

SONHO E PECADO: VISÕES ONÍRICAS E ONIROMANCIA DOS “ÍNDIOS” E “GENTIOS” NA CATEQUESE JESUÍTICA NA AMÉRICA PORTUGUESA (1549-1618)*

Luís Filipe Silvério Lima

Doutorando em História Social - FFLCH/USP

Resumo

A partir de cartas e confissãoários, este artigo pretende discutir como a crença indígena nos sonhos foi vista pelos jesuítas nas cinco primeiras décadas da missão na América Portuguesa. O objetivo central é entender como os modelos retóricos, o conceito de pecado e as teorias modernas sobre o sonho interferiram na descrição da crença nos sonhos.

Abstract

Analyzing 16th and early 17th Century Jesuit's letters and manuals of confession, this paper explores the Jesuitical view of the Indians belief in dreams in Portuguese America. The central aim is to understand how the European rhetorical models, the concept of sin and modern dream theories interfered in the descriptions of the natives' belief in dreams.

Palavras-Chave

Sonho • Jesuítas • Manual de Confissão • Cartas Jesuíticas • Missão

Keywords

Dream • Jesuits • Manuals of Confession • Jesuitical Letters • Mission

* Uma versão simplificada desse texto foi apresentada no Encontro dos Estudantes de História da Unicamp. Agradeço a leitura e comentários de Guilherme Amaral Luz, Luana Chnaiderman de Almeida, Manuela Carneiro da Cunha, Maria Jordan Arroyo, Stuart Schwartz, e de meu orientador, José Carlos Sebe Bom Meihy. Alguns pontos surgiram de conversas com Adone Agnolin, a quem agradeço. Sou imensamente grato a Eduardo de Almeida Navarro, que traduziu as passagens de tupi do *Catecismo* de Araújo e, muito gentilmente, disponibilizou suas anotações e seu dicionário ainda inédito. Agradeço também a Laura de Mello e Souza, pelo acompanhamento na elaboração das versões iniciais desse texto. Por fim, agradeço a revisão detalhada e sugestões da editora, Maria Helena P.T. Machado. Este artigo faz parte de um projeto de doutorado, que conta com o auxílio da Fapesp.

A adivinhação do erro, os augúrios mentirosos e os sonhos dos maus, tudo isso não passa de vaidade.

Eclesiástico, 34:5

A crença indistinta nos sonhos foi condenada no *Eclesiástico*, que a compara às adivinhações e augúrios. Por outro lado, em *Números* (12:6), Deus anunciou que o sonho dos profetas podia ser uma das formas de Sua manifestação. Ainda no *Eclesiástico* (34:6), foi indicada a possibilidade de que visões e sonhos fossem inspirados pelo “Altíssimo”. O sonho na Bíblia, desse modo, se tornou ambivalente, ora era superstição, ora, instrumento da Revelação.

Santo Agostinho percebeu essa ambigüidade. Preocupado com o correto entendimento dos preceitos bíblicos, classificou os sonhos e as visões em “verdadeiras” e “falsas” a partir de suas causas (divina ou diabólica) e formas de manifestação (tranqüilas ou conturbadas) (*De genesi ad letteram*, c. 18, §39). Ao definir a questão desse modo, o texto agostiniano abriu caminho para um debate teológico sobre as circunstâncias da verdade nas visões e sonhos, que teve entre os séculos XV e XVII seu maior palco (cf. Le Goff 1999: 717ss.). Diante dessa dicotomia, para um bom cristão no início da Idade Moderna, crer ou não em sonhos implicava, portanto, discernir entre o certo e o errado, entre a virtude e o pecado (cf. Lima 2000; Jordan 2001).

O problema também se estendia ao Novo Mundo e aos povos a serem convertidos (cf. Gruzinski 1992; McCormack 1991: 42ss). No México, o franciscano Motolinía descreveu nos *Memoriales*, em 1568, que os americanos possuíam quatro livros fundamentais que contavam sua história, cultura e religião. Um deles dedicava-se a “los sueños y (...) los agüeros, embaimentos y vanidades en que creían”, livro esse, segundo Motolinía, inventado por demônios (Motolinía 1971 [1568]: 4-5, 153). Os jesuítas da missão na Nova França, no século XVII, ficaram impressionados com a crença nos sonhos dos índios americanos, dedicando grande espaço a isso em sua *Relações* (Thwaites 1898). No Prata, o padre Francisco de Andrada ao falar dos Guarani em 1545 afirma: “todos ellos creían em sueños” (*apud* Melià 1988: 13). Mais tarde, com as reduções jesuíticas, o registro de sonhos entre os índios das missões (como entre alguns padres) foi constante, especialmente nos textos do padre Ruiz de Montoya (Melià 1988). Se essas citações aos sonhos poderiam ser repetidas, ampliadas e generalizadas para quase todas as missões americanas (de várias ordens), para a América Portuguesa do início da missão jesuítica, as referências encontradas não são muitas¹.

A partir dessas referências a sonhos, localizadas em cartas e confessionários jesuíticos da América Portuguesa, pretendo discutir como os sonhos dos índios brasílicos² foram entendidos nos textos jesuíticos por meio das noções de pecado e superstição. A proposta é buscar indicar a construção retórico-teológica desses textos (e suas diferenças) em torno dos pecados da superstição, abuso e da crença nos sonhos, e ver se há ou não especificidades no tratamento dado ao sonho nos textos produzidos pelos jesuítas no Brasil. Primeiro, analiso duas cartas jesuíticas das décadas de 1550 e 1560 - uma carta notificante, outra edificante³ -, nas quais há citações à superstição dos sonhos entre os índios. Depois, trato dos confessionários brasílicos, observando as perguntas sobre sonhos e abusões, buscando compará-las às mesmas questões em confessionários americanos e, sobretudo, europeus.

1. Duas cartas jesuíticas

a. carta notificante

Uma carta do irmão leigo Pero Correia (? - 1554) faz menção à crença dos nativos nos sonhos. Foi escrita em 10/3/1553, em S. Vicente, para o padre jesuíta Simão Rodrigues, fundador e antigo provincial e principal da ordem em Portugal. O trecho (no qual está a referência aos sonhos) foi citado como exemplo para diferentes inter-

¹ Compulsei fontes entre a chegada dos jesuítas (1549) e o início do século XVII, publicadas em edições recentes de manuscritos, impressões do período ou fac-símiles. Além disso, busquei indicações na literatura que trata sobre os jesuítas no Brasil. Há também outras referências a sonhos nos cronistas não-portugueses, Staden e Thevet, que estão sendo objeto de outro estudo.

² Estou usando “brasílico” por ser o termo usado para os confessionários, doutrinas e catecismos dedicados a catequese dos índios. Desse modo, também busco evitar o uso de “brasileiro”, que pode implicar discussões sobre nacionalidade brasileira. Sobre o uso dos termos “Brasil”, “brasileiro”, “América portuguesa”, “Ilha de Santa Cruz” etc., veja introdução de Fernando Novais ao primeiro volume da *História da vida privada no Brasil* e artigo de Laura de Mello e Souza na *Revista de História*, 145.

³ Carta notificante era, dentro da estrutura inaciana, a correspondência que informava e tratava dos negócios do funcionamento da Companhia. Contrapunha-se a carta edificante, cuja função era relatar as obras dos jesuítas espalhados no mundo para servir de exemplo, consolo e motivação para os outros irmãos da Ordem. (Leite 1938: 536-540; Assunção 2001: 81ss; Londoño 2002: 17-18). A importância em diferenciar os tipos de carta na análise histórica foi primeiramente enunciada por José Carlos Sebe Bom Meihy (1975: 101)

pretações. Foi citado para ilustrar as crenças e práticas mágico-religiosas dos indígenas (Cardoso *in* Anchieta 1992: 83), a ação violenta e “charlatã” do jesuíta (Gambini 1988: 169-170) e como exemplo da primeira impressão dos jesuítas quanto a facilidade da conversão (Raminelli 1996: 117)⁴. Para os propósitos deste texto, para além da análise do trecho enquanto parte do conjunto de “dados e informações suscetíveis de aproveitamento científico”, cabe entendê-la no enredo da carta, “sob o aspecto particular” de texto retórico/“literário” (Fernandes 1949: 208-9 n. 290)⁵.

Deve-se buscar entender, primeiramente, a carta na estrutura da correspondência jesuítica, central no funcionamento da ordem (Leite 1938: 534-541; Meihy 1975, 98ss, 199; Pécora 2001: 26-32; Assunção 2001: cap. 4; Londoño 2002)⁶. A carta informativa e notificante de Pero Correia enfatizava, seguindo a *ars dictaminis* (Pécora 2001: 17-29), a narrativa dos fatos da missão e o pedido - fundamentado nessa narração - de recursos e de ingerência do provincial de Lisboa na metrópole para mudar a situação colonial⁷. Buscando a atenção de seu destinatário, o irmão começou a carta declarando sua novidade e importância:

142

⁴ Inclusive, foi usado enquanto recurso irônico, já que, apesar de fazer tábula rasa dos índios, Correia fora morto pelos carijós pouco tempo depois de escrever essa carta (Raminelli 1996: 117). Para um uso inverso, enquanto *exemplum* e martírio veja Serafim Leite (Leite 1938: 236-237).

⁵ Reproduzo aqui parte da nota de Florestan Fernandes sobre a abordagem sociológica (contraposta à histórica) das cartas jesuíticas e de textos de cronistas: “Ao contrário do historiador, cuja contribuição deve naturalmente preceder as investigações de caráter sociológico, e dar-lhe o indispensável fundamento heurístico (...), o sociólogo restringe o exame crítico ao conteúdo etnográfico ou sociológico das fontes. Dificilmente opera com a totalidade dos textos, pois interessa-o apenas os que contém dados e informações suscetíveis de aproveitamento científico, e raras vezes precisa manipulá-los sob o aspecto particular de ‘texto literário’.” (Fernandes 1949: 208-209, n. 290). Para a crítica ao procedimento de análise (inclusive de historiadores) de passagens de cartas jesuíticas sem entendê-las inseridas em um documento epistolar, ver Luz (2002)

⁶ Nas *Constituições* da Ordem, Inácio de Loyola afirmou que: “**Lo que ayuda para unión de los miembros desta Compañia entre sí y con su cabeza** [a Ordem como um Corpo Místico], mucho también ayudará para conservar el buen ser della, como es especialmente el vínculo de las voluntades, que es la caridad y amor de unos con otros, al qual sirve **el tener noticia y nuevas unos de otros y mucha comunicación**, y usar una mesma doctrina, y ser uniformes en todo quanto es possible (...)” (Loyola 1982: 626, §821) [grifos meus]

⁷ Para a estrutura retórica da carta jesuítica utilizei o texto “A arte das cartas jesuíticas do Brasil” de Alcir Pécora, no livro *Máquina de gêneros* (Pécora 2001).

En esta carta le daré cuenta de algunas cosas que hasta agora nunca le escribieron por no ofrescense cosa que hiziese tanto al caso descobrirse como de poco tiempo para acá. Y porque a diez y nueve años que stoy en el Brasil, y sé bién los males dél como participante, me mandó el P. Nobrega que los scribiese para V.R. los mandar encomendar mucho a nuestro Señor, ya para dar cuenta dello a S.A. [D. João III] en cuia mano después de Dios está el remedio y enmienda de todo. (*in*: Leite 1954: 455-456)

O início da carta indica algumas pistas para se situar a citação dos sonhos entre os índios. Primeiro, o próprio remetente: um ex-colono que havia experimentado os pecados do Novo Mundo e que era considerado pelo seu superior (Nóbrega) como conhecedor do Brasil, estando há mais tempo no Brasil do que os jesuítas. Segundo, o destinatário: um padre com influência junto ao Rei⁸. Por fim, estabelecia e confirmava uma relação entre missão e reino, além de uma hierarquia entre coisas do Reino e coisas de Deus, ação real e ação divina (cf. Hoornaert 1979).

Dentro do funcionamento epistolar da Ordem, tanto o destinatário como o remetente representavam e respondiam pela Companhia de Jesus em termos mais amplos. No caso de Pero Correia, isso se evidenciava na busca de autoridade (e, portanto, legitimação) na obediência ao seu superior, Nóbrega, que lhe ordenara escrever a carta. Embora não fosse padre, a obediência ao superior estava implícita, já que ele era membro de uma ordem cuja organização era extremamente hierarquizada, com semelhanças à estrutura militar (cf. Alden 1996: 9-10). Sendo membro de um corpo (*Constituciones*, § 821), não era somente Correia que escrevera a carta, mas a missão no Brasil pertencente à Companhia de Jesus e enviada - como “embaixadora da Coroa” (Meihy 1975: 80) - por D. João III. Esta pertencia a um corpo maior, um corpo místico “geminado” (cf. Kantorowicz 1998: 51ss.) - de um lado, o corpo da Igreja, na figura da Companhia, de outro, do Reino português. No limite, tudo participava de um desígnio maior (o divino) comum a todos e que se traduzia,

⁸ Simão Rodrigues de Azevedo, a pedido de D. João III, fundou a Província Portuguesa (quando veio para Lisboa com Francisco Xavier) e ficou junto à corte lusitana, além de ser responsável pela abertura dos colégios de Lisboa, Coimbra e Évora.

de modo mais perfeito, na Missão, compreendida como busca dos fins últimos do mundo: a conversão dos povos ao catolicismo.

A narração “*de algunas cosas que hasta agora nunca le escrivieron*” avisava que as últimas ações da Igreja (a vinda do Visitador do Bispo) e do Paço (as leis para a colônia) não estavam colaborando para a conversão dos índios (gentios) à fé cristã - objetivo principal da cristandade. Seu foco de denúncia, porém, estava nos colonos maus cristãos, que atrapalhavam a missão (inclusive porque estavam se afastando da verdadeira fé), tanto com sua violência e a escravização dos índios quanto com a venda e doação de coisas de valor - ferramentas e armas - para os nativos. Essa matéria dominou a segunda metade da carta. Com ferramentas e armas, os índios se tornavam soberbos, preguiçosos, violentos, bêbados e avessos à conversão, pois não tinham mais necessidades e portanto não precisavam mais da ajuda dos jesuítas. Segundo a carta, os índios, quando isolados, eram de fácil conversão e continuavam bons cristãos - se mantidas as condições de necessidades materiais e longe da influência dos colonos. A petição - além de envio de recursos como livros doutrinários, catequéticos e exemplares - propunha uma lei que impedisse o comércio e a doação de coisas de valor para os nativos:

Una cosa se puede hazer para los obrigar a ser christianos y a se subjectar a dar la obediencia al Rey y a sus justicias, la qual se puede hazer sin perjuizo de nada, y es mandar S.A. que so pena de muerte ningún christiano diese a indio ninguno de la Baya⁹ ni un anzuelo, ni cosa ninguna de ninguna calidad; y, haziéndolo ansí, yo confío que antes de mucho tiempo los pusiese debaxo del jugo del nuestro Rei del cielo y del de la tierra.¹⁰ (*in*: Leite 1954: 443)

⁹ Mais adiante na carta, Pero Correa estende a proposta às outras capitánias

¹⁰ O paralelismo da expressão “Rei del cielo y del de la tierra” remete não só a uma dupla essência real (Kantorowicz 1998) mas à indissociabilidade da missão, dos interesses do reino e das coisas do reino, da conversão (Cervo 1975: 46, 50 ss.; cf. Meihy 1975: 95-96). Mais do que obrigando a uma dupla - e possivelmente conflitante - lealdade ou sujeição ao rei e à Igreja, ao mundo temporal e ao espiritual, a expressão demonstra que eram esferas afins e que a justiça e coisas terrenas concorriam para a justiça divina. Estavam por ela divinamente inspiradas e eram, enquanto análogas, participantes da essência do Idêntico (Hansen 1997).

A referência aos sonhos pertencia ao momento final de demonstração da tese e proposta:

Y que digamos que es gente que antes se deixara morir que quebrantar su lei y dexar de adorar sus ídolos, ellos no tienen lei ní ídolos a que adoren, **ni tienen más que algunas abusiones y niñerías, que aún oi en día se hallan dentro del reino de Portugal, como son hechizeros, adivinadores y bendizidores, y creer en sueños, y tener muchos agujeros**, mas esto son cosas que fácilmente se le puedan quitar poniéndolos en necesidad, como dixe. Algunos dellos que se hazen santos [pajés] entro ellos aora les dan crédito aora no, porque las más de las vezes los hallan en mentira. (*in*: Leite 1954: 446-447) [grifos meus]

Para Correia, os índios não tinham “*lei ní idolo a que adoren*”, somente superstições; entre elas - como em Portugal -, a de acreditar em sonhos. Essas superstições seriam o que mais próximo havia de algum tipo de idolatria, a anti-religião inimiga da verdadeira fé e da propagação da palavra. Correia também não apontava a interferência maligna da ação do demônio em incentivar ou atizar o pecado da crença em sonhos e em augúrios - nem mesmo para a feitiçaria, que àquela época já estava, no repertório cristão, demonizada e ligada a práticas diabólicas (Mello e Souza 1993: cap. 1 e 162ss.). Também os santos-pajés não foram descritos como adversários demoníacos nem tendo grande influência sobre os nativos (algo que vai aparecer em outros textos jesuíticos).

A crença nos sonhos, junto às outras abusões (crer em augúrios, consultar feitiçeiros, adivinhadores ou benzedores ou praticar magia), era colocada como obstáculo fácil a ser transposto para catequizar e subjugar os gentios. As superstições dos gentios não deveriam ser vistas como impedimento para a missão, mesmo porque eram também presentes em um país católico como Portugal. Por analogia, Correia abrandava o pecado cometido (e sua própria permanência em uma nação com rei católico) na metrópole, dizendo talvez que a solução para esses males menores estava na missão e, por consequência, na Companhia de Jesus (lembramos que Simão Rodrigues era o provincial e fundador da província portuguesa). Essa analogia entre os gentios e os portugueses supersticiosos (mas de um reino cristão) apontava também a possibilidade (e a facilidade) da conversão. Os índios não criam em nada novo, ou não visto entre os portugueses. E no que criam, era pouco e de pouca importância - como a crença em superstições em Portugal.

A crença nos sonhos não foi qualificada como grande mal, pois não pertencia a nenhuma lei ou idolatria e também era prática comum em Portugal. Ao mesmo tempo, extrair sonhos, augúrios, feitiçaria, adivinhação, benzimentos da influência direta da malícia demoníaca, transformava essas superstições em pecados quase veniais da própria ignorância dos nativos. Veniais talvez porque não fossem eles que impossibilitavam o tratamento de suas almas e da sujeição ao Rei. Os maus hábitos dos gentios eram coisas menores; eram mantidos, sobretudo, pela relação com os colonos (aqueles que eram maus cristãos) e com a situação de falta de “*necessidad*”.

A barreira real (e o verdadeiro mal) para conversão dos nativos residia na ação dos colonos e na organização do mundo colonial, que não permitia a sujeição dos índios à justiça real e, por seu intermédio e da missionação, à justiça divina. A tópica recorrente dos índios como “papel blanco” (Carta de Nóbrega à Azpicuelta Navarro, 10/08/1549 in Leite 1954: 142) dialogava, na carta de Correia, com a necessidade de criação de condições materiais e legais de suporte à missão e aos aldeamentos em vias de implantação, e que iriam contra as práticas dos colonos.

146

b. carta edificante

José de Anchieta (1534-1597) enviou, de São Vicente, em 1565, uma carta edificante para o Geral da Companhia, que diferia da missiva de Pero Correia, cuja função era notificante e de “negócios” (Leite 1938: 537). Anchieta relatava a negociação de paz com os Tamoios, seu período como refém, preso em Iperoígue e, em uma curta última parte, as atividades dos seus irmãos que ficaram em Piratininga¹¹. Na carta de Correia, preocupada em denunciar os colonos e a ação do Bispo para pedir a intervenção real, não havia espaço destacado para descrever as ações dos jesuítas. A carta de Anchieta se estruturava como grande compêndio, ordenado cronologicamente, dos atos de piedade, modéstia e cristandade, dele e de seus companheiros (em especial, Manuel da Nóbrega) do final de 1563 até 1564, bem como coroados esses atos, de prodígios e maravilhas, sinais do favorecimento divino para

¹¹ Para esse episódio ver Celso Vieira (1929: livro 3) e Serafim Leite (1938)

com a missão. Ações e sinais que deveriam servir para edificar as obras da Companhia e animar os irmãos de outras missões.

O centro da narração era a comitiva de jesuítas junto aos Tamoios, “uns nossos inimigos” que contribuía para que fosse “chegada esta terra a tal estado que já não devem esperar dela novas de frutos na conversão da gentildade” (Anchieta 1933: 196). A intenção dessa comitiva, que depois voltou e deixou Anchieta como refém e garantia para a negociação, era apaziguar os conflitos e desbaratar a Confederação dos Tamoios e sua aliança com os franceses protestantes para se conseguir estabelecer a missão no Rio de Janeiro e impedir a revolta dos Tupis no sertão.

Sendo uma carta edificante, seu destinatário era, ainda que endereçado ao Geral, mais amplo: os irmãos da Companhia. Deveria ser usada como *exemplum*, consolo e incentivo para as obras jesuíticas (cf. Loyola 1982: 673, § 252). A breve petição, que encerra a carta, indicava o destinatário geral e a função edificante da carta:

Muita necessidade tem toda essa terra, que de todas as partes está cercada com guerras, de ser encomendada a Deus de Vossa Paternidade e de todos os Irmãos, para que a Divina Justiça amanse um pouco seu furor, e mui maior a temos nós outros, que em todos êstes encontros havemos de andar em a deanteira para que *sine effusione* corramos e agrademos a Jesus Nosso Capitão e Senhor, ao qual praza de nos dar sua graça cumprida, para que sua santa vontade sintamos e aquela perfeitamente façamos. (Anchieta 1933: 240)¹²

Ao mesmo tempo que, por meio da sua narração, compartilhava sua história com os irmãos que lessem a carta, a petição reforçava a necessidade da união dos jesuítas, em sua fé, em torno de um objetivo comum: o da missão e da conversão. A carta costurava o corpo da companhia por meio de uma razão comum (Londoño 2002: 13ss).

A narrativa dos atos edificantes foi organizada de maneira a se contrapor¹³ a dois eixos negativos da caracterização dos Tamoios: sua ferocidade, que impedia a

¹² O trecho tem paralelos muito claros com as *Constituições*, escritas por Loiola, onde diz que por meio das cartas deve-se “saber de las otras [missões] lo que es para consolación y edificación mutua en el Señor nuestro” (Loyola 1982: 592, § 673)

¹³ Sobre a contraposição como modo de operação retórico e intelectual ver Clark 1997: cap. 4, 5 e 6

paz (e portanto as aldeias e a conversão); e, em menor grau e recorrência na carta, sua imaginação, credulidade e tendência à mentira, que atrapalhava a disseminação da verdadeira fé. A ferocidade é reforçada nas comparações recorrentes dos gentios com tigres, lobos, feras, animais de dentes afiados, e seu emblema é o canibalismo e o desejo pela vingança (cf. Luz 2002). Na outra ponta, a insensatez e a falta de discernimento estão representadas nas mulheres velhas, nos feiticeiros e na crença em superstições e augúrios.

Imaginação, credulidade e mentira eram faces de uma mesma moeda cuja negatividade aumenta na medida que se tornam características naturais desses gentios, como sua ferocidade. A imaginação era entendida como faculdade que gera imagens e que, por ser muito volátil e pouco medida pela sensatez e pela inteligência, levava facilmente as pessoas ao erro de acreditar em imagens. A credulidade e a mentira, antes de serem elementos separados, estavam ligados diretamente à imaginação e eram identificadas em especial nas mulheres (como as velhas índias). A tendência à mentira e à credulidade também era fruto da insensatez, da falta de discernimento, como do ser imaginativo (ter e dar valor às imagens, à imaginação)¹⁴. Ao mesmo tempo, como no Eclesiástico, era ato de vaidade e de pouca modéstia.

148

Ao falar de suas provações entre os Tamoios, Anchieta elencou a tendência à mentira e às crendices dos gentios, que sempre desconfiavam, por serem imaginativos e crédulos, de que seus companheiros presos seriam maltratados:

passámos muito trabalho, assim exterior de fome e enfermidades, como **interior de contínua aflição** por ser muita tardança, não porque não entendessemos que bem tratados haviam cá de ser, senão polos contínuos temores que os seus lá tinham de que vinham **a imaginar mil mentiras, maximè as velhas**, e certo que foi muito, **sendo aquela gente a mais subtil que ainda houve no mundo para inventar mentiras e facil para as crer**, poderia sofrer tanto tempo que não nos fizessem alguma cousa movidos por qualquer e maximè por algum feiticeiro, e assim sempre falavam com os seus, dizendo como teriam de ser eles [os gentios aprisionados] salteados e mortos, se foram mortos algum houvera de escapar e vir por terra a dar-lhes novas. (Anchieta 1933: 226) [grifos meus]

¹⁴ Exemplos disso, no Velho Mundo, eram as bruxas e as beatas visionárias (Sallmann 1992: cap. IV; Mello e Souza 1993).

Ao comentar essa desconfiança no destino dos prisioneiros e afirmar que os Tamoios eram a gente “mais subtil (...) no mundo para inventar mentiras”, Anchieta narrou, como exemplo, a crença nos sonhos entre os Tamoios. Anchieta se recolhera à noite, mas ao invés de dormir, ficara rezando para obter alguma iluminação diante do impasse para a obtenção da paz:

E o Pindobucú, que me tinha mais crédito, *ultra* de me o perguntar muitas vezes, dizia que Cunhambeba e outros pediram-lhe soubesse de mim isso [se os seus companheiros aprisionados haviam sido mortos ou estavam bem], e uma noite, indo-se à minha pousada não estando eu, perguntou a meu irmão [o colono Antonio Luiz]: “Que é do Padre? dorme já?” Respondeu-lhe o outro: **“Ele porventura dorme? toda a noite está falando com Deus e não vem a dormir senão já tarde.”** “Pois porque não te disse o que passa acêrca dos nossos? Perguntaste-lho?” Respondeu o outro: **“Tudo o encobre, não quer me dizer nada”**. De maneira que era eu forçado de dizer às vezes: “Eu vos tenho dito muitas vezes **que eu não creio em sonhos, nem vós outros o deveis de crêr; sabei que os vossos estão mui bem tratados e não ha mal algum, como logo vereis**”. E assim com semelhantes palavras se satisfaziam, confiando tambem que estando cá o Padre Nobrega, que ainda quando eram inimigos, sabiam eles que não os consentia saltar dos nossos, muito menos consentiria agora, que eram amigos, fazer-se-lhes algum mal. (Anchieta 1933: 226)[grifos meus]¹⁵

149

Mesmo com as palavras - sensatas e de discernimento - de Anchieta, os gentios não se convenciam de que os sonhos não deveriam ser acreditados, tendo que o jesuíta “às vezes” repetir o argumento. Essa posição de Anchieta encontrava ecos nos tratados quinhentistas. Os sonhos cotidianos deveriam, segundo o *Galateo* de Giovanni della Casa, “ser esquecidos e dispensados juntamente com o sono”, sobretudo os

¹⁵ É curioso que o jesuíta assumiu um caráter mágico ao afirmar que está tudo bem, pois, de certa maneira, ao (pre)dizer algo reconfirmava a suspeita dos tamoios (incitada pelo colono) nos seus poderes mânticos em conjunto com seu Deus. Mesmo que afirme que os nativos entenderam-no porque confiavam na sua palavra e sabiam que Nóbrega não permitiria que nenhuma mal fosse feito aos seus companheiros refêns, outros trechos da carta indicam que essa assunção do maravilhoso era usada para converter os índios e se contrapor aos feiticeiros, as crenças supersticiosas e até mesmo à ferocidade e ao desejo de vingança.

dos rústicos (como o dos índios), e contar ou dar atenção aos sonhos seria prova de insensatez. No *Galateo* ainda, o sonho era relacionado com as mentiras, ambos delírios, mas a mentira era mais vã pois nela “nem sombra restou” como no sonho, feito por imagens diurnas (Della Casa 1999 [1558]: 27-29). Juan Vives, no *Sobre a alma*, alertou que durante o sono: “la fantasía [imaginação] se halla entonces emancipada de la censura de la razón, saca cosas de la memoria sin medida ni orden, por la cual vemos en sueños tantos absurdos, necedades e incoherencias, como se sucede en una enfermedad que ataque la cabeza.” (Vives 2002 [1583], cf. Jordan 2001).

A imaginação (“fantasía”) era o veículo para o sonho, como era para a credulidade e, de modo indireto, para a mentira. A tendência dos tamoios à mentira, à superstição, às abusões era emblemada no trecho na crença nos sonhos e nos poderes mânticos de Anchieta, pois acreditavam que o jesuíta adivinhava, ao falar com Deus, o futuro. A figura do colono, ainda que de modo indireto e sutil (como cabia a uma carta edificante (Leite 1938: 536ss)), apareceu, como em Correia, atrapalhando o trabalho missionário, incitando o gentio a permanecer no seu estado de barbárie e continuar supersticioso.¹⁶ O jesuíta trabalhava duplamente ao buscar impedir os efeitos naturais do espírito imaginativo do gentio e a ação perniciosa do colono.

Ao assumir que a imaginação, a credence e a mentira eram naturais nos Tamoios - ou seja, a insensatez fazia parte de sua natureza -, Anchieta, ao contrário de Correia, postulava que essas características eram um impedimento grave à conversão, bem como, junto à ferocidade, ao armistício. Anchieta, porém, indicou que esses traços negativos eram mais marcantes nos Tamoios que recusavam a missão e as aldeias, contrapondo-os aos Tupis convertidos (“nossos discípulos” e “amigos”), cuja natureza, ainda que a mesma e ainda que insensata, permitira a conversão¹⁷. Ele estabeleceu uma analogia entre europeus e brasis na disputa pelo Rio de Janeiro: os franceses hereges, aliados aos Tamoios feros e supersticiosos¹⁸; os portugueses católicos,

¹⁶ Outro aspecto similar à carta de Correia é a relação entre a necessidade e a soberba dos índios. Em Anchieta, porém, os responsáveis pela situação de abundância e conseqüente soberba dos gentios são os franceses (Anchieta 1933:209) - e não os colonos.

¹⁷ Essa dicotomia repetia (em termos de uma percepção de “nações” de qualidades diversas entre os brasis) a divisão entre gentio, no sentido de não-converso, bárbaro, e índio, convertido, cristão. Sobre isso ver: Meihy (2000), Monteiro (2000).

aliados aos Tupis, ou melhor, aos índios convertidos. Se os protestantes negaram a verdadeira fé, os Tamoios se negavam em conhecê-la (“estimou mais esta valentia que a salvação de sua alma” Anchieta 1933: 224). A insensatez, a ferocidade e os pecados dos Tamoios, além de sua natureza, estavam colocados, portanto, na lógica da disputa pelo orbe cristão (entre católicos/fiéis/verdade vs. protestantes-hereses/infieis/falsidade).

A crença nos sonhos se inseria num pacote de superstições, mas aqui não eram obstáculos fáceis. A tópica da falta de leis e rei (“gente tão bestial e carniceira, que vive sem lei nem rei” Anchieta 1933: 233), ao contrário do que em Correia, aparecia como problema crucial na conversão e não fator que ajudaria ou facilitaria quebrar sua convicção nas suas crenças (cf. Viveiros de Castro 1993; Pompa 2001: 89ss). Ao mostrar essa dificuldade, de outra parte, engrandecia as obras jesuíticas, por meio da figura de Anchieta e da tópica da enumeração das conversões, confissões e missas ao longo da carta, transformando os atos em exemplos edificantes aos outros irmãos; conclamados a se unir e pedir a Deus sua intervenção para diminuir a ferocidade dos Tamoios. Na narrativa da carta, o exemplo do sonho mostra a piedade de Anchieta que passava noites acordado em vigília, rezando. O sono, visto como pequena morte, era antítese da vigília, característica essencial dos santos, dos pios e dos bem-aventurados (cf. “Xavier Dormindo - Proposta” [1694] in: Vieira 1951: 38-39, v. XIII). Ao sempre estar acordado, velando, vigiando, rezando, Anchieta mostrava seu sacrifício e sua piedade. Exemplo que se contrapunha aos índios supersticiosos, “bebendo e cantando todo o dia e noite, com grandes gritos, com grandes gritos, homens e mulheres misturados” (Anchieta 1933: 229)¹⁹, que, mesmo com as adver-

¹⁸ A analogia é tanta que os franceses se igualaram aos índios: “**A vida dos Franceses** que estão neste Rio é já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas também **feita selvagem; vivem conforme aos Índios**, comendo bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-os com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos passaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmo Índios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que **não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptíssima**, e com isto e com **lhes dar [aos índios] todo genero de armas, incitando-os sempre que nos façam guerra e ajudando-os nela, o são ainda pessimos**” (Anchieta 1933:209) [grifos meus].

¹⁹ A tradução da carta (cujo original em castelhano está transcrito nos *Anaes da Biblioteca Nacional*) excluiu a palavra “desonestidades”. O trecho, segundo a edição de 1877, seria: “bibiendo, y cantando tod el dia, y noche cõ grandes gritos, y *deshonestidades*” (Anchieta 1877: 112)

tências do jesuíta - fruto de sua caridade e espírito missionário - continuavam acreditando nas abusões, nas mentiras e nos sonhos.

A diferença do tom das duas cartas em relação ao sonho e às abusões pode ser explicada a partir de vários matizes. Na carta de Correia, o sonho não era impedimento para a conversão. O problema estava na ação dos colonos. Para superar isso reclamava-se a intervenção da Coroa, que era geminada com a Missão jesuítica. Na carta de Anchieta, o sonho era emblema da natureza feroz dos gentios. No texto edificante, o que importava era mostrar a ação pia jesuítica e seus frutos de conversão mesmo no campo das adversidades extremadas. A audiência precisava ser movida e convencida de que mesmo as dificuldades sendo imensas o que importava era a vida cristã. Deus, por causa disso, olharia por eles e pelo trabalho catequético, veículo para a Missão.

Embora, em ambas as cartas, estivesse enunciado o pacto entre a Missão e o Plano Divino e o Reino, Correia pedia uma intervenção mais direta e pontual. Anchieta exemplificava-o nos atos e nas glórias e resultados alcançados (ainda que poucos, mas resultados, ao mesmo tempo, dos atos presentes e de uma eleição passada).

Correia, ex-colono, queria mostrar como os colonos atrapalhavam o trabalho catequético. Seguiu e confirmava as novas diretrizes da proposta missionária de seu superior Nóbrega: se preocupar somente com os índios (vistos como “papel branco”) e isolá-los dos colonos, para que esses não contaminassem a missão com seus maus hábitos (cf. Cohen 1997: 19ss; Alden 1996: 479). Doze anos depois, Anchieta escreveu sobre outra perspectiva e em outro momento da missionação: a luta contra os franceses, os gentios seus aliados e a revolta dos Tupis do sertão. Nessa perspectiva, os nativos tornaram-se beberrões, supersticiosos incorrigíveis, mentirosos, voláteis, imaginativos (cf. Viveiros de Castro 1993) e o exemplo cristão do jesuíta foi destacado como contraste a essa natureza bárbara e como arma eficiente na catequese e na conversão dos índios. Duas visões diferentes sobre o nativo, que norteavam as cartas.

Além de se considerar a percepção diversa, segundo Alden, fruto de uma maior vivência na terra (1996: 475), não se pode esquecer a função das cartas (edificante e notificante). A função determinava e era determinada pela preceptiva retórica e escolha das tópicas adequadas. Na descrição de suas superstições e de sua crença no sonho, o uso das imagens do selvagem (inocente, tábula rasa, puro ou pagão, idólatra, feroz) era delimitado pelas construções textuais, conforme a pertinência e a adequação à função retórica. Imagens essas, como mostrou Raminelli (1996),

existentes antes do encontro e do choque com os nativos e que foram reutilizadas pelos europeus, muitas vezes por meio de simples transposições.

Em outras palavras, além do momento e de observações diversas em relação ao nativo, a descrição era também determinada pela função e pela construção retórica, entendida como prática de convencimento e ação. Mediando a própria experiência missionária junto aos índios e gentios, a descrição dos brasis, suas superstições e seus sonhos assumiriam nas cartas uma ou outra tópica descritiva conforme o efeito que se queria fazer na audiência. Um efeito que obedecia à função da carta, estabelecida na estrutura da correspondência regulada pela *Constituições* da Sociedade (Loyola 1982: 550, 582-3, 592-3, § 507, 629, 632, 673-5, cf. Pécora 2001: 26-29; Londoño 2002) e entendida como essencial para a conversão e sucesso da Missão.

A crença nos sonhos era definida a partir da adequação do discurso não só em relação ao momento e à percepção do nativo, mas também ao efeito pretendido, ao destinatário e à função da carta. Esses elementos dialogavam e se determinavam entre si. A seguir, pretendo identificar como se deu essa definição em textos cujo centro era a noção de pecado e penitência: os confessionários.

2. Confessionários

Além das condições materiais, dos colonos maus cristãos e da natureza insensata do nativo, um dos problemas centrais das missões era como ministrar os sacramentos, em especial, o da penitência/confissão (Leite 1938: 282-286; Azoulai 1993; cf. Agnolin 2001: 32ss). Nóbrega, que não aprendera tupi, aconselhou a princípio o uso de intérpretes (“lingoas”) para ouvir e absolver os pecados e exortar à contrição (Carta de Nóbrega a Simão Rodrigues, 07/1552, in: Leite 1954: 569-570)²⁰. Num

²⁰ Manuel de Nóbrega defendeu a prática da confissão em carta a Simão Rodrigues como defesa das críticas feitas pelo bispo visitador D. Pedro Fernandes, que postulava que a absolvição, segundo o cânone, deveria ser dada pelo padre para o penitente diretamente sem intermediação. O intérprete não estava autorizado a traduzir as palavras de absolvição do confessor e, ao fazê-lo, retirava a eficácia do sacramento. Ver carta do bispo D. Pedro Fernandes para P. Simão Rodrigues, 07/1552 (Leite 1954: 361; cf. Leite 1938: 283 ss.). Um outro exemplo interessante desse mesmo problema das línguas na catequese é o uso de “pinturas” no caso do México como intermediação das confissões (Gruzinski 2003: 55-57).

segundo momento, com o maior domínio da língua tupi pelos jesuítas, começou a produção de catecismos ou doutrinas cristãs em tupi para catequizar os índios e indicar como ministrar os sacramentos para os nativos.

O esforço jesuítico se integrava em uma produção maior de catecismos e confessionários bilíngües ou na língua nativa, que circulavam manuscritos e impressos nas Américas. Em parte respondiam a um movimento que acontecia na Igreja europeia de preocupação cada vez mais intensa, desde o IV Concílio de Latrão (1215), em definir e combater os pecados por meio da confissão (Delumeau 1991: 13ss; cf. Delumeau 1990: cap. 6 e 15). No século XVI, a confissão sacramental ganhou forças dentro do Catolicismo em resposta a Lutero e Calvino, que aboliram os sacramentos e a mediação da confissão pelo pároco. O Concílio de Trento foi o momento da reafirmação dos sacramentos, em especial da penitência, à qual foi dedicada a décima quarta sessão do concílio (1551). O catecismo romano (1566), encomendado por Pio IV, fruto litúrgico de Trento, dedicava grande espaço para a necessidade da penitência e ao papel central do padre, pela confissão, no arrependimento contrito e na absolvição dos pecados, bem como insistia no exame minucioso e criterioso por parte do confessor. Ao longo do XVI, surgiram muitos tratados sobre a penitência, confessionários, catecismos e manuais de discernimentos de espíritos que buscavam definir o pecado e contribuir para a vulgarização e defesa da fé católica. Os confessionários serviam como inventário e guia da penitência - às vezes tanto para o penitente como para o confessor, às vezes exclusivamente para o pároco. Traziam um levantamento detalhado dos possíveis pecados, com suas circunstâncias e atenuações, em quais um cristão poderia incorrer.

Embora em geral formulados segundo as diretrizes de Trento, os catecismos e confessionários americanos respondiam também a demandas próprias (Azoulai 1993). Além de escritos nas línguas dos gentios - questão essencial que será abordada em breve -, diferenciavam-se de alguns dos europeus em pelo menos mais um aspecto importante. Os manuais pós-Trento tinham menos perguntas objetivas, buscando mais indicar quais eram os pecados do que inquirir diretamente sobre eles, pois propunham e pressupunham uma reflexão maior por parte do penitente. Os confessionários do Novo Mundo, em contraste, possuíam um guia definido de questões objetivas, às quais o catequisado deveria responder, muitas vezes, somente com sim ou não. Como apontado por Martine Azoulai, os confessionários americanos

emprestaram a estrutura de questionário pontual dos manuais catequéticos medievais ou destinados aos rústicos do Velho Mundo (cf. Agnolin 2001), que davam menor espaço à reflexão contrita por parte do fiel e a seu entendimento do que era o pecado. Os índios, entendidos como rudes e insensatos, eram percebidos como incapazes da verdadeira reflexão sobre o pecado, como apontado na introdução ao confessionalário do *Catecismo Kiriri* de 1698:

Para facilitar ao Confessor dos Indios o modo, com que póde suprir a falta do exame nos seus penitentes, que **por serem rudes ficaõ facilmente escusados desta obrigaçaõ, a qual carrega neste caso sobre o mesmo Confessor**; aqui vaõ as perguntas, que se podem fazer a hum penitente sobre todos os mandamentos assim de Deos, como da Igreja, incluindo os da Igreja na ordem dos mandamentos de Deos no lugar aonde se podem reduzir para mayor brevidade. (Mamiani 1942 [1698]: 169 [grifo meu])

Aspecto talvez tão ou mais importante quanto a incapacidade do gentio de compreensão das sutilezas da fé e do pecado e do auto-exame era, tanto na Ásia, na África e nas Américas, a questão da língua²¹ (Souza 1995: 1098; Daher 1999; Agnolin 2001; Pompa 2001; Gruzinski 2003: capítulo 1; cf. Hansen 1993). O detalhamento pedido pelo concílio tridentino para contextualizar e definir o nível do pecado foi substituído por um questionário dirigido que não obrigava o confessor a ter domínio amplo da língua do penitente. Essa dificuldade das línguas dos “naturais da terra”, sua diferença com as línguas européias e o problema de seu aprendizado pelos

²¹ Vieira dedicou-se ao problema da língua e da missionação na “Exortação primeira em véspera do Espírito Santo”, pregada para os alunos do colégio jesuítico da Bahia. Usando uma tópica comum na literatura jesuítica, Vieira construiu três níveis de língua: a de Babel, onde o que era uma língua viraram muitas pela ação divina; a dos Apóstolos, quando suas línguas se transformaram em *línguas de fogo* pela intervenção do Espírito Santo, unindo o que era muito desde Babel; a da missionação jesuítica, quando, pelo estudo e esforço dos missionários, aprendia-se todas as línguas daqueles que iriam se converter tornando-se então *fogo das línguas*. (Vieira 1951, v. 5; cf. Cohen 1997). A tópica das línguas de fogo apareceu, antes, em carta de Manoel da Nóbrega para os Moradores de Pernambuco (Bahia, 5/06/1552, Leite 1954: 333) bem como na introdução do *Catecismo Brasílico* de Araújo (1952 [1618]: Prológo) e, depois, no *Catecismo Kiriri* (Mamiani 1942 [1698] ii-iii).

missionários eram tópicos comuns presentes nas introduções dos confessionários e catecismos americanos e reafirmadas em outros gêneros, como as próprias cartas.

Os confessionários e catecismos se propunham precisamente ser instrumento de superação desse problema para a conversão (Molina 1984 [1569]: 2; Araújo 1952 [1618]: Prológo; Mamiani 1942 [1698]: ii-iii,). Os instrumentos catequéticos eram pensados como soluções para aproximar a distância estabelecida desde Babel. Criava-se uma analogia entre a língua dos missionários e as dos nativos, dada nessa raiz comum (Babel), que permitia a tradução e a transposição de modelos de uma para outra, por meio, por exemplo, de uma língua geral.

As línguas indígenas, porém, estavam mais distantes (e portanto embaixo na hierarquia possibilitada na comparação analógica) da Verdade contida na Palavra, pela sua corrupção, rudeza e/ou inocência - visto por exemplo faltarem o F, o L e o R, para formar Fé, Lei e Rei (Hansen 1993 cf. Carneiro da Cunha 1990).²² A tradução (como “política lingüística” da conversão) deveria trazer a língua dos gentios (e os próprios gentios) mais próximos da Verdade a partir de um modelo doutrinário e gramatical já estabelecido (Agnolin 2001, cf. Pompa 2001). Esse processo significava transpor a estrutura retórico-teológica do Velho para o Novo Mundo. Buscava-se adaptá-la à realidade da missão e pregação e equacioná-la com os limites lexicais (e semânticos) com o mínimo possível de mudanças (Daher 1999; Agnolin 2001); sempre entendendo esse processo como a normalização de uma desigualdade e inferioridade dada na analogia permitida com uma língua essencial e anterior que emanava da Palavra (cf. Hansen 1993).

156

a. Confessionários Brasílicos

Dentre essa produção, Anchieta teria escrito um confessionário, na década de 1560, do qual existem cópias manuscritas apógrafas²³. Esse confessionário circulava

²² Essa tópica - que aparece formulada pela primeira vez, para o Brasil, em Gandavo - sintetizava uma concepção comum do XVI até ao XVIII. Repetida, marcou os textos jesuíticos e as posturas sobre a missão e a conversão. Segundo Dauril Alden, Américo Vespucci foi o primeiro a apontar essa ausência (Alden 1996: 72 n.125). Anchieta e Correia, embora não utilizem o argumento da falta das letras, apontam a ausência de leis (Anchieta e Correia) e de rei (Anchieta).

²³ Utilizamos a transcrição e tradução do Pe. Armando Cardoso, que pertence às “Obras completas” de Anchieta publicadas pela Loyola (Anchieta 1992). Para comentários das edições e produção dos

em uma Doutrina Cristã em forma de Diálogo, atribuídos a Anchieta e em tupi, para uso dos missionários na catequização dos gentios. O *Confessionário brasílico* se divide em: “acolhimento e instrução inicial”, que funciona como exortação à importância da confissão e da revisão contrita, mas também favorece a atrição, listando as penas aos pecadores; perguntas relativas aos pecados contra os dez mandamentos de Deus; questões acerca das faltas contra os “mandamentos da Santa Madre Igreja”; e, por fim, uma “Repreensão breve e mui proveitosa”, que reforça a necessidade do real arrependimento para a absolvição.

O *Confessionário* continha os dois vetores que marcavam os manuais americanos. Buscava a adequação da Verdade à língua dos nativos, por meio da tradução e adaptação dos preceitos católicos, tentando assim superar as supostas diferenças dadas na hierarquia das línguas, que colocavam os índios na esfera inferior da Revelação. De outro lado, seguia o modelo dos questionários exaustivos, com perguntas objetivas e pormenorizadas em tupi, que também supunham a rudeza e simplicidade dos naturais da terra. Exemplo emblemático é o item sobre o Sexto Mandamento.

O mandamento foi traduzido como “Eporopotárumé” (“Não desejes gente sensualmente”²⁴), mudando o enunciado de algo específico (“não cometerás adultério” (Gn 20:9) para um sentido mais amplo (“não desejes gente sensualmente”). Essa restrição mais geral (que implicava uma rigidez maior) se repetiu na quantidade e especificidade das questões (que significavam um controle mais rigoroso). São 86 perguntas, algumas com sub-itens, sendo dez dedicadas a mulheres (em particular, criadas) e cinco, especialmente para mulheres casadas (cf. Lista do Dez Mandamentos e tabela anexas).

O enunciado do primeiro mandamento também foi adaptado, embora mais sutilmente, à língua tupi. Ao invés de “Não terás outros deuses diante de mim” (Gn. 20:2) ou “Honrarás Deus sobre todas as coisas” (Granada 1586), estava “*Eimoeté ojepé Tupã*” (“Adora um só Deus [Tupã]”).²⁵

catecismos, doutrinas e confessionários brasílicos, ver: Agnolin (2001) e Cardoso (“Introdução Histórico-Literária” In: Anchieta 1992).

²⁴ Mais literalmente ainda: Não desejes/queiras gente. Agradeço a ajuda de Roberto Galvão e, especialmente, Hélio Jaques da lista Tupi (<http://br.groups.yahoo.com/group/tupi/>).

²⁵ Na Doutrina Cristã, no resumo dos mandamentos, há uma forma mais próxima à européia: “Sobre todas e quaisquer coisas, a gente amar a Deus” (Anchieta 1992, v. 1: 143).

Foi na última questão acerca do primeiro mandamento que Anchieta perguntou sobre a crença nos sonhos:

11. **Ereobiárpe** pajé
porapití moangaúba,
jekaraímoñanga,
moranguána pitángñeénga,
Guajupιά moraséia,
marakáporaséia, **mosausúba**?

11. **Creste** no pajé
no fingir matar gente,
em fazer-se santidade,
em agouros de fala de criança,
em dança de Guajupιά,
em danças de maracá, **em sonhos**?
(Anchieta 1992: 83) [grifo meu]

A crença nos sonhos pertencia às superstições dos indígenas. O papel do pajé é destacado no início da pergunta acima, seguindo a atenção dada nas perguntas 6, 7, 8 e 9 (p. ex.: “9. Tu concordaste com o pajé, crendo nele, tendo medo dele?”), que pedem para o penitente confessar se crê ou não no pajé. Essas questões se contrapõem às iniciais (2, 3, 4 e 5) que repetem a doutrina cristã e o significado de “Adora só um Deus” (p. ex.: “2. Crês em um só Deus, nosso criador?”; “Honras bastante a lei de Deus?”). A crença nos sonhos insere-se portanto no detalhamento dos pecados contra o primeiro mandamento, tendo em vista as práticas supersticiosas dos índios. Nesse detalhamento, a preocupação central é com a ação do pajé.²⁶ A crença no sonho, porém, - como algumas outras superstições (“agouros de fala de criança”) - não dependia explicitamente do pajé, ainda que colocado na mesma questão.

Mais à frente, no longo questionário sobre os pecados contra a castidade (Sexto Mandamento, “Não desejes gente sensualmente”), entre as perguntas para mulheres, o sonho aparece novamente, mas não em sentido profético ou visionário:

88. “Ikátupe témo mã!” erapé,
nde guérpe **mabaé aiba** resé
nde **posausubiré**?

88. “Oxalá estivesses nu!”, disseste tu,
depois de sonhares coisas más
debaixo de ti?
(Anchieta 1992: 97) [grifo meu]

²⁶ Leandro Karnal, ao citar esse trecho em nota de sua tese, usa-o também para ilustrar a preocupação e a repressão às Santidades (Karnal 1994: 157, n.21).

Embora não remeta ao problema da visão, a pergunta interessa aqui pois mostra que o *Confessionário* se baseava na doutrina tomista sobre o sonho, na qual o ato de sonhar por si não constitui pecado, mas sim o agir ou ter pensamentos impuros motivados pelo sonho. O sonho está ligado à imaginação e não à potência do intelecto; sendo assim o sonhar é ato involuntário, pois não depende do livre-arbítrio e do discernimento. Sonhar não constitui obra boa ou má, pois não há vontade envolvida; o pecado está em, posteriormente, acreditar e dar atenção ao conteúdo dos sonhos, seja como anúncio do futuro, seja como desejo carnal. O frade franciscano Alonso de Molina (?-1585), no seu *Confessionario mayor en le lengua mexicana y castellana*, de 1569, escrito para a missão no México, explicitou isso:

Caiste en polucion durmiendo: salio tu dimente {pareciendo te que tenias ayuntamiento com muger} Y despues que despertaste, y pensaste en esto plugote : Quiça diriste, o si ouiera sido assi lo que soñe, quien ouiera tenido parte con la que soñe: Porque si esto diriste, y te plugo { **despues que ya estavas despierto** } cometiste **peccado mortal**: y si te peso dello, y te doliste y afligiste, **no seras culpable por quanto estavas durmiendo**. (Molina 1984 [1569]: 21b) [grifos meus]²⁷

159

No confessionário do jesuíta Antonio de Araújo (1566-1632), parte de seu *Catecismo brasílico*, o sonho foi tratado de modo muito similar ao de Anchieta (e Molina), tanto em termos da visão onírica quanto na questão do desejo noturno. Araújo porém dedicou uma pergunta específica para a crença nas visões oníricas, separando-a da ação do pajé, e reforçou a perspectiva da iniquidade estar na crença e não em sonhar (“14. Ererobiâpe *moçauçuba* y pôr yrâne, oyabo” trad. livre do Prof. Navarro: “Acreditas em *sonho*, dizendo que eles hão-de se realizar?”).

Ao contrário do guia de penitência atribuído à Anchieta, que permaneceu manuscrito, o texto de Araújo foi impresso em 1618 em Lisboa e teve re-edição em

²⁷ É interessante notar, porém, que Anchieta - ao contrário de Molina e de confessionários europeus - escreveu a questão para mulher que tivesse sonhos eróticos, sendo que a preocupação dos outros religiosos era com a poluição masculina (um dos centros da preocupação de Tomás de Aquino em relação aos sonhos). Também não citando a poluição noturna, Araújo, por sua vez, dedica uma pergunta específica para a mulher e outra para o homem. Para os homens há referência aos sonhos; enquanto que “Pera Indias deuaças” não há referência explícita (Araújo 1952 [1618]: 104d, 106e).

1686. Foi fruto de encomenda de seus superiores no sentido de proporcionar um instrumento eficaz para a missão organizando o material catequético já existente para os brasis - produzido possivelmente, além de Anchieta, pelos Ir. Pero Correia, Luiz da Grã, e Pe. Leonardo do Vale (Leite 1938: 560; Agnolin 2001). Desse modo, como apontou Serafim Leite, é menos obra de um autor do que texto de “origem colectiva”, ou seja, representa um conjunto de percepções dos jesuítas sobre a catequização dos brasis. Segundo o prólogo de Araújo, entretanto, o “Livro sexto do confessorio pella ordem dos dez mandamentos da ley de Deos, & dos sinco da Sancta Madre Igreja” em tupi teria sido uma contribuição de Araújo, baseado nas instruções romanas²⁸. Independente da veracidade dessa afirmação, as similitudes nas perguntas de ambos confessionários brasílicos de Anchieta e Araújo fazem supor que os problemas enfrentados pelos jesuítas e/ou sua percepção do mundo indígena (no que se refere ao sonho e a algumas perguntas sobre algumas abusões²⁹) eram bastante similares e podiam usar um mesmo modelo, mesmo sendo distantes algumas décadas. A re-edição em 1686 do *Catecismo* de Araújo, com alguns poucos aditamentos, indica que essa percepção permaneceu até o fim do século XVII pelo menos³⁰.

Se entre os confessionários de Araújo e Anchieta, porém, a relação com os sonhos dos nativos é semelhante, no início do *Catecismo* de Araújo, por outro lado, há uma posição diferente em relação ao sonho. Enquanto que no seu confessionário estava condenada a crença nos sonhos, no catálogo dos dias santos, que abre o *Catecismo*, Araújo caracterizou os sonhos como canal autorizado para a comunicação com o divino.

No catálogo dos dias santos, dividido por meses, há duas referências a sonhos³¹. Para dia 5 de agosto, data dedicada à Nossa Senhora da Neves, escreveu que um

²⁸ Para a discussão da autoria e fontes dos catecismos ver: Leite (1938, v. II, pp. 556ss), Lemos Barbosa (“Apresentação” in Araújo 1952 [1618]), Cardoso (“Introdução Histórico-literária” in Anchieta 1992) e Agnolin (2001).

²⁹ Para comparação mais detalhada do conteúdo das perguntas e similitudes em os dois confessionários, ver notas do Pe. Armando Cardoso (Anchieta 1992). Para visualização em termos quantitativos, consultar os gráficos e tabelas em anexo.

³⁰ As questões semelhantes do *Catecismo Kiriri*, de 1698, escrito para um grupo não-tupi por Mamiani, reforçam e generalizam essa impressão.

³¹ Agradeço a indicação dessas passagens a Eduardo de Almeida Navarro.

casal que não conseguia ter filhos e que, devido a isso, pedia aos céus por uma graça³². Nossa Senhora apareceu a eles em sonho e falou que construíssem uma igreja em um lugar indicado por um portento. O pequeno texto termina com uma reflexão catequética e litúrgica: “Agora também aquela casa [a igreja] é lugar de honrá-la, de todos os cristãos. Nós também a honramos neste dia sem trabalharmos, lembrando-nos daqueles fatos passados” (Araújo 1952 [1618]: 7 - trad. livre do Prof. Navarro). Para dezembro, no dia 28, dedicado aos santos inocentes, foi invocado o episódio do Novo Testamento no qual um anjo de Deus avisou S. José, em seu sonho, que fugisse com seu filho, Cristo, e sua esposa, Maria, pois Herodes iria matar as crianças judias. Escritas como *exempla*, essas pequenas narrativas deveriam servir como modelos para o catequizado seguir e se inspirar e deveriam ser o tema das comemorações festivas ou momentos litúrgicos daqueles dias santos. Esses dois exemplos se chocam, por serem modelos de virtude, com a noção de pecado ou interdição dos sonhos, expressa de modo categórico nos questionários para penitência.

Sem perceber talvez, Araújo apontou, em um manual catequético, a dicotomia do discernimento entre o sonho verdadeiro, divinamente inspirado, e o falso, influenciado pelo diabo e pelas abusões. Dicotomia que é similar à diferença entre um texto de catecismo indicando as festas importantes e exemplos de virtude cristã na vida de santos e pessoas pias e um repertório e catálogo de questões definidas e precisas para identificar e medir o pecado e o desvio à vida cristã, visando a penitência e o arrependimento.

No *Catecismo* de Araújo, não foram, porém, explicados os limites entre o sonho condenado como superstição e pecado e a visão onírica permitida. De qualquer modo, os sonhos descritos no calendário seguiam implicitamente algumas diretrizes, definidas em manuais de discernimento e tratados sobre profecia e sonhos (cf. Lima 2000: cap. 1; Jordan 2001), que os diferenciavam dos inquiridos no confissãoário.

³² Esse episódio foi retratado em um pintura luso-flamenga do século XVI atribuída a Francisco Henriques, exposto no Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa. No quadro, chamado de “Senhora das Neves”, o episódio do milagre é descrito em uma estrutura circular que narra a aparição em sonho e o início da construção da Igreja, tendo a frente, em primeiro plano, Nossa Senhora com o menino Jesus.

Certos aspectos alçavam à condição de divinamente inspiradas as visões do calendário: a autoridade do sonhador e da fonte da visão, no caso de São José e do Evangelho; a piedade dos sonhadores, no caso do casal infértil; a matéria sonhada ser cristã, como na aparição da Virgem e a indicação do ex-voto; a colaboração para a propagação e manutenção da fé, dada na construção de uma igreja e na propagação da vida cristã ou, mais radicalmente, ao salvar, pela fuga, o filho de Deus; e, por último, o fato de não irem contra a fé cristã ou a Igreja (Jordan 2001).

Essas características que legitimariam o caráter divino ou indicariam o conteúdo pecaminoso do sonho, porém, não poderiam ser percebidas ou analisadas pela pergunta proposta no confissãoário, que somente permitia resposta negativa ou positiva. Pode-se supor que, com isso, se vedava a possibilidade do penitente ter tido um sonho “verdadeiro”. Se ele respondesse afirmativamente à questão proposta (Acreditas/Creste em sonho?) estaria de chofre pecando. Em Anchieta, isso ficou mais reforçado ao se inserir a crença nas visões oníricas em uma longa pergunta que englobava um bom número das superstições dos brasis. Nos confissãoários, a crença nos sonhos era percebida como abuso: fazia parte de um inventário para identificar os pecados, expostos nos longos questionários divididos por mandamentos.

162

b. Confissãoários europeus

A oniromancia foi questão recorrente em quase todos os confissãoários americanos dos séculos XVI e XVII (Azoulai 1993). Porém, antes de supor que isso signifique uma preocupação específica dos missionários que vieram para as Américas (Espanhola e/ou Portuguesa) ou indique somente que a crença nos sonhos era algo fortemente presente nas culturas ameríndias, a comparação com os confissãoários europeus aponta para algo interessante: nos confissãoários e manuais penitenciais europeus compulsados³³,

³³ Não encontrei referência a sonho no *Specchio di uera Penitentia*, tratado sobre a penitência de 1495, que não contém um confissãoário, nem no catecismo escrito pelo jesuíta Ruiz de Montoya, que possui um breve confissãoário bilíngüe (guarani-castelhano) com duas perguntas sobre o primeiro mandamento. Não deixa de ser curioso notar que Montoya tenha relatado vários sonhos revelatórios em seus textos, tanto dele e de colegas jesuítas, quanto de índios convertidos, cuja matéria era positiva para a missão e, portanto, aprovada teologicamente (Meliá 1988). Poderia supor uma visão diferenciada em relação à crença no sonho ou seria simplesmente uma questão de espaço, já que seu confissãoário era curtíssimo (somente duas curtas perguntas para o primeiro mandamento)?

a questão da crença no conteúdo profético dos sonhos também apareceu (cf. Clark 1997: 492-500)³⁴. A preocupação com os sonhos não era, portanto, exclusividade americana. Tentarei mostrar isso analisando trechos sobre sonhos e superstições de confessionários europeus, em especial ibéricos, para depois compará-los aos confessionários brasileiros.

Santo Antonino (1389-1459), dominicano e arcebispo de Florença, escreveu um manual confessional de ampla circulação, conhecido como *Defecerunt*. Composto em latim, teve 119 impressões em incunábulo (Delumeau 1991: 22) entre várias traduções (algumas em espanhol, como a que utilizei aqui, de 1550). Antonino estava preocupado com a incubação³⁵ de sonhos e afirmava que o pecado mortal estava em agir a partir da crença no conteúdo dos sonhos. Além disso, ele relacionava o sonho com outras superstições e crença em feiticeiras ou feitiçarias, todas passíveis de influência enganadora do diabo:

Si guardo sueños haziendo algunas oraciones: y despues delo q soño creyo y juzgo algo delas cosas venideras y occultas: es peccado mortal. Empotarse mucho alos sueños sin mezclar observaciones alguna: es pecado aunque de suyo no sea mortal: empero es cosa peligrosa: ca en *aquella* manera el diablo engaño muchos: si por derramarse el olio del candil: por el balir & alas & algunas aues : o aullido de perro: o grandeza y continuacion de viento y de cosas semejantes creyo auer de acaescer *algun* mal y acacrio, y se creyo *que* las mugeres se tornassen gatos o otros animales : y fuessen de noche y chupassen la sangre delos niños y cosas semejãtes. lo *que* es impossible sino a Dios. E por ende es cosa loca creerlo. De aquesta manera de adevinos y encantaciones y todas las vanidades semejantes. (Antonino 1550: f. xli[a]).³⁶

³⁴ Stuart Clark mostra que essa preocupação estava também presente nos catecismos calvinistas e luteranos. Tanto nos textos reformados como nos guias católicos modernos, a preocupação central era com os dez mandamentos, mudando o foco medieval sobre os sete pecados capitais. Em particular, com o primeiro mandamento, contra o qual seria a crença nos sonhos e sua interpretação para descobrir o futuro. É interessante perceber que, talvez por causa dessa preocupação comum, a formulação nos catecismos luteranos, calvinistas ou católicos acerca das adivinhações e superstições (inclusive o sonho) era muito similar (Clark 1997).

³⁵ Incubação de sonhos é a prática de dormir em determinados lugares ou fazer preparativos para ter determinados sonhos prognósticos ou diagnósticos. Ver: Meier, C.A. “O sonho na Grécia Antiga e seu emprego nas curas no templo (a incubação)” in: Caillois e Grunenbaum (1978: 223-238).

³⁶ Mantive, quando possível, a grafia original dos documentos. Quando foi preciso atualizar, indiquei o trecho modificado em itálico.

Na *Arte de Ben Morir y breve confessorario*, incunábulo castelhano anônimo do final do século XV (c. 1480-1484), reimpresso em 1489, 1493, 1497, composto por um *ars moriendi* e um confessorário em forma de questionário, o pecado da crença nos sonhos aparece tanto em relação ao primeiro mandamento (“si dio fe alos sueños. suertes e agueros/ o encantaciones ec.” f. 24v) como nos artigos da fé (“Primeiramente si no creyo bien en dios padre. mas antes creyo en suertes o ensueño e en agueros e jnuocaciones de demonios” f. 31v).

O *Manual de confesores, & penitentes*, do Frei Rodrigo do Porto (sec. XVI), de 1549, seguiu as preocupações de Santo Antonino, mas delimitou mais o campo do sonho e atenuou também as condições do pecado do crer em sonhos:

Se fez devaçam pera que sonhasse: & depois polo que sonhou creio firmemente *algumas* cousas aas quaes a uirtude do sonho se não estende, assi como que ho há de matar: ou *que* há achar thesouro, ou pera saber cõ [quem] há de casar.
Se pelo que sonhou deyxou de fazer *alguma* cousa necessaria a sua alma, ou salvaçam: ou fez *contra alguma* cousa necessaria a sua salvaçã (...) mas se a tal cousa não he necessaria a sua salvaçam pecca venialmente (Porto 1549: 67)

164

Além de ser provavelmente o primeiro confessorário impresso e produzido em português (Machado 1998; SILVA 2002), o manual de Fr. Rodrigo do Porto percorreu uma singular trajetória, pois serviu de inspiração e base para outros confessorários portugueses e foi vertido para o castelhano - quando o caminho usual era o inverso. Junto à quantidade de questões e sua precisão (são mais de 1500 questões, com destaque para as 542 divididas por função, estado e ofício), esse particular caminho talvez justifique o largo elogio (ainda que inserido em panegírico comum a algumas aprovações de impressão) do seu revisor e consultor, Martim Azpicuelta Navarro (1491-1586), professor de direito canônico em Coimbra e mestre de Nóbrega: “ninguna obra de su tamaño se imprimio ni en latin, ni en romance Portuguez, Castelhana, ni Francez tan provechosa y segura para los Confesores, e penitentes como esta”. Afora as reimpressões (1552, 1560, em português; 1557, 1570, em espanhol), fez-se uma versão abreviada (atribuída a Fr. Masseu Elvas) em um *Compendio e svuario de confesores* (1567 - re-edição, 1579), que resumia a formulação das perguntas sobre o sonho (“Crestes firmemente em sonhos, ou porque o *que* sonhastes, deixastes de fazer *alguma* cousa necessaria a saude de vossa alma, ou fizestes *alguma* cousa

contraria a ella? M. Mas se não era tal não pecou mais de venialmente”; *Compendio*, 1567: 69-70).

Navarro, por sua vez, fez uma re-edição do *Manual* em espanhol, revisada e acrescida de textos seus, depois traduziu-o para o latim (*Enchridion sive manuale confessoriorum et penitentiaum*, Antuérpia, 1572), obra reeditada “umas quinze vezes até 1605”, e vertida para outras línguas. O *Enchridion* foi, posteriormente, modelo do laxismo na penitência (Delumeau 1991: 74ss) e da leitura casuística dos pecados contra os dez mandamentos (Clark 1997: 498-9). Mais uma vez a pergunta sobre os sonhos apareceu em formulação muito similar (quase idêntica) à de Porto, atenuando e qualificando o pecado, porém agora reforçando a intervenção demoníaca e, ao mesmo tempo, indicando a possibilidade de se ter fé na inspiração verdadeiramente divina do sonho (exemplo talvez da tendência laxista):

Si creyo † alguna cosa venidera, o secreta por aver sonãdo algo **por invocacion expresa del demonio, o tacita**, esto es creyendo por el aquello, a *que* la virtud del sueño no se puede estender assi como, *que* no lo ham de matar, o que há de hallar tesoro, o cõ qui? há de casar. M. Segun S. Tho. **Aunque creer algo por sueños teniendo los por revelacion diuina, o por causa, o señal natural bastante para significar aquello, no es pecado, segun ele mesmo S. Tho.** Y caít. ¶ Si por lo que [so]ño dexo de hazer alguna cosa necessaria a la salud de su alma, o hizo alguna contraria a ella M. *aunque* sino era tal, no peco mas de venialmente. (Navarro 1570: 77) [grifos meus]

Seguindo caminho similar ao manual de Frei Rodrigo do Porto, o *Memorial dela vida christiana* do dominicano Luis de Granada (1505-1588)³⁷, que continha o manual de confissão intitulado “Memorial de Pecados”³⁸, foi impresso em Lisboa (1565), e teve grande circulação, sendo impresso também na Espanha (Salamanca, 1567), traduzido para o latim, para o italiano (Nápoles, 1567) e para o inglês (Ruão, 1586) - superando mais de 40 edições européias até final do XVI.

³⁷ Granada era um dominicano espanhol mas que, na maior parte de sua vida, morou e produziu em Portugal, chegando a grande notoriedade junto à corte lusitana (foi confessor de D. João III e D. Catarina). Escreveu um manual de pregação *Retórica eclesiástica* utilizado como grande referência da parenética do XVII.

³⁸ Granada escreveu ainda um tratado sobre a confissão que não consegui consultar.

O volume em inglês, ao qual tive acesso, trazia traduzido “A memorial of sinnes to helpe the memorie of such persons especiallie, as doe seeldome tymes in the yare make Confession of their sinnes to their Ghostlie Father” [trad. livre: “Um memorial de pecados para ajudar especialmente a memória daqueles que poucas vezes no ano confessam seus pecados ao seu Pai Celestial”], cujo título auto-explicativo indicava sua audiência. A edição inglesa continha longos aditamentos dos tradutores que acrescentavam, esclareciam e circunstanciavam os pecados. Provavelmente, fazia parte de um ofensiva católica para as terras anglicanas.

A listagem dos pecados contra o primeiro mandamento era organizada a partir das três virtudes teológicas propostas por Santo Agostinho para honrar Deus: Fé, Esperança e Caridade. Nessa divisão, o sonho seria pecado contra a Fé. Ligando-o a adivinhações e diretamente às feitiçarias, como em Antonino, o manual pontuava, entretanto, que o pecado estava (além do uso) já na própria crença em sonhos, adivinhações, sortilégios e feitiçarias - e, inclusive, em aconselhar seu uso (“If he have beleueed in dreames, diuinations, sooth-saienges lottes, or witchcraftes: or if he haue vused or counseled others to vse anye of these thinges”(Granada 1586: 221).

166

Parte da ofensiva contra os protestantes (cf. Dillon 2003)³⁹, mas do lado jesuítico, o sonho apareceu no *Short Treatise of the Sacrament of Penaunce*, impresso em 1586 (Roma) em italiano e traduzido em 1597 (Douai, França) para o inglês, do jesuíta e filósofo italiano Vincenzo Bruno (16?-17?). Bruno, diferentemente de Granada, no primeiro mandamento listou os pecados como sendo todos relativos à fé. Como em Antonino e Frei Rodrigo do Porto, o pecado, para além da crença nos sonhos (e em predições), consistia em agir segundo as predições (“If hee haue giuen credite vnto Dreames, or Soothsayings, taking them as a rule of his action” (Bruno 1597: 32-33).

Dirigido a confessores, a *Breve instruction de como se ha de administrar el sacramento de la Penitencia* também perguntava sobre os sonhos. Escrita pelo

³⁹ Localizei esses exemplares na Biblioteca Nacional Francesa, via Gallica (<http://gallica.bnf.fr>). Além desses dois, ambos impressos na França, encontrei uma doutrina cristã também de autoria de um jesuíta, o espanhol Diego de Ledesma (1520-1575) vertida para o inglês e estampada em 1597, próximo portanto das edições tanto de Granada quanto de Bruno em inglês: *The christian doctrine in manner of a Dialogue betweene the Master and the Disciple. Made by the Reuer. Fa. James Ledesma of the Society of Iesus. Now lately translated into English, for the vse of children, and other vnlearned Catholickes*. S.l., s.e., 1597

dominicano espanhol e “pai do *minus* probabilismo”, Bartolomeu de Medina (1528-1580), foi primeiro impressa em castelhano (1579), depois, sem ser traduzida, estampada em Portugal (1582). Até o final do século XVI, teve esta mais 11 edições em castelhano e cerca de 20 em italiano, além de ser vertida para o latim em 1601. No “Interrogatorio que el confessor ha de hazer al penitente”, ao sonho e às abusões era reservada a sexta pergunta (em oito) acerca da “virtud de lah religion”: “La 6. si es encantador, o cree en sueños, agueros, suertes, o hechizarias, o ha vsado de alguna cosa destas. A esto se reduce, si ha adeuinado por las estrellas, o por suertes, o por otra via. Si traz consigo nominas supersticiosas con figuras, y nombres oscuros, y no conosciados ni recebidos. Si hizo algunas devociones para algun mal fin.” (Medina 1582: 194b-195a).

Por último, o *Catecismo Romano* (de 1566, mas traduzido para o português em 1590), embora não contivesse um confessorário, na curta lista sobre os pecados contra o Primeiro Mandamento, mencionou a crença nos sonhos, ligada à adivinhação e na crença em sortilégios (*Catechismo*, 1590)⁴⁰.

Ao analisar esses confessorários, fica claro que o pecado não estava em sonhar, mas em crer nos conteúdos oníricos. A intensidade e gravidade porém variava e, em alguns confessorários, a gravidade mudava conforme a circunstância.

Em Antonino, só seria mortal para o espírito se o penitente tivesse depois agido conforme ou se influenciado pelas previsões do sonho; em Porto, Navarro e no *Compendio*, cujas formulações eram muito próximas e similares entre si, pois versões de um mesmo confessorário (cf. Almeida 1992), o pecado mortal decorrente das imagens oníricas só seria caracterizado se o que se fizesse fosse contra a saúde da alma e as coisas da fé. Nestes quatro havia também de se condenar como pecado mortal a incubação de sonhos, ou seja, ter intenção, pedir ou se preparar para sonhar com determinadas coisas. Em Bruno, se não se escusava explicitamente o pecado

⁴⁰ Estrutura similar ao do *Catecismo Tridentino* aparece no *Breve compendio para bien examinar la consciencia en el juycio de la confesión*, do arcebispo de Valência, Martin de Ayala, impresso em 1567, um ano após a impressão do *Catecismo Romano*. O *Breve compendio* não trazia uma lista de questões, mas, como o *Catecismo Romano*, descrevia “lo que ua contra este precepto y cómo se quebranta”, entre as quais, no caso do primeiro mandamento, estava “creyendo también sueños, hechizerías, encantamientos, abusiones, vanidades de astrólogos y fiando de pactos del demonio” (Ayala 2002 [1567]: 30).

mortal de quem somente cresse em sonhos, a formulação do texto sugeria que o pecado mortal estava em usá-los como regra ou baliza para a ação.

Já na *Arte de Ben Morir*, em Granada e Medina (e mesmo no *Catecismo Romano*), a simples crença configuraria pecado mortal. Na *Arte de Ben Morir*, crer em sonhos se contrapunha a crer em Deus. Medina colocava como mortal tanto a crença como o uso de sonhos, superstições, sortilégios e encantamentos. Em Granada, se insistia que inclusive o aconselhamento de outros ao uso da onirocricia condenava ao inferno a alma do cristão.

Entre os manuais havia, portanto, uma gradação que diferenciava a gravidade do pecado. Dependendo do confessor, o pecado mortal estava na crença no sonho ou na ação baseada na crença ou mesmo em certos tipos de ações influenciadas pela matéria sonhada. O rigorismo ou o laxismo (cf. Delumeau 1991) acerca do pecado onírico dependia de uma interpretação, já determinada no manual adotado, das circunstâncias que definiam se o pecado da crença era venial (e, portanto, de confissão não obrigatória) ou mortal (a ser necessariamente confessado, na confissão anual, e que condenava a alma ao inferno se não o fosse). No caso dos sonhos, o nível do laxismo, muitas vezes, acompanhava o tamanho da questão, que dava todas as circunstâncias possíveis do pecado.

A ligação e caracterização como adivinhação e/ou sortilégio era porém uma constante. Além disso, a crença nos sonhos relacionava-se diretamente, em cinco dos oito confessionários compulsados, ao problema da feitiçaria. É interessante também notar que não aparecia a figura do onirócrito, o intérprete de sonhos, embora em alguns desses tenha sido citado o perigo em se crer em adivinhos e feitiçarias. Isso definia, nesses confessionários, o campo da crença no sonho como um campo da superstição pessoal ou, pelo menos, que o pecado deveria ser entendido como uma ação particular (ajudada explícita ou tacitamente pelo demônio, como frisou Navarro) independente da intervenção de um adivinhador ou onirocrotá.

São recorrências interessantes de serem notadas em confessionários que - além das gradações da gravidade do pecado e somadas às diferenças espaciais, temporais e das próprias ordens - possuíam tamanhos e preocupações que variavam: repare-se o número díspar de perguntas para cada grupo de pecados contra mandamentos e leis de Deus e da Igreja e mesmo o posicionamento do sonho na ordem das perguntas ou listagem de pecados (ver tabela e gráfico anexos).

c. A falta de especificidade do pecado do sonho: comparações

Na comparação dos manuais brasílicos com os europeus, alguns pontos se destacam. Nos confessionários para a América Portuguesa não aparecia a circunstância da ação decorrente do sonho, ou seja, a própria crença já era indicada como pecado – como nos manuais de Granada, Medina e no *Catecismo Romano*. Do mesmo modo, havia muita similaridade na relação feita entre feitiçaria e adivinhação, pelos manuais do Velho Mundo, e a ligação entre os pajés e a crença em superstições. A figura do pajé, ainda que desacreditado, ganhou, porém, um destaque e uma preocupação que nos textos europeus não era dedicada aos seus correspondentes europeus, feiticeiros e adivinhos.

O interessante é que, mesmo assim, o sonho não apareceu diretamente ligado aos pajés – do mesmo modo que não aparecera em relação aos feiticeiros e adivinhos. Se ao agregar tudo (sonhos, superstições, augúrios, danças e pajés) em uma última e única pergunta, poder-se-ia supor que Anchieta indicava alguma correlação⁴¹, Araújo, ao separar e colocar somente no campo do pecador (sem o pajé) a crença nos sonhos, evidenciava a distinção entre essa abusão e a ação do pajé.

Por serem questões relativas a pecados contra o primeiro mandamento (“Adora um só Deus”), estavam ligadas ao que os índios, segundo os jesuítas, criam: em resumo, nada mais que uma série de superstições. Anchieta, por exemplo, não mandava perguntar se os índios estavam adorando outros deuses ou divindades, mas sim se - por meio da crença no pajé e no que ele fazia (e dizia) ou pelos próprios atos do penitente - eles estavam crendo em abusões. Dentre essas, estavam os sonhos. Independente do papel do pajé, pode-se aduzir que os jesuítas não supunham que havia de fato outras divindades/ídolos nem religião/crença (cf. Viveiros de Castro 1993), o que corroboraria impressões de outros jesuítas e missionários (como Correia). Uma indicação da percepção da ausência de uma religião ou de idolatria é o fato das perguntas sobre o primeiro mandamento ocuparem pouco espaço nos confessionários brasílicos (6%) se comparadas à presença desse mandamento nos confessionários europeus e mexicanos (15 a 19%) (ver tabela)⁴².

⁴¹ Como indicado antes, essa compilação de crenças supersticiosas parece ser mais uma listagem do que propondo uma relação entre essas diferentes abusões.

⁴² Enquanto que as relativas ao sexto mandamento são muito maior percentualmente nos brasílicos (ver gráfico anexo).

Essa posição contrastava, por exemplo, com o *Confessionario Mayor* do franciscano Molina, que, antes das questões sobre feitiçaria, superstições e sonhos, perguntava para os penitentes mexicanos acerca da crença no Sol e na Lua, em demônios e em imagens:

Por ventura adoraste o tu viste por dios a algun criatura suya, assi como al sol, al luna o alas estrellas:

Tienes todavia guardada alguna ymagen del demonio: o sabes *que* otro la tenga escõdida:

Invocaste a algun demonio o otro le inuoco delãte de ti, y no le estoruaste, ni le acusaste delante la sancta madre yglesia:

Ofreciste alguna ofrenda, o distele algun presente: o pusistele incienso, o cortaste papeles, o mataste delante del algun animal. (Molina 1984 [1569]: 21a-b)

Embora a pergunta sobre o demônio fosse exceção entre os confessionários americanos, a posição de Molina frente aos ídolos era comum na maior parte dos manuais penitenciais quinhentistas da América Espanhola (Azoulai 1993 cf. Ragon 1992)⁴³. É portanto digno de nota que não tenha aparecido a idolatria ou o demônio nos confessionários brasílicos.

Ao se cotejar, porém, com os confessionários europeus, o contraste não é tão claro, pois a referência ao demônio e a ídolos variou. Embora, como ilustra a tabela, em todos os manuais europeus compulsados houvesse um número grande de perguntas ou tópicos para o primeiro mandamento, na maioria não havia menção ao diabo ou à idolatria. A preocupação, por exemplo, no *Memorial* de Granada (1586) ou no *Short Treatise* de Bruno (1597) estava centrada mais em assuntos ligados à doutrina, ortodoxia e vida cristã (tal como perguntas sobre práticas heretizantes ou mesmo sobre blasfêmia). As abusões e feitiçarias não estavam relacionadas diretamente à ação demoníaca. Em outros, porém, o demônio e a adoração de ídolos e de criaturas apareciam de modo explícito, como em Navarro (1570).

⁴³ Segundo Azoulai, as perguntas sobre o Primeiro Mandamento eram até 1616 marcadas pela questão dos ídolos, algo que foi desaparecendo a partir de 1619 (Azoulai 1993: 87).

Desse modo, pode-se pensar em outras explicações para além de determinantes nacionais ou do local de colonização. A pergunta sobre os sonhos pode ser inserida em um contexto de combate mais amplo às superstições, mas sem o confronto com a “idolatria” (Gruzinsky 2003) ou mesmo a menção direta ao diabo. Um combate necessário por se tratar de espíritos rudes e insensatos, menos do que de idólatras ou adoradores do demônio. Por decorrência, ao indicar a falta de religião entre os brasis, o sonho e as superstições nos confessionários brasílicos poderiam ser compreendidos dentro de um paralelismo similar ao traçado por Correia entre Velho e Novo Mundo ao dizer que os índios “no tienen lei ní ídolos a que adoren, ni tienen más que algunas abusiones y niñerías, que aún oi en día se hallan dentro del reino de Portugal”.

As perguntas sobre os sonhos (e sobre as abusões) - para além de apontar especificidades das culturas ameríndias ou da percepção dessas pelos missionários - mostram, ao se fazer comparações, transposições de um modelo e definição de pecado e penitência que vinham do Velho Mundo. Caberia perguntar como esses modelos (inclusive retóricos) foram (re)significados e adaptados na prática missionária e no encontro com situações diferentes das européias. Para chegar a uma resposta mais acurada, talvez fosse útil traçar a genealogia - por aproximações, afinidades, influências e pelas especificidades das ordens religiosas e lugares de formação dos missionários - dos confessionários brasílicos e americanos em relação aos modelos do Velho Mundo. Sem poder neste momento aprofundar esses aspectos, no caso dos sonhos nos confessionários brasílicos, ao meu ver, houve sobretudo uma adequação aos modelos e categorias existentes (Raminelli 1996; Assunção 1997) na qual a oniromancia permaneceu como elemento comum das perguntas sobre abusões no primeiro mandamento. Algo que seria verossímil inclusive com o próprio gênero dos confessionários, que funcionavam mais como um grande inventário preestabelecido a ser checado do que texto que se propusesse observar, relatar ou descrever algo.

Cabe agora, à guisa de conclusão, rever rapidamente a análise das cartas em comparação aos confessionários, para que se busque pensar como era percebida pelos jesuítas a crença nos sonhos.

3. Conclusões

Se a estrutura fechada de inventário dos confessionários pode explicar a pouca mudança ou abertura em relação aos sonhos, o mesmo não serve de resposta para

as cartas. Nas duas cartas analisadas (uma notificante, outra edificante), a crença nos sonhos foi percebida a partir de uma noção dada de superstição e pecado, presente seja na equivalência com as práticas do Velho Mundo seja na posição antitética da virtude (com referentes também na Europa - os protestantes). Para os jesuítas, o novo do Novo Mundo somente seria novidade no âmbito das estratégias de sua adequação num plano hierárquico do mundo dado na Verdade da Palavra. Como apontou Manuela Carneiro da Cunha, “o mundo antigo tem de *reconhecer* o novo, mas o novo mundo tem por sua vez de *se reconhecer* no antigo”, por meio da formatação do antigo no novo (Carneiro da Cunha 1996: 74).

Similar à própria visão profética ou verdadeira, o novo anunciava algo que já pré-existia (no plano Divino) e trazia conhecimento não de coisas realmente novas mas revelava sentidos ocultos embora velhos (ou seja, somente não compreendidos corretamente até aquele momento). Quando adequado e inserido no “signo de Deus” (=desígnio) (Hansen 1995) do universo, restava trazer essas novas/velhas gentes mais próximas da Verdade, dentro da escala analogicamente hierárquica que media as distâncias entre povos, nações, gentes em relação ao entendimento da Revelação. A função auto-atribuída da Companhia e de sua(s) Missão(ões) era, portanto, levar a cabo o sentido implícito de uma igreja católica: católico = universal.

Na busca por completar esse plano, os modelos retóricos de produção dos textos ganharam dimensão importante enquanto veículos apropriados e definidos de intervenção. Mais do que estratégias discursivas vazias, eram práticas missionárias que serviram, teológica e politicamente, para enquadrar e referenciar as crenças dos brasis no processo catequético que levaria à universalização da fé católica. A descrição dos sonhos, assim, obedeceu pressupostos que se definiam pelo gênero utilizado como prática.

Na comparação dos textos missionários, pode-se observar que, na carta de negócios de Correia, a oniromancia era problema menor e quase sem importância, pois de fácil superação com o trabalho missionário, desde que se expurgando a má influência dos colonos - petição e objetivo da missiva. Na carta edificante de Anchieta, a crença nos sonhos fazia (e simbolizava) parte da natureza fera dos gentios não convertidos e contrastava, de modo exemplar e pedagógico, com a piedade jesuítica e com as almas amigas dos índios catequizados. Nos confessionários brasileiros, acreditar em sonhos era, de chofre, pecado mortal a ser inquirido, combatido e policiado, pois contra o mandamento mais importante do decálogo; como se lidava

com rudes, não existia espaço para o discernimento e sutilezas necessárias para se perceber a gradação e definição do pecado.

Pensando em termos da adequação dos discursos, essa distância está para além de somente ser um problema de observações diversas de diferentes observadores. Nas descrições e conceituações da crença nos sonhos, ocuparam um lugar central os modelos de produção e das intencionalidades dos documentos - cartas edificante vs. notificante vs. confessionários -, que obedeciam a regras dadas e se moldavam ao objetivo e à audiência do texto. Regras e objetivos que buscavam completar e eram construídos a partir de uma interpretação do plano divino, na qual a Missão e a conversão (diretrizes máximas da Companhia, em especial, em Portugal) eram seus pilares.

Por meio desse aparato retórico-teológico-conceitual, houve uma adequação do “novo” ao “velho”. Os sonhos dos brasis, menos do que objeto de observação, foram explicados, combatidos e descritos por meio de uma adaptação a um repertório existente, no qual, eram comparados aos rudes e insensatos do Velho Mundo. Não interessava o sonho do nativo e/ou sua crença no onírico. A descrição ou referência aos sonhos se dava no âmbito da produção de meios eficazes para superá-lo. A crença dos sonho pelos nativos foi entendida como algo a ser combatido ou superado, pois numa definição dada aprioristicamente, os brasis, como rudes, insensatos e simples, teriam sonhos maus, que, se seguidos e cridos, os levariam à mentira e ao erro.

Fontes

- ANCHIETA, J. (1877) “Chartas Ineditas” *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. II, 1.
- ANCHIETA, J. (1933). *Cartas, informações, fragmentos historicos e sermões*. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira.
- ANCHIETA, J. (1992) *Doutrina cristã*. São Paulo, Loyola 2v. (Obras Completas, vol. 10)
- ANTONINO (1550) *Summa de confession llamada Defecer~ut*. s.l, s.e.
- ARAÚJO, A. (1952 [1618]). *Catecismo na língua brasílica* (ed. fac-similar) Rio de Janeiro, PUC.
- ARTE DE... (c.1480-1484). *Arte de ben morir y breve confessorario*. [Saragoça, s.e.]
- AYALA, M. (2002 [1567]) *Breve compendio para bien examinar la consciencia en el juycio de la confesión*. (ed. de Sonsoles Gali Garrido), s/l, Textos LEMIR, [WEB] <http://parnaseo.uv.es/lemir>.

- BRUNO, V. (1597) *A short treatise of the sacrament of penance*. Douei, s/e.
- CATECHISMO (1590) *Catechismo romano do papa Pio Quinto de gloriosa memoria*. Lisboa, Antonio Alvarez.
- COMPENDIO... (1567) *Compendio e svmario de confessores*. Coimbra, Antonio de Marião.
- DELLA CASA, G (1999 [1558]) *Galateo ou dos costumes*. São Paulo, Martins Fontes.
- GRANADA, L. (1586). *A memorial of a christian life*. Ruão, George L'oyselet.
- LOYOLA, I. (1982). *Obras completas*. 4ª ed., Madri, BAC.
- MAMIANI, L.V. (1942 [1698]) *Catecismo Kiriri*. (ed. fac-similar) Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- MEDINA, B. (1582) *Breve instruction de como de ha de administrar el sacramento de la Penitencia*. Lisboa, s.e.
- LEITE, S. (ed.) (1954) *Carta dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 3v.
- MOLINA, A. (1984 [1569]). *Confesionario Mayor en le lengua mexicana y castellana (1569)* (ed. fac-similar) México, UNAM.
- MOTOLINÍA, T. (1971 [1568]) *Memoriales; o, Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México, UNAM.
- NAVARRO, M.A. (1570). *Manual de confessores y penitentes*. Valadolid, Francisco Fernandez de Cordova.
- PASSAVANTI, J. (1495). *Specchio de uera Penitentia*. Firenze, s.e.
- PORTO, R. (1549). *Manual de confessores, & penitentes*. [Coimbra, João de Barreira].
- THWAITES, R.G. (ed.) (1898) *The Jesuit Relations and Allied Documents Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610—1791* CLEVELAND: The Burrows Brothers Company,
- VIEIRA, A. (1951) *Sermões*. Lisboa, Lello.
- VIVES, J. (2002 [1538]) *Tratado del alma*. In: *Biblioteca Virtual Cervantes*. [WWW] <<http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/82443952096706117234457/index.htm>>

Referências Bibliográficas

- AGNOLIN, A. “Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI” *Revista de História*, 144, 1º semestre, pp. 19-71, 2001.

- ALDEN, D. *The making of an enterprise*. Stanford, EUA, Stanford University Press, 1996.
- ALMEIDA, A.M. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- ASSUNÇÃO, P. “Imagens simbólicas da conquista da terra dos brasis” *Revista de História* 136, 1997.
- ASSUNÇÃO, P. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo, Annablume, 2001.
- AZOULAI, M. *Les peches du nouveau monde*. Paris, Albin Michel, 1993.
- CALLOIS, R. e GRUNENBAUM, G.E. (dir.). *O sonho e as sociedades humanas*. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978
- CARNEIRO DA CUNHA, M.M.L. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI” *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.M.L. “Da guerra das relíquias ao Quinto Império. Importação e exportação da História no Brasil” *Novos Estudos CEBRAP*, 44, 73-87, 1996.
- CERVO, A. L. *Contato entre civilizações*. São Paulo, McGraw-Hill do Brasil, 1975.
- CLARK, S. *Thinking with demons*. Oxford, Oxford University Press, 1997.
- COHEN, T. *The fire of tongues*. Stanford, Stanford University Press, 1997.
- DAHER, A. “Écrire la langue indigène: la grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVIe. Siècle)”. *MEFRIM*, 111 (1), pp. 231 – 250, 1999.
- DELUMEAU, J. *Le péche et la peur*. Paris, Fayard, 1990.
- DELUMEAU, J. *A confissão e o perdão*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
- DILLON, A. “Praying by Number: The Confraternity of the Rosary and the English Catholic Community, c. 1580-1700” *History*, 88 (3) pp. 451-471, 2003.
- FERNANDES, F. “Resultados de um balanço crítico sobre a contribuição dos cronistas” in: *A Etnologia e a Sociologia no Brasil*. São Paulo, Anhembi, 1949.
- GAMBINI, R. *O espelho índio*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988.
- GRUZINSKI, S. “La perméabilité des monde, rêves et visions dans le Mexique ancien” in: SALLMMAN (1992), pp. 35-55.
- GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- HANSEN, J.A. “Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas e índio no século XVI”. *Cadernos Cedex*, 30, pp. 45 – 55, 1993.

- HANSEN, J.A. “*Ut pictura poesis* e verossimilhança na doutrina do *Conceito* no século XVII” in: Vários Autores, *Para Segismundo Spina: língua, filologia, literatura*. São Paulo, Edusp, pp. 201-214, 1995.
- HANSEN, J.A. “Vieira: tempo, alegoria e história”, *Brotéria*, 4/5, vol. 145, pp. 541-556, 1997.
- HOORNAERT, E. *et. al. História da Igreja no Brasil. Primeira época*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1979.
- JORDAN, M.V. “Francisco Monzón y `el buen dormir`: la interpretación teológica de los sueños en el siglo xvi” *Cuadernos de Historia Moderna*, 27, 2001.
- KANTOROWICZ, E.H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo, Cia. das Letras, 1998.
- KARNAL, L. *Formas de Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1994.
- LE GOFF, J. *L’Imaginaire médiéval* in: *Un autre Moyen Age*. Paris, Gallimard, 1999.
- LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira. V. 2, 1938.
- LIMA, L.F.S. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O Tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 2000.
- LONDOÑO, F.T. “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI” *Revista Brasileira de História*. v. 22, nº 43, pp. 11-32, 2002.
- LUZ, G.A. “Canibalismo e Missão: as cartas dos primeiros jesuítas do Brasil” Relatório de Qualificação de Doutorado, Unicamp, 2002.
- MACCORMACK, S. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press, 1991.
- MACHADO, B. *Bibliotheca Lusitana*. [CD-ROM] Lisboa, CNCDP, 1998.
- MEIHY, J.C.S.B. *Presença do Brasil na Companhia de Jesus (1549-1649)*. São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1975.
- MEIHY, J.C.S.B. “A Ética Colonial e a Questão Jesuítica dos Cativeros Índio e Negro”. *Afro-Ásia*, v.23, pp. 9-27, 2000.
- MELIÀ, B. “A linguagem de sonhos e visões no redução do índio guarani” In: *Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. As Missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade*. Santo Rosa, Fac. de Fil., Cienc. e Let. Dom Bosco, pp. 9-21, 1988.
- MELLO E SOUZA, L. *Inferno Atlântico*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- MONTEIRO, J.M. “The heathen castes of Sixteenth-Century Portuguese America: unity, diversity, and the invention of the Brazilian Indians” *Hispanic American Historical Review*, 80, 4, pp. 697-719, 2000.

- PÉCORA, A. *Máquina de gêneros*. São Paulo, Edusp, 2001.
- POMPA, M.C. *Religião como tradução*. Campinas, Tese de doutorado, IFCH, Unicamp, 2001.
- RAMINELLI, R. *Imagens da colonização*. São Paulo, Edusp, 1996.
- RAGON, P. *Les indies de la decouverte*. Paris, L'Harmattan, 1992.
- SALLMANN, J. (dir.). *Visions indiennes, visions baroques*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- SILVA, I.F. *Diccionario bibliographico portuguez*. [CD-ROM] Lisboa, CNCDP, 2002.
- SOUZA, T.R. "Uns confessionários inéditos: instrumentos de missão e fontes para a história de Goa" In: V.A. *Amar, sentir e viver. Estudos de homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*. Lisboa, Colibri, pp. 1087-1102, 1995.
- VIEIRA, C. *Anchieta*. Rio, Pimenta de Mello, 1929.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem" *Revista de Antropologia*. 35, pp. 21-74, 1993.

Os dez Mandamentos		
Confessionário de Anchieta em Tupi	Tradução do Pe. Cardoso	Bíblia (Ex 20: 2-17)¹
1. Eimoeté ojepé Tupã	1. Adora um só Deus	1. Não terás outros deuses diante de mim
2. Añete eréteñéumé Tupã réra reñola	2. Deveras não digas em vão no invocar o nome de Deus	2. Não pronunciarás em vão o nome de laweh teu Deus
3. Eimoeté domingo, ámarátek óbey mabé	3. Festejar domingos e dias sem trabalho	3. Lembra-te do dia de sábado para santificá-lo
4. Eimoeté nde rúba, mde sí abé	4. Honra teu pai e tua mãe	4. Honra teu pai e tua mãe
5. Eporapítumé	5. Não mates gente	5. Não matarás
6. Eporopotárumé	6. Não desejes gente sensualmente	6. Não cometerás adultério
7. Emondarōumé	7. Não roubes	7. Não roubarás
8. Nderémōteñeumé	8. Não digas por aí falso contra alguém	8. Não apresentarás um falso testemunho contra teu próximo
9. Eñemomotárumé nde rapixára remirekó	9. Não desejes a mulher de teu próximo	9 e 10. Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a sua mulher, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a seu próximo
10. Eñemomotárumé abé mbaé resé	10. Não cobices coisas alheias	

¹ Os capítulos do Catecismo Romano (1566, em português, 1590) que trataram dos Dez Mandamentos utilizaram os trechos bíblicos, que transcrevo a partir da Bíblia de Jerusalém

Tabela das perguntas dos Confessionários para cada Mandamento

		Anchieta (c.1560)	Araújo (1618)	Arte de... (c.1480-4)	Porto (1549) ²	Molina (1569)	Granada (1586)	Bruno (1597)	Mamiani (1698)
Mandamento da Lei de Deus	Exortação	7	7						
	1º	10 (10º) ³	14 (14º)	4 (2º)	126 (34-35)/108 (17)	15 (9º)	19 [+20] ⁴ (3º)	18 (9º)	13 (7º)
	2º	10	7	4	40/ ⁵	8	13 [+3]	10	7
	3º	11	4	3	32/14	2(8)	7[+1]	15	10
	4º	10	12	3	47 / 20	8	25 [+3]	13	14
	5º	16	31	4	61 / 29	9	9 [+1]	18	13
	6º	86	81	4	86 / 50	22	18	16	22
	7º	12	21	2	c. 300 ⁶ / 226	60	17 [+3]	19	11
	8º	12	14	4	59 / 41	3	17 [+4]	10	10
	9º	7	2	4	17 / 16				
	10º	9	5	1	4 / 6	2	v.7º M		
	outras perguntas	10	2			1			
	Total	193	193	30	c. 775	130	125 [+35]	119	100
² O Manual de confesores e penitentes, atribuído ao Frei Rodrigo do Porto (1549), possui numeração própria das questões, que obedece por vezes a critérios de agrupamentos temáticos e reúne alguns mandamentos e outros. Para efeito de comparação com os outros confessionários preferi contar as perguntas feitas, separadas por parágrafos, o sistema que utilizei para contabilizar no caso dos outros manuais. Para não perder as duas contabilidades, indiquei o meu cômputo primeiro seguido pela organização do editor da obra, separados por uma barra.									
³ Posição da pergunta sobre sonho.									
⁴ Entre colchetes estão indicadas as questões feitas pelos tradutores e comentaristas da obra em inglês.									
⁵ Na numeração original, está computado o número total de pecados para o primeiro e o segundo mandamento. 6									
⁶ Parte das páginas está ilegível									