

Finley, Chris. Decolonizing the queer native body (and recovering the native bull dyke). In: Driskill, Qwo-Li; Gilley, Brian Joseph; Morgesen, Scott Lauria (Orgs.). **Queer Indigenous Studies**: critical interventions in theory, politics, and literature. Tucson: University of Arizona Press, 2011. p. 97-111.

Fontella, Liliane. **As Missões Guaraníticas num contexto de cultura de contato**. 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Foucault, Michel. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

Foucault. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

Foucault. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

Gruzinski, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Harvey, David. **O espaço como palavra-chave.** GEOgraphia, v. 14, n. 28, p. 8-39, 2013.

López de Gómara, Francisco. **Historia general de las Indias**. 1562. Biblioteca Virtual, 2003.

Masseta, Simão. Carta do Padre Simão Masseta para o Provincial Nicolau Durán... In:

Cortesão, Jaime (Org.). **Jesuítas e Bandeirantes no Guairá**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951. p. 300-303.

Meliá, Bartomeu. Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang do Rio Grande do Sul. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1983.

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244

Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Moura, Gabriele. **‘Señores de la palabra’:** histórias e representações na obra de Antonio Ruiz de Montoya (1612-1652). 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Pinto, Marcelo; Maurer, Rodrigo. **Quando a geo-história avança sobre os significados de um espaço urbano**. EURE, v. 40, n. 120, 2014.

Preciado, Paul B. **Testo Junkie**. Lisboa: N-1 Edições, 2018.

Preciado. **Cartografias ‘queer’**: o ‘flâneur’ perverso... eRevista Performatus, v. 17, p. 1-32, 2017.

Roscoe, Will. **The Zuni Man-Woman**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.

Roscoe. **Living the spirit:** a gay American Indian anthology. Nova York: St. Martin’s Press, 1988.

Ruiz de Montoya, Antonio. **Conquista espiritual**. Madrid: Imprenta del Reyno, 1639a.

Santos, Marcelo C.; Baptista, Jean T. Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena. **Revista História UNISINOS**, v. 4, n. 2, 2007.

Sepp, Antonio [1696]. **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

Silva, Ana Lúcia F. **Reduções Jesuítico-Guarani: espaço de diversidade étnica**. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.

Voss, Barbara L.; SCHMIDT, Robert. Archaeologies of sexuality: an introduction. In:

Schmidt, Robert; VOSS, Barbara (Orgs.). **Archaeologies of Sexuality**. Londres: Routledge, 2000. p. 1-35.

DOI: https://doi.org/10.62236/missoes.v12i2.474
ISSN: 2447-0244
v. 12, n. 2, maio.-ago. 2026
Esta obra está sob licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional