

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

RUAN DA SILVEIRA ISNARDI

**A VERSÃO PORTUGUESA DO CATECISMO DE MONTPELLIER: DINÂMICAS DE
ENSINO E PODER (Século XVIII)**

SÃO CARLOS-SP
2026

RUAN DA SILVEIRA ISNARDI

**A VERSÃO PORTUGUESA DO CATECISMO DE MONTPELLIER: DINÂMICAS DE
ENSINO E PODER (Século XVIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de mestre em educação.

Orientadora: Profa. Dra. Marisa Bittar

São Carlos-SP
2026

Isnardi, Ruan da Silveira

A versão portuguesa do Catecismo de Montpellier:
dinâmicas de ensino e poder (Século XVIII) / Ruan da
Silveira Isnardi -- 2026.
149f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São
Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Marisa Bittar
Banca Examinadora: Marisa Bittar, Fernando Cezar Ripe
da Cruz, João Virgilio Tagliavini
Bibliografia

1. História da educação. 2. Catecismo de Montpellier. 3.
Projeto de moralização. I. Isnardi, Ruan da Silveira. II.
Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)


DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180


UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Centro de Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação

Folha de aprovação


Assinatura dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Mestrado do candidato Ruan da Silveira Isnardi, realizada em 24/02/2025:

Documento assinado digitalmente
 **MARISA BITTAR**
Data: 06/03/2026 10:49:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Marisa Bittar
Universidade Federal de São Carlos

Documento assinado digitalmente
 **FERNANDO CEZAR RIPE DA CRUZ**
Data: 06/03/2026 11:00:07-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Fernando Cezar Ripe da Cruz
Universidade Federal de Pelotas

Documento assinado digitalmente
 **JOAO VIRGILIO TAGLIAVINI**
Data: 06/03/2026 11:51:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Joao Virgilio Tagliavini
Universidade Federal de São Carlos

DEDICATÓRIA

Ao povo brasileiro, que, mesmo com as mãos marcadas pelo peso do presente,
sustenta no coração o horizonte de um futuro mais justo.

AGRADECIMENTO

Agradeço aos ancestrais do corpo, da alma e da terra por tudo o que viveram e superaram para que eu pudesse estar aqui hoje.

Aos meus pais, Luiz e Taina, pelo apoio constante e pelo incentivo inabalável. Ao querido Fabricio, pela parceria nos desafios e nas alegrias do cotidiano. Às minhas irmãs, Bruna e Valesca, às minhas sobrinhas e ao meu sobrinho. Ao meu avô Francisco, exemplo de amor, honestidade e lealdade; às minhas avós Dalmerinda e Violeta e ao avô Ernandi, de saudosa memória. Às minhas tias e tios, primas e primos, amigas e amigos, cuja presença sempre foi significativa e marcante em minha vida.

Às professoras e aos professores que, desde o ensino fundamental, fizeram da escola um espaço seguro, onde sonhos e esperanças puderam florescer. Que eu possa, um dia, representar para outras pessoas o que vocês representaram para mim. Agradeço a todas essas inspiradoras docentes na pessoa da minha orientadora, Marisa Bittar, que, além do conhecimento, nos oferece um grande exemplo de resiliência e amor à docência. Ao professor Amarílio Ferreira Junior (*in memoriam*), que acreditou em mim e nesta pesquisa.

A todas as pessoas que viveram, lutaram e trabalharam pelo Brasil, ajudando a construir instituições capazes de permitir que filhos e filhas da classe trabalhadora alçassem voos mais altos. Que jamais nos esqueçamos do dever de retribuir ao povo o que nos foi concedido pelo esforço coletivo — devolvendo, com nosso trabalho, um futuro melhor às próximas gerações.

Obrigado.

RESUMO

Inscrita no campo da História da Educação, a presente dissertação analisa a trajetória histórica e o papel pedagógico do Catecismo de Montpellier no contexto do Império Português do século XVIII, compreendendo-o como um artefato da cultura impressa e como um dispositivo educativo voltado à formação moral, religiosa e social dos sujeitos. A investigação toma como objeto a obra impressa por ordem do Bispo Carlos Joaquim Colbert, traduzido na língua Portuguesa para se ensinar a Doutrina Cristã aos meninos das Escolas dos Reinos e Domínios de Portugal, acompanhando seu percurso desde a elaboração na França absolutista de Luís XIV até sua apropriação e normatização no contexto das reformas pombalinas. O estudo analisa as condições históricas, políticas e discursivas que possibilitaram sua circulação, oficialização e uso escolar, situando o catecismo no interior das disputas entre ultramontanismo, galicanismo e jansenismo. Nesse enquadramento, o manual é interpretado como instrumento estratégico de reorganização das relações entre Igreja e Estado, voltado ao fortalecimento da autoridade régia e à contenção da influência romana. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa histórico-documental, de natureza qualitativa, fundamentada na análise sistemática da versão pedagógica portuguesa, em diálogo com fontes normativas e textos complementares do período. O referencial teórico articula contribuições da História Cultural, da História da Educação e dos estudos sobre cultura impressa, mobilizando autores como Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron e Fernand Braudel. Os resultados evidenciam que o Catecismo de Montpellier ultrapassou a função de instrução religiosa, operando como tecnologia pedagógica e mecanismo de regulação simbólica das condutas infantis, contribuindo para a produção de subjetividades ajustadas aos interesses políticos e morais do Estado português. Ao explicitar as articulações entre religião, educação e poder, a pesquisa amplia a compreensão sobre o papel dos impressos pedagógicos na formação da sociedade luso-brasileira.

Palavras-chave: História da Educação; Catecismo de Montpellier; Projeto de Moralização; Jansenismo; Galicanismo; Século XVIII.

ABSTRACT

Situated within the field of the History of Education, this dissertation analyzes the historical trajectory and pedagogical role of the Catechism of Montpellier in the context of the eighteenth-century Portuguese Empire, understanding it as both an artifact of print culture and an educational device aimed at the moral, religious, and social formation of subjects. The investigation takes as its object the work printed by order of Bishop Carlos Joaquim Colbert, translated into the Portuguese language to teach Christian Doctrine to boys in the schools of the Kingdoms and Dominions of Portugal, tracing its trajectory from its elaboration in absolutist France under Louis XIV to its appropriation and normative regulation within the context of the Pombaline reforms. The study examines the historical, political, and discursive conditions that enabled its circulation, officialization, and use in schooling, situating the catechism within the disputes between ultramontanism, Gallicanism, and Jansenism. Within this framework, the manual is interpreted as a strategic instrument for the reorganization of relations between Church and State, aimed at strengthening royal authority and containing Roman influence. Methodologically, this is a qualitative historical-documentary study, grounded in the systematic analysis of the Portuguese pedagogical version of the catechism, in dialogue with normative sources and complementary texts from the period. The theoretical framework articulates contributions from Cultural History, the History of Education, and studies on print culture, drawing on authors such as Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, and Fernand Braudel. The results demonstrate that the Catechism of Montpellier went beyond the function of religious instruction, operating as a pedagogical technology and a mechanism of symbolic regulation of children's conduct, contributing to the production of subjectivities aligned with the political and moral interests of the Portuguese State. By elucidating the articulations between religion, education, and power, the research broadens the understanding of the role of pedagogical printed materials in the formation of Luso-Brazilian society.

Keywords: History of Education; Catechism of Montpellier; Moralization Project; Jansenism; Gallicanism; 18th Century.

SUMÁRIO

LISTA DE QUADROS	10
INTRODUÇÃO	11
OBJETIVOS	17
METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS	20
1. A FRANÇA ABSOLUTISTA	23
1.1 O Absolutismo	23
1.1.1 O Absolutismo Francês	28
1.2 O Galicanismo	31
1.3 O JANSENISMO	33
1.4 CRIAÇÃO DO CATECISMO DE MONTPELLIER	35
2. O ABSOLUTISMO PORTUGUÊS E AS REFORMAS EDUCACIONAIS DE POMBAL	40
2.1. Breve Contexto	40
2.2. O Absolutismo Português	41
2.3. O Jansenismo Em Portugal	56
3. A TRAJETÓRIA DO CATECISMO PEQUENO	67
3.1 Dom João Cosme Da Cunha	67
3.2. O Catecismo Pequeno de Montpellier	72
4. ANÁLISE DO CATECISMO PEQUENO DA DIOCESE DE MONTPELLIER	84
4.1. Percurso Da Análise	84
4.1.1. Catecismo para os meninos	86
4.1.2. Catecismo para os Meninos que Ainda Não Estão Confirmados	134
4.1.3. Compêndio da Fé	137
CONCLUSÃO	144
REFERÊNCIAS	148

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	37
Quadro 2	38
Quadro 3	77
Quadro 4	78
Quadro 5	81
Quadro 6	135

INTRODUÇÃO

Ao longo do processo histórico de constituição da sociedade ocidental, observa-se que a produção, a circulação e a leitura de livros de catecismo desempenharam um papel significativo na educação e no comportamento dos sujeitos — não apenas em contextos religiosos. Os catecismos, enquanto documentos direcionadores, são manuais compostos de perguntas e respostas destinadas a ensinar os fundamentos de uma determinada fé ou crença. Elaborados para transmitir os princípios de uma religião, eles ajudam a definir sistemas de valores éticos e morais que moldam o comportamento dos fiéis.

No Reino de Portugal (1139-1910), a educação catequética foi uma das ferramentas por meio das quais a sociedade assimilou noções do que seria moralmente certo ou errado segundo os preceitos da fé cristã, influenciando escolhas, ações e, sobretudo, conformando normas e condutas.

Nossa investigação concentrou-se na análise da obra “Catecismo da Diocese de Montpellier, impresso por ordem do Bispo Carlos Joaquim Colbert, traduzido na língua Portuguesa para por ele se Ensinar a Doutrina Cristã aos meninos das Escolas dos Reinos e Domínios de Portugal”, considerando sua trajetória desde a elaboração da primeira versão na França de Luís XIV até sua apropriação e edição pelo Império Português.

A opção por esta obra decorre de uma importante característica que a torna preciosa para a história da educação, algo que vai além do seu conteúdo. A educação no Reino português era majoritariamente realizada por manuscritos¹, é no século XVIII que as reformas pombalinas, em nome da ilustração da sociedade, passam a implementar em Portugal não só um método, mas uma cultura de educação por meio de impressos.

O *Catecismo de Montpellier* faz parte desta revolução dos materiais “didáticos” e pode ser compreendido como um artefato central da cultura impressa portuguesa do século XVIII. Sua adoção oficial, sua ampla circulação e sua padronização para o uso escolar inserem a obra em um contexto mais amplo de reorganização dos meios de transmissão do saber elementar, especialmente no âmbito da alfabetização e da

¹ cf. Adão, 1997, p. 234

moral. Nesse sentido, o catecismo não se apresenta apenas como instrumento religioso, mas, conceitualmente, como tecnologia pedagógica impressa.

Para delimitar o período histórico desta pesquisa adotamos o século XVIII por compreender marcos significativos. Entendemos que os principais deles são o ano de 1702, data da primeira impressão do **Catecismo de Montpellier**. Episódio que se insere no contexto das tensões entre os jesuítas e os clérigos nacionalistas, representando, respectivamente, o ultramontanismo – que defendia a autoridade suprema do papa sobre toda a Igreja – e o galicanismo, ou regalismo régio – que atribuía aos monarcas a primazia sobre as igrejas em seus territórios.

E, por fim, o ano de 1770, referente a publicação do alvará régio de 30 de setembro, no qual se lê a recomendação do próprio Rei José I para que a religião e a língua portuguesa fossem ensinadas por meio do manual pequeno de Montpellier, não só no território europeu, mas também em seus domínios, o que incluía o Brasil Colônia.

Eu com o exemplo destas, e de outras Nações illuminadas, e desejando quanto em Mim he adiantar a cultura da língua Portuguesa nestes Meus Reinos, e Dominios, para que nelles possa haver Vassallos uteis ao Estado. [...] E mando, que em lugar dos ditos processos, e sentenças, se ensine aos meninos por impressos, ou manuscritos de diferente natureza, especialmente pelo Catecismo pequeno do Bispo de Montpellier Carlos Joaquim Colbert, mandado traduzir pelo Arcebispo de Évora para instrução dos seus Diocesanos, para que por ele vão também aprendendo os Princípios da Religião, em que os Mestres os devem instruir, com especial cuidado, e preferêcia a outro qualquer estudo.²

Nesse período, é possível observar parte dos debates entre ultramontanos e galicanos, conceitos que aprofundaremos no decorrer da pesquisa, bem como as transformações das discussões sobre o jansenismo e sua transição do campo teológico para o político, tornando-se objeto de disputas institucionais. Esse deslocamento motivou os representantes dos Estados absolutistas a incorporarem tais ideais na instrução das crianças, moldando-as sob a ótica desses sistemas de pensamento a partir de materiais educativos.

Segundo Elomar Tambara, entre essas obras pedagógicas, o **Catecismo de Montpellier** destaca-se por ser, dentre os livros do período, um dos mais utilizados para o ensino das primeiras letras³. Conforme registros historiográficos, em 1731,

² cf. José, 1770.

³ cf. Tambara, 2005, p. 5.

apenas 29 anos após sua primeira impressão, o manual já contava com 30 edições⁴. Áurea Adão nos apresenta um dado ainda mais específico da amplitude deste material em Portugal, segundo a historiadora, no mesmo ano da publicação do Alvará, 1770, as dioceses de Beja, Évora, Coimbra, Faro, Porto e Viseu contavam com considerável número de impressos.

No fim desse ano, a mesma revista regozijava-se com a sua expansão: no arcebispado de Évora iniciara-se uma segunda edição, tendo já sido distribuídos 4.000 exemplares, o Arcebispo de Braga previa uma distribuição de 6.000 e os Bispos do Porto, Faro e Coimbra, 2000 exemplares cada.⁵

O método educativo projetado pelo Secretário de Estado do Reino português, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal, pretendia romper com a influência que a Igreja exercia por meio da ordem jesuítica na educação. No entanto, como consta no Alvará Régio de 30 de setembro de 1770, os dogmas da fé não apenas figuravam como disciplina, mas deveriam ser ensinados “com preferência a outro qualquer estudo”.

Não seria possível simplesmente extirpar o ensino religioso. Nesse sentido, Dom João Cosme da Cunha (1715-1783), Arcebispo de Évora, foi uma figura influente na corte de pombalina, notadamente no que tange à educação moral e religiosa. Cunha recomendava a utilização do manual de Montpellier⁶, uma cartilha religiosa que, supostamente, criava meios para o despotismo iluminado – objetivo de Pombal – a partir do próprio pensamento religioso.

O catecismo de Montpellier foi uma obra encomendada por Carlos Joaquim Colbert (1667-1738), Bispo de Montpellier, a François Aimé Pouget, reitor do seu seminário diocesano, e, por intermédio do Arcebispo de Évora, caiu nas graças de Pombal. O interesse português por esse manual devia-se à sua associação com o jansenismo e o galicanismo. A primeira corrente defendia uma concepção de salvação diferente daquela pregada pelos inicianos, enquanto a segunda atribuía à autoridade civil um caráter tão sagrado quanto o da autoridade religiosa.

Embora Portugal fosse considerada a nação mais católica da Europa, os custos da Igreja pesavam fortemente sobre o Estado. Destarte, emergiu um sentimento anticlerical por parte do governo, que se sentia inviabilizado, conforme relata Laerte Ramos de Carvalho ao analisar o testamento político de Dom Luís da Cunha.

⁴ cf. Santirocchi, 2010, p. 23.

⁵ cf. Adão, 1997, p. 236.

⁶ cf. Vaz, 1998, p. 227.

Se V. A. quiser dar uma volta aos seus reinos... achará que a terceira parte de Portugal está possuída pela Igreja que não contribui para a despesa e segurança do Estado, quero dizer pelos cabidos das dioceses, pelas colegiadas, pelos priorados, pelas abadias, pelas capelas, pelos conventos de frades e freiras. Um reino com tão extensos domínios deveria poupar e aproveitar melhor os seus recursos humanos e evitar que as suas riquezas se dissipassem com a ininterrupta transferência dos bens civis para o patrimônio da Igreja.⁷

No entanto, apesar da difícil relação que se estabelecia entre a Igreja Católica Romana e Portugal, o Estado Português, que neste período era monárquico-absolutista e confessional, não poderia, de maneira abrupta, transformar-se em um reino laico ou reformado. O processo de redução da influência romana sobre os bens do Estado, sem causar uma revolta popular insuflada pela Igreja, seria necessariamente moroso e delicado. Por essa razão, Pombal adotou uma estratégia que não atacava as práticas de piedade popular, o cotidiano religioso, mas buscava instrumentalizá-las para que elas próprias contribuíssem para diminuir a autoridade estrangeira na Igreja Nacional.

O Marquês passou a utilizar um discurso segundo o qual a Igreja em Portugal seria mais pura do que em qualquer outra parte da Europa; portanto, o clero e a fé portuguesa seriam superiores até mesmo aos de Roma. Por meio desse discurso, o Primeiro-Ministro articulava os interesses do clero secular português, ofuscado pelos jesuítas, e os do Estado em torno de um objetivo comum.

Essa estratégia de aproximação entre poder civil e religioso demonstra que a religião, em si, não constituía um problema para o governo, mas sim a autoridade religiosa estrangeira, que evadia altas quantias do reino e fazia oposição ao poder régio. O Marquês respondia às acusações de ser “irreligioso” apelando ao nacionalismo popular.

Sendo pois Portugal – dizia em sua “Apologia sobre a calúnia da irreligião” – o país da Europa, onde a religião se conservou sempre mais pura e ilibada; sendo por isso o país onde tem resplandecido a religião, e o culto divino; sendo eu nele nascido e criado por pais e avós muito religiosos, não há razão alguma para se presumir contra mim, e se imputar que me desnaturalizei da própria pátria e da educação e costumes, que recebi e herdei dos meus progenitores para me precipitar no absurdo de ser irreligioso.⁸

O Catecismo de Montpellier foi incorporado por Pombal ao Império Português como parte da tentativa de minar a autoridade romana em Portugal. No entanto, há

⁷ cf. Carvalho, 1978, p. 47.

⁸ Cf. Apologia Sobre a Calúnia de Irreligião, [s.d.] apud Carvalho, 1978, p. 48.

uma figura-chave nessa decisão, o cardeal João Cosme da Cunha. Ao contextualizar o uso do referido manual no Reino, Áurea Adão explica que o livro recebeu ao menos três versões portuguesas. A primeira é citada como diretamente realizada por Cosme da Cunha, chamada de “Catecismo do Clero”, a segunda seria decorrente de uma versão latina, infiel ao autor, e a terceira, que é aquela que analisaremos, chamada “Catecismo Pequeno de Montpellier”, traduzida em Portugal para uso pedagógico, e aprovada pela mesa censória⁹.

As contradições da vida do Cardeal, bem como o fato de ter crescido na hierarquia eclesiástica tanto quanto na civil, nos fazem perguntar se a opção por difundir apenas o “Catecismo Pequeno de Montpellier” não se devia a uma estratégia política. Durante o processo de análise deste material, descobrimos que o catecismo Pequeno de Montpellier, que é citado no Alvará de 30 de setembro de 1770, não está tão alinhado quanto esperávamos com a carta escrita por Cosme da Cunha para defender sua utilização sob a administração de Pombal. Nas questões mais importantes para os debates envolvendo jansenismo e galicismo, ou seja, a graça e o regalismo, há, na versão pedagógica, uma notável suavização dos temas apontados.

Cabe destacar as relevantes contribuições da banca de qualificação, que analisou previamente este trabalho e ofereceu sugestões fundamentais para o seu aperfeiçoamento. A orientadora, professora **Marisa Bittar**, acompanhou todo o processo de construção da pesquisa, contribuindo de forma decisiva para o amadurecimento teórico e para a organização do texto. O professor **João Virgílio Tagliavini** sugeriu ainda que a pesquisa atentasse para os efeitos subjetivos e sociais das disputas doutrinárias do período, especialmente no que diz respeito às concepções de graça, batismo e salvação das crianças.

O professor **Fernando Ripe**, por sua vez, sugeriu uma inflexão significativa no eixo de análise da pesquisa, deslocando-a de uma abordagem centrada prioritariamente nos processos de reprodução social para uma leitura do **Catecismo de Montpellier** enquanto objeto da cultura impressa. Essa perspectiva permitiu compreender o catecismo não apenas a partir de seus conteúdos doutrinários, mas também como um dos mais expressivos instrumentos das transformações pedagógicas ocorridas em Portugal ao longo do século XVIII. Assim, a partir dessas contribuições, tornou-se possível reconhecer que a materialidade do impresso, seus

⁹ cf. Adão, 1997, p. 237.

modos de circulação e de uso escolar constituíram, talvez tanto quanto o próprio conteúdo do texto, um marco nas mudanças educacionais promovidas no Reino de Portugal.

Para melhor organizar e esclarecer nosso projeto de pesquisa, estruturamos sua apresentação em cinco etapas principais:

Primeira etapa: análise do contexto francês, com destaque para o absolutismo na França, o papel do jansenismo e do galicanismo nos debates políticos da época, culminando na elaboração do **Catecismo de Montpellier**.

Segunda etapa: investigação do contexto do Império Português durante o governo de Pombal, com foco no absolutismo e no despotismo iluminado até a oficialização da versão do **Catecismo de Montpellier** por Dom José I.

Terceira etapa: apresentação de um breve histórico da tradução pedagógica feita por Dom Cosme da Cunha, amplamente utilizada no Império Português, e suas imbricações com o tema da cultura impressa.

Quarta etapa: análise da versão recomendada para uso educacional, com destaque aos elementos dos temas previamente discutidos e ao modo como se refletem em seu conteúdo.

Conclusão: balanço dos resultados da pesquisa. Neste ponto, recebem destaque as análises realizadas, que podem abrir caminhos para investigações futuras, especialmente no campo das relações entre religião, educação e política em diferentes contextos históricos.

OBJETIVOS

O principal objetivo desta pesquisa foi analisar a trajetória histórica e o papel pedagógico do **Catecismo de Montpellier** no contexto do Império Português, compreendendo-o como um dispositivo da cultura impressa que, por meio de práticas educativas e discursivas, buscou constituir determinados tipos de sujeitos por meio da orientação de valores morais e sociais em consonância com os interesses nacionalistas da época.

A pesquisa apresenta relevância acadêmica por contribuir para o campo da História da Educação ao recuperar e analisar um impresso pedagógico pouco explorado — o **Catecismo de Montpellier** — no interior das práticas educativas e discursivas do Império Português. Ao situá-lo como um dispositivo da cultura impressa, o estudo amplia a compreensão sobre os modos pelos quais textos religiosos foram apropriados como instrumentos de formação moral e social, revelando as interfaces entre poder, pedagogia e religião.

Tal abordagem permite problematizar a constituição de sujeitos educáveis e os mecanismos de controle simbólico presentes nas práticas educativas do período, dialogando com referenciais da História Cultural e com os estudos sobre materialidade e circulação de impressos. No plano social, a pesquisa contribui ao evidenciar como valores, crenças e ideais moralizadores, legitimados por instituições religiosas e políticas, moldaram formas de conduta e de cidadania que deixaram marcas duradouras na cultura luso-brasileira. Ao promover uma reflexão crítica sobre a herança desses dispositivos de formação, o estudo oferece subsídios para compreender a persistência de determinados discursos morais e educativos na sociedade contemporânea.

A fim de alcançar nosso objetivo principal, buscaremos registrar e organizar, de forma cronológica, a história do **Catecismo de Montpellier**, com ênfase na versão utilizada para a instrução no Império Português. Murilo de Carvalho, em seu livro **A Construção da Ordem** (2008), explica que a unidade territorial do Brasil, em oposição ao que ocorreu na América Espanhola, deve-se, principalmente, ao treinamento comum recebido pelas elites coloniais portuguesas em Coimbra¹⁰. Essas formações objetivavam reproduzir o modelo da elite imperial em suas colônias. Fizemos esse

¹⁰ cf. Carvalho, 2008, p. 37.

adendo para ressaltar que, assim como apontado no alvará que oficializou o estudo do **Catecismo de Montpellier**, seu uso em Coimbra também foi privilegiado em relação a outros materiais, conforme pesquisas de Italo Santirocchi (2010, p. 21).

Esse entendimento faz com que esta pesquisa, mesmo enfatizando um período tão recuado, contribua para debates contemporâneos na educação, ao explicitar, por exemplo, a instrumentalização da religião para fins econômicos e políticos. A análise histórica permite identificar como a educação religiosa, frequentemente apresentada como uma forma de transmissão de valores morais e espirituais, foi – e ainda pode ser – utilizada como uma ferramenta de controle social e de legitimação de interesses econômicos e ideológicos. Assim, o estudo do passado ilumina questões atuais, oferecendo subsídios para uma reflexão crítica sobre os usos e abusos da religião no campo educacional.

Esperamos ter encontrado e organizado, de forma lógica e clara, o máximo de informações disponíveis sobre a história de nosso objeto de estudo, que acreditamos constituir uma peça importante no quebra-cabeças da formação do Brasil. Em vez de buscar conclusões definitivas sobre os conceitos tratados ou suas implicações, propusemo-nos a dissertar sobre a trajetória desse manual, sua emergência, seus conteúdos e as questões que ainda podem ser levantadas para pesquisas futuras sobre a sociedade e a educação brasileira. Desse modo, buscamos cumprir os objetivos do mestrado, que, conforme Saviani, deve ter sua ênfase no processo de “dissertar, discorrer, expor, abordar determinado assunto”¹¹.

A fim de elucidar a proposta, elencamos os objetivos em tópicos.

1. **Examinar as condições de possibilidade para a circulação do *Catecismo de Montpellier*** no contexto do Império Português, situando-o no interior da cultura impressa e das práticas educativas do período.
2. **Investigar as influências do jansenismo e do galicanismo** na constituição do discurso religioso e pedagógico do *Catecismo de Montpellier*, evidenciando como essas correntes teológicas moldaram sua orientação moral e doutrinária.

¹¹ cf. Saviani, 2007, p. 40.

3. **Analisar a atuação do Cardeal João Cosme da Cunha** na instrumentalização do catecismo, compreendendo seu papel nas disputas entre o poder eclesiástico e do Reino português na legitimação de determinados projetos de moralização social.
4. **Interpretar o *Catecismo de Montpellier* como dispositivo cultural**, destacando suas estratégias discursivas e educativas voltadas à formação de sujeitos conforme valores morais e sociais prescritos pela Igreja e pelo Reino.
5. **Discutir o papel do catecismo como instrumento de controle e regulação das condutas**, identificando como suas prescrições contribuíram para a produção de subjetividades alinhadas aos interesses de sua época.

METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS

Esta pesquisa insere-se no campo da História da Educação, articulando contribuições da história cultural, da história intelectual e da sociologia da educação. Trata-se de uma investigação de natureza qualitativa, de carácter histórico-documental, cujo objetivo central é analisar a versão portuguesa do Catecismo de Montpellier enquanto dispositivo cultural, religioso e político no contexto do absolutismo português do século XVIII.

A fonte principal desta pesquisa é a versão portuguesa do **Catecismo de Montpellier** destinada ao ensino dos meninos. A escolha dessa versão — em detrimento da tradução integral francesa ou da versão latina — justifica-se por seu **uso pedagógico efetivo**, tanto no ambiente escolar quanto no doméstico, inclusive no Brasil colonial.

A sua primeira tradução portuguesa (1765) deveu-se ao Arcebispo de Évora, D. João Cosme da Cunha, para instrução de seus diocesanos (...). Outra edição apareceu poucos anos depois para uso do bispado de Coimbra. A tradução portuguesa foi feita a partir da edição latina, versão infiel do catecismo de Pouget. (...)

Mas não seria essa a edição adoptada nas escolas. Precisamente em 1770, publicou-se uma obra intitulada Catecismo da diocese de Montpellier impresso por ordem do bispo Carlos Joaquim Colbert para por elles se ensinar a doutrina christã aos meninos das escolas dos reinos, e domínios de Portugal, dividida em três partes, tendo em anexo um Catecismo Pequeno para os Meninos, que ainda não estão confirmados, um Compendio da Fé, que deve ler-se nas Igrejas Paroquiais todos os dias à estação e orações para serem ditas de manhã e à noite.¹²

A análise do catecismo foi realizada por meio de uma leitura sistemática e integral das lições que compõem a versão pedagógica da obra, considerando tanto sua estrutura formal (organização em perguntas e respostas, gradação dos conteúdos, repetição de fórmulas) quanto seu conteúdo discursivo.

Cada lição foi examinada individualmente, buscando evidenciar como o texto catequético ultrapassa a instrução religiosa estrita e atua na formação de disposições morais e sociais, em consonância com os interesses do Estado e da Igreja nacional.

Além do próprio manual, como fontes complementares, foram utilizados:

- o Alvará de 30 de setembro de 1770;
- o Catecismo de Montpellier de 1710;

¹² Cf. Adão, 1997, p. 237.

- a carta de Cosme da Cunha em defesa do Catecismo de Montpellier;
- o Edital do Colégio das Artes de 7 de Maio de 1746.

No que diz respeito aos referenciais teórico-metodológicos, por centralizarmos nosso estudo na análise de um material que em muito contribui com as pesquisas sobre cultura impressa, tomaremos a obra **História da Infância: a constituição do sujeito infantil moderno na cultura impressa portuguesa do século XVIII**, de Fernando Cezar Ripe, como importante contribuição para a epistemologia desta pesquisa.

Ao tratar sobre as formas de instrução no século XVIII, Ripe comenta que há aquelas que se davam entre pessoas de forma direta, seja no contexto familiar ou em um contexto institucional. E, assim como nestas, a relação autor-leitor, o escrever e o ler, também configuravam formas de educar. Da mesma maneira que as aias, amas, mestres, familiares e outros reproduziam um “sistema discursivo que articula práticas mobilizadas e de interesse dos mais abastados”, os autores faziam o mesmo. E, de igual modo as crianças aprendizes “eram afetados por clássicos discursos de diferentes e nem sempre convergentes regimes de verdades”¹³, os leitores assumiam a mesma posição em relação aos primeiros.

A partir da abordagem apresentada por Fernando Ripe, compreendemos que o estudo dos impressos nos permite “identificar regimes discursivos de variados temas dispostos a produzir efeitos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais e nas condutas dos infantis”¹⁴. Esta construção conduz ao entendimento de que a análise do **Catecismo de Montpellier** não é apenas um exercício teórico textual, mas a exposição de uma série de pensamentos que refletiram na vida dos indivíduos por eles instruídos e colaboraram na construção de suas subjetividades.

Continuando com a construção de uma base que nos permita a compreensão de uma relação entre educador e educando que serve a interesses elitizados, também nos apoiaremos nas ideias de Bourdieu e Passeron sobre o papel da educação na reprodução das estruturas sociais. À luz dessa obra, será possível refletir sobre como o Catecismo da Diocese de Montpellier foi utilizado como ferramenta de formação religiosa e moral, desde a França de Luís XIV até as escolas do Brasil colonial.

O livro **A Reprodução** inicia com a seguinte citação:

¹³ cf. Ripe, 2022, p. 29.

¹⁴ cf. Ripe, 2022, p. 30.

Não podendo o legislador empregar nem a força nem o raciocínio, é uma necessidade que ele recorra a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer. Eis o que forçou em todos os tempos os chefes das nações a recorrer à intervenção do Céu.¹⁵

A publicação parte da constatação de que a ação pedagógica dos que detêm o poder recorre a símbolos aparentemente passivos para impor sua autoridade sobre os comandados, de modo que seus interesses sejam replicados não por coerção direta, mas por meio de práticas simbólicas e atos litúrgicos. Assim, a análise dos catecismos pode ser enquadrada em termos de como tais práticas educacionais contribuíram para a manutenção de valores culturais e estruturas de poder, atingindo desde as elites até as bases sociais.

Além desses referenciais, utilizamos também o capítulo *A História*, integrante do livro **O Mediterrâneo e a História no Mediterrâneo**, de Fernand Braudel, como base epistemológica complementar. Nessa obra, o autor discorre sobre mudanças e permanências na história, ajudando a identificar traços duradouros de uma civilização. Tais aspectos podem ser percebidos na relação entre os conteúdos expressos no **Catecismo de Montpellier** e os modos de pensar e agir em esferas como a política, a religião e a educação. A perspectiva braudeliana é fundamental para compreender como práticas e valores culturais se mantêm e se adaptam ao longo do tempo, reforçando a permanência de certos elementos no tecido social.

¹⁵ cf. Rousseau, 1762 *apud* Bourdieu; Passeron, 2008, p. 15.

1. A FRANÇA ABSOLUTISTA

No capítulo 1, A França Absolutista, discorremos sobre o contexto político da França sob Luís XIV, o absolutismo francês e sua relação com a Igreja. Como referência inicial, utilizamos o livro **Linhagens do Estado Absolutista** (1995), de Perry Anderson, que auxilia na compreensão das relações políticas do período em que o **Catecismo de Montpellier** foi elaborado. No entanto, nosso foco direciona-se ao influente papel da Igreja no campo educacional. Para essa finalidade, nos apoiamos no segundo volume da obra **História da Igreja – De Lutero aos Nossos Dias**, intitulado *A Era do Absolutismo*, de autoria de Giacomo Martina.

Ao contextualizar o absolutismo francês e sua relação com a Igreja, discutimos os conceitos do jansenismo e galicanismo, com base nos verbetes de Jacques M. Gres-Gayer em **Dicionário Crítico de Teologia**. O capítulo será concluído com a análise da elaboração do **Catecismo de Montpellier**, com apoio da tese **Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)**, de Italo Santirocchi.

1.1 O Absolutismo

Para compreender o absolutismo na França, é essencial analisar as formas de constituição desse regime, caracterizado pelo despotismo monárquico, pelo controle quase absoluto do monarca sobre o Estado. O chamado "Antigo Regime", expressão cunhada por Alexis de Tocqueville para designar os sistemas políticos predominantes na Europa entre os séculos XVII e XVIII, foi interpretado de maneiras distintas pelo historiador Perry Anderson.

Segundo Anderson (1995, p. 16), Karl Marx entendia o absolutismo como uma expressão dos interesses burgueses. Para Marx, a estrutura administrativa do período – composta pela burocracia, os exércitos, a polícia, o clero e a magistratura – teria sido construída como uma "arma poderosa" da nascente classe média em sua luta contra o feudalismo (Anderson, 1995, p. 16). Sob essa ótica, o absolutismo funcionaria como um estágio de transição, um arranjo estratégico que preservava a legitimidade monárquica herdada do modelo medieval, mas que, ao mesmo tempo, preparava o terreno para o futuro Estado burguês.

Contudo, Perry Anderson contrapõe-se a essa visão. Para ele, Marx realizou

uma análise equivocada ao ver o absolutismo como um instrumento burguês. Na leitura de Anderson, as classes dominantes do absolutismo eram essencialmente as mesmas do sistema feudal, e o regime absolutista seria, portanto, um “aparelho de dominação feudal reformulado e fortalecido” (Anderson, 1995, p. 18). Sua função primordial era manter os camponeses em suas posições tradicionais e garantir a perpetuação das relações de poder feudais em um contexto de transformações socioeconômicas internacionais.

Essa diferença de perspectivas pode ser resumida da seguinte forma: para Marx, o absolutismo representava um instrumento da burguesia emergente contra o feudalismo; já para Anderson, tratava-se de uma estratégia das elites feudais para conter a ascensão burguesa e reforçar seu próprio domínio.

Anderson (1995, p. 19) enfatiza, ainda, que a monarquia absoluta tornou-se necessária diante das mudanças no cenário socioeconômico global, especialmente com o avanço do mercantilismo. No sistema feudal, a relação entre suseranos e vassalos era baseada na posse da terra: os primeiros concediam terras aos segundos, que, em contrapartida, deviam serviços militares. Os camponeses, por sua vez, garantiam sustento e renda ao trabalhar as terras desses vassalos.

Com a expansão do comércio internacional e o maior uso de moedas, tais relações perderam relevância. O pagamento das obrigações em trabalho ou em serviços militares foi gradualmente substituído por vínculos monetários (Anderson, 1995, p. 20). Além disso, os interesses da nobreza deslocaram-se para questões internacionais, como a formação de exércitos permanentes, as relações diplomáticas e a consolidação de estados centralizados — todos fatores necessários para competir nos mercados globais em expansão. Nesse contexto, os feudos fragmentados já não atendiam às demandas de uma elite cada vez mais voltada a expandir seus domínios.

O absolutismo, portanto, emergiu como uma resposta a essa realidade. Segundo Anderson, ele possibilitou às elites feudais – enriquecidas por novas formas de acumulação de riqueza – reforçar sua posição social. A monarquia centralizava o poder e mantinha a ordem interna, permitindo que a aristocracia se dedicasse a guerras e empreendimentos internacionais. Assim, o absolutismo não representou uma ruptura com o feudalismo, mas sim a sua adaptação às demandas de uma nova era.

O processo histórico que levou ao absolutismo foi fruto da convergência de fatores econômicos, sociais e tecnológicos. Portanto, o absolutismo não foi planejado

a partir da realidade medieval; ele é fruto de uma série de respostas aos desafios impostos pelas transformações sociais e econômicas. Nesse processo, as monarquias absolutas acabaram, em maior ou menor grau, dissolvendo os regimes de servidão feudal. Tocqueville observa que, no caso francês, os camponeses, ao se tornarem proprietários, depararam-se com encargos tão ou mais pesados que os do período feudal¹⁶. A administração antes exercida pelos senhores e aristocratas da terra passou a ser conduzida por burocratas do Estado, impondo, segundo Tocqueville, um peso ainda maior sobre o campesinato.¹⁷

Perry Anderson, por sua vez, explica que a forma assumida pelo Estado absolutista no Ocidente resultou da convergência de duas forças: o medo diante da inquietação camponesa e a pressão da economia mercantil¹⁸. Conforme o autor, a nobreza feudal reagiu com um endurecimento institucional, sobretudo em torno do direito à propriedade¹⁹. O estatuto escalonado da terra, característico do medievo, não respondia satisfatoriamente às exigências da vida urbana nem ao desafio da agilidade de resposta das nações diante da nova conjuntura.

A fim de respaldar sua autoridade, as monarquias em ascensão recorreram ao direito romano, que oferecia dois importantes conceitos: a propriedade *quiritária* e o *dominato*. O primeiro era fundamental à vida urbana, porque estabelecia a propriedade da terra para o cidadão comum, que poderia, inclusive, comercializar os frutos dela. O segundo estabelecia que a fonte do poder era a monarquia: a vontade do rei equivalia à lei, isentando-o de qualquer restrição legal²⁰.

É digno de nota que o primeiro Estado a restabelecer o direito romano foi o papal, entre os séculos XII e XIII, com a consolidação do direito canônico. Esse fato é notável porque foram justamente essas concepções jurídicas que, mais tarde, dariam aos príncipes a autoridade necessária para enfrentar à Igreja.²¹ Até a elaboração desse instrumento de governo, porém, uma série de medidas papais havia ampliado gradualmente o poder do pontífice romano, consolidando-o como autoridade espiritual e temporal.

As principais reformas partiram de Gregório VII, ainda no século XI. Ele

¹⁶ cf. Tocqueville, 1997, p. 73.

¹⁷ cf. Tocqueville, 1997, p. 76.

¹⁸ cf. Anderson, 1995, p. 23.

¹⁹ cf. Anderson, 1995, p. 25.

²⁰ cf. Anderson, 1995, p. 27.

²¹ Idem, p. 28.

estabeleceu que as insígnias imperiais pertenciam ao papa, somente ele podia dispor delas, e apenas ele era digno de ter os pés beijados por todos os príncipes da terra. Além disso, o papa não poderia ser julgado por ninguém²². A essas reformas somou-se a teoria dos dois gládios, formulada por São Bernardo em 1152, segundo a qual todo o poder espiritual e temporal, provinha do papa. O primeiro seria exercido diretamente pelo papa; o segundo, delegado pela unção aos reis, mas sempre em favor da Igreja²³.

Percebe-se, assim, que não apenas os Estados modernos estavam se consolidando, mas também a Igreja. Os dogmas questionados pelos reis não eram tão antigos quanto o senso comum sugere. Jean Delumeau, ao refletir sobre a Reforma, explica que, com nosso olhar contemporâneo, parece estranho que, no tempo de Lutero, as mudanças religiosas se dessem pela vontade dos monarcas. Entretanto, contextualizando a época, compreende-se melhor: grandes teólogos viam o Imperador como “supremo legislador humano, moderador da sociedade cristã, e que não devia depender senão exclusivamente de Deus”.²⁴

Embora as bases institucionais e doutrinárias da Igreja Católica Apostólica Romana tenham sido lançadas na Antiguidade Tardia²⁵ e consolidadas na Idade Média, é na Modernidade que a Igreja assume uma configuração mais próxima daquela que conhecemos hoje. Isso se reflete tanto na organização hierárquica quanto na centralização de seu poder. Nesse contexto, a Igreja também se constituiu como um espaço de inovações, de modo que questioná-la ou opor-se a ela nem sempre significava romper com a tradição.

Nesse ponto, é pertinente recorrer ao pensamento de Fernand Braudel sobre mudanças e permanências. A Modernidade foi, sem dúvida, um período de transformações; entretanto, muitas dessas mudanças representaram, na verdade, consolidações e enrijecimentos de estruturas pré-existentes. Por exemplo, ainda que Gregório VII tenha incorporado ao magistério da Igreja a noção de autoridade papal sobre toda a Terra e que a teoria dos dois gládios tenha estabelecido o poder temporal como prerrogativa do papa — delegado a outros conforme sua vontade e por meio da unção —, já na Idade Média os reis não ascendiam ao trono sem a cerimônia de

²² cf. Franco, 2001, p. 76.

²³ Idem, p. 30.

²⁴ cf. Delumeau, 1989, p. 73.

²⁵ Termo consolidado por Peter Brown em seu livro **The world of late antiquity**, referindo-se ao período entre os anos 150 e 750 da Era Comum.

unção²⁶.

Assim, mesmo antes das reformas gregorianas, já estava implícito que cabia ao papa legitimar o governante, reforçando, assim, sua autoridade temporal. A modernidade, portanto, não apenas inovou, mas também consolidou práticas já presentes, ainda que de maneira menos explícita ou sistematizada.

Por outro lado, o direito divino dos reis, que Perry Anderson atribui à elaboração de Bodin no século XVI, encontrava-se difundido em toda a Idade Média. Durante muito tempo, acreditou-se que os reis eram capazes de realizar milagres²⁷. Para Marc Bloch, essa crença prescinde a fé cristã, pois os povos pagãos já entendiam seus soberanos como descendentes dos deuses²⁸.

Ao concluir essa etapa, percebe-se que muitas das transformações da Modernidade não tinham como objetivo primordial inovar. O que as elites medievais buscavam, em grande medida, era reforçar suas posições diante das mudanças que se impunham, institucionalizando-as e tornando-as suficientemente sólidas para resistirem a questionamentos. A Modernidade, nesse sentido, foi um período tanto de reformas quanto de contrarreformas. Embora esses termos sejam tradicionalmente associados ao campo religioso, é possível argumentar que eles se manifestaram em diversos aspectos desse período histórico.

As tentativas de preservação dos espaços de poder das elites medievais, contudo, mostraram-se insustentáveis. O que antes se baseava em acordos, superstições ou tradições adquiriu força de lei. Nos territórios que não aderiram ao protestantismo, duas figuras onipotentes passaram a compor o quadro de autoridades: o papa e o rei. Tendo em vista a interdependência entre essas duas instâncias de poder durante o medievo, passa-se, a seguir, à análise das crises que se instauram entre ambas, com ênfase no contexto francês.

²⁶ cf. Franco, 2001, p. 64.

²⁷ Idem, p. 34.

²⁸ No contexto cristão, entretanto, o direito divino não era necessariamente de caráter sanguíneo, como nas civilizações pagãs, mas se dava por meio da cerimônia de unção, quando os reis se tornavam representantes vivos de Deus na Terra, investidos de autoridade sagrada. Assim, o papado não se restringia à esfera espiritual, assim como os reis não exerciam apenas o poder temporal: ambos, em diferentes graus, influenciavam os dois domínios. (Bloch, 2018, p. 22).

1.1.1 O Absolutismo Francês

Para contextualizar o absolutismo francês, Perry Anderson destaca que, ao contrário da Espanha, a França não dispunha de um vasto império ultramarino capaz de sustentar financeiramente sua monarquia central. A unidade francesa estava mais relacionada ao seu passado histórico. Embora Anderson não mencione os períodos merovíngio e carolíngio, ele observa que, desde a ascensão da Dinastia Capetíngia, os franceses desfrutavam de uma relativa coesão política. Isso significa que, pelo menos desde o ano 987, os reis franceses não transferiam seus direitos de suserania para outros, e, com apenas uma exceção, não existiram outras casas reais no território francês além da monarquia dos Capetos, estabelecida na Île-de-France²⁹.

Apesar de toda a nobreza francesa manter uma relação de vassalagem em relação à monarquia central, o processo que levou ao absolutismo foi, segundo Perry Anderson, convulsivo³⁰. Entre os diversos fatores que compuseram esse estado de tensão, os de natureza religiosa são especialmente significativos à nossa pesquisa. Nesse sentido, destacam-se o debate das investiduras e as guerras religiosas.

De acordo com Hilário Franco Júnior, apesar de muito antiga, a crença no poder miraculoso dos reis foi fortemente reafirmada na França a partir do século XIII. Essa valorização decorria da necessidade de a monarquia afirmar-se tanto frente à aristocracia feudal quanto frente ao papado³¹. Para a nobreza, o efeito público do toque real servia para lembrar que os reis governavam unicamente pela vontade de Deus, reforçando, no imaginário popular, que apenas eles haviam recebido a unção, o que tornava sua posição inquestionável. Em relação ao papado, o suposto poder de cura dos reis servia como um lembrete da autoridade espiritual que também lhes era atribuída – autoridade esta que, em certos momentos, chegou a ser considerada superior à do próprio papa³².

Ainda no século XIII, período de intensa disputa entre os monarcas franceses e o papado, Bonifácio VIII, reivindicando para si a condição de monarca universal, proibiu que o clero fizesse doações ou pagasse impostos aos reinos em que residia. Como resposta, Filipe IV banuiu os coletores de impostos papais do território francês

²⁹ cf. Anderson, 1995, p. 84.

³⁰ cf. Anderson, 1995, p. 85.

³¹ cf. Franco, 2001, p. 64.

³² Como comentamos na página 14, importantes figuras colocavam o poder do imperador como superior ao do papa, enquanto representação de Deus. A parcela dos reis nisso está na afirmação de que “o rei é imperador no seu reino” (Franco, 2001, p. 87).

e, em 1303, declarou o papa ilegítimo, chegando a prendê-lo na cidade de Anagni³³. Bonifácio foi sucedido por Bento XI, que reinou por menos de um ano, sendo então sucedido por Clemente V, responsável por transferir a sé papal para Avignon, na França, onde permaneceria sob forte influência dos reis franceses³⁴.

No decorrer desses acontecimentos, pode-se afirmar que uma das maiores vitórias dos monarcas franceses sobre a Igreja aconteceu no século XVI. A Concordata de Bolonha, assinada em 1516 por Francisco I e Leão X, conferiu aos monarcas o controle das nomeações para a hierarquia eclesiástica³⁵. Ainda que não tenha encerrado o debate sobre as investidas, representou um marco decisivo do avanço absolutista, pois colocou os reis em pleno controle dos assuntos nacionais, diminuindo a influência da Igreja de Roma, à época considerada a única instituição verdadeiramente internacional.

Após a Reforma Protestante, desencadeou-se na França uma série de conflitos religiosos. Segundo Perry Anderson, essas guerras oferecem uma “radiografia” do contexto político francês do século XVI³⁶. Com a morte de Henrique II, abriu-se uma disputa pelo trono envolvendo três linhagens nobres – Guise, Montmorency e Bourbon – que, em meio à instabilidade, apoiavam-se em pretextos religiosos para legitimar suas pretensões políticas³⁷.

Embora não seja possível, neste estudo, aprofundar a análise das guerras religiosas, cabe observar que, por volta de 1580, o Sul da França estava sob domínio das forças protestantes, aliadas aos Bourbons, enquanto o Norte se mantinha majoritariamente católico. À medida que perdia territórios, a Santa Liga aumentava a carga tributária sobre as regiões católicas. Os exércitos protestantes, em maioria formados por comerciantes e aristocratas descontentes, também contavam com o apoio de setores da população católica, insatisfeitos com o aumento de impostos. Nessas condições, começou a eclodir uma série de revoltas de caráter não estritamente religioso, chegando a defender ideias republicanas.

Diante desse cenário, as elites nobres uniram-se em busca de proteção, e Henrique Navarra, da Casa de Bourbon e legítimo herdeiro ao trono, converteu-se ao

³³ cf. Franco, 2001, p. 109.

³⁴ cf. Franco, 2001, p. 110.

³⁵ cf. Anderson, 1995, p. 89.

³⁶ cf. Anderson, 1995, p. 90.

³⁷ cf. Anderson, 1995, p. 90.

catolicismo³⁸. Desse modo, aquele que já era visto como líder pelos protestantes resolveu suas disputas com os católicos, consolidando sua posição.

No que diz respeito às guerras religiosas, é possível extrair duas conclusões significativas para esta pesquisa. A primeira é que, como visto, os grupos dissidentes que aderiram ao protestantismo tinham, na raiz de suas escolhas, reivindicações de natureza financeira e preocupações com sua própria segurança. A nobreza, por sua vez, optava por um ou outro campo de acordo com seus interesses de promoção pessoal. Ainda que tais motivações possam parecer pouco espirituais, a religião funcionava, como afirma Perry Anderson, como pretexto – mas não como elemento supérfluo. A legitimidade de um líder era capaz de convencer as massas a enfrentar situações muito difíceis, e essa legitimidade era conferida pela religião. Consciente disso, o rei mudava de credo sem maiores crises de consciência, como quem muda de partido, apenas para ser aceito por outro campo.

Desde a Concordata de Bolonha, a França seguiu um caminho de mão dupla. A coroa nomeava os cargos eclesiásticos, colocando membros da nobreza no episcopado. Esses bispos, agora tanto nobres quanto clérigos, passaram a desempenhar importantes funções de Estado. O cardeal Richelieu, primeiro-ministro de Luís XIII, deu um importante passo em direção ao absolutismo ao criar o sistema *intendant*, que enviava para todo o reino pessoas ligadas à coroa para exercerem funções de magistratura, segurança e finanças, enfraquecendo a autoridade dos nobres locais. Como era de se esperar, esse cardeal também supervisionou as perseguições religiosas, a fim de manter a unidade ideológica do reino³⁹.

Um ano após a morte de Richelieu, Luís XIV ascendeu ao trono. Embora seu primeiro-ministro tenha sido o Cardeal Mazarin, as reformas de Richelieu representaram um grande passo no processo de centralização do poder. Em 1661, com a morte de Mazarin, o rei assumiu o controle total do governo, consolidando o absolutismo. O período de Mazarin ficou marcado por revoltas chamadas de “Fronças” — uma última resistência à centralização⁴⁰. A superação desses levantes trouxe maior estabilidade ao governo absoluto, com a aristocracia e a classe proprietária, em grande parte, aceitando essa estabilidade.

Durante o reinado de Luís XIV, a nobreza representava cerca de 30% da

³⁸ cf. Anderson, 1995, p. 91-92.

³⁹ cf. Anderson, 1995, p. 95.

⁴⁰ cf. Anderson, 1995, p. 99.

sua economia nacional, apesar de ser composta por apenas 2% da população⁴¹. Para Perry Anderson, o que mantinha a paz no reino, mesmo sob constante repressão ao campesinato, era o “incenso ideológico” com o qual escritores e a Igreja justificavam e legitimavam os atos do rei⁴². Na metade do século XVIII, mais da metade dos arcebispos franceses eram nobres⁴³. Entretanto, isso não fazia da França um reino submisso a Roma. A Igreja aderiu às políticas antipapais, ao mesmo tempo em que perseguia os protestantes⁴⁴.

Ainda que nominalmente fosse a Igreja Católica Romana, a presença da aristocracia em mais da metade dos cargos de arcebispo levou à formação de uma igreja galicana, deste modo, a Igreja da Gália. Por essa razão, o fenômeno de uma Igreja mais alinhada ao rei do que ao papa é conhecido como galicanismo. Embora esse conceito possa ser observado em outros contextos, ele se aplica especificamente à realidade francesa.

1.2 O Galicanismo

O galicanismo é resultado de desdobramentos dos conflitos entre Filipe, o Belo, e o papa Bonifácio VIII⁴⁵ (1296-1303). Esse movimento questionava um dos principais pilares da sociedade medieval: o poder internacional da Igreja. Após o Concílio de Trento (1545-1563), os católicos franceses dividiram-se em dois grupos — os ultramontanos⁴⁶ e os galicanos. É importante observar que, embora tratem de um pilar da tradição medieval, nenhum dos grupos pode ser considerado mais conservador que o outro neste debate. Ambos propunham reformas; no entanto, os galicanos reivindicavam, a seu favor, os princípios da Igreja antiga, em oposição ao que consideravam inovações introduzidas pelo Concílio de Trento⁴⁷.

Durante o reinado de Luís XIII, a França viveu um período de galicanismo diplomático: havia comunhão com Roma, mas com prudência, principalmente por medo da influência espanhola sobre a Sé⁴⁸. No ano de 1653, muito próximo da

⁴¹ cf. Anderson, 1995, p. 100.

⁴² cf. Anderson, 1995, p. 101.

⁴³ cf. Anderson, 1995, p. 106.

⁴⁴ cf. Anderson, 1995, p. 103.

⁴⁵ cf. p. 16.

⁴⁶ O termo “ultramontano” se refere a algo como “além das montanhas”, diz respeito ao poder papal indo além das montanhas de Roma, se estendendo por todo o mundo.

⁴⁷ cf. Lacoste, 2014, p. 766.

⁴⁸ Idem, p. 53.

ascensão de Luís XIV, a França recorreu a Roma para tratar das controvérsias envolvendo o jansenismo. Ao solicitar a intervenção do Papa Inocêncio X — e manter-se recorrendo a seus sucessores para resolver os conflitos com os jansenistas — o reino acabou por fortalecer, internamente, a imagem da infalibilidade pontifícia, o que encorajou o papado a agir assertivamente dentro da França⁴⁹.

A crescente influência papal no território francês levou a um conflito entre Luís XIV e o Papa Alexandre VII. Para defender sua autoridade sobre a Igreja nacional, o rei convocou os teólogos da Faculdade de Paris a elaborarem uma exposição sobre os pontos de inflexão. Esses teólogos redigiram seis artigos, apresentados em 1663, que, conforme Jean-Yves Lacoste, constituem a base doutrinária do galicanismo.

Os três primeiros exprimem a doutrina da “separação das potências”, da independência da potência real, do dever de obediência. Os três outros contêm um reconhecimento das liberdades galicanas, uma negação da supremacia pontifícia sobre o concílio e uma negação da infalibilidade.⁵⁰

No ano de 1682, essas declarações foram retomadas na elaboração dos *Quatro Artigos do Clero da França*⁵¹. O estopim para sua criação foi a crise entre Luís XIV e o Papa Inocêncio XI, relacionada ao direito de regalia, que o rei estendeu a todo o território da França — passando a ser o beneficiário dos recursos provenientes de todas as dioceses e monastérios vacantes⁵². Em seguida, o Luís XIV convocou uma assembleia do clero, que formalizou esses artigos da seguinte maneira:

1. Nas coisas temporais, reis e soberanos não estão submetidos a nenhuma potência eclesiástica por ordem de Deus; não podem ser depostos direta ou indiretamente, invocando a autoridade dos chefes da igreja; essa autoridade não pode dispensar seus súditos da submissão e obediência que lhes devem, nem os absolver do juramento de fidelidade.
2. A plenitude do poder que a Sé apostólica e os sucessores de Pedro, vigários de Jesus Cristo têm sobre as coisas espirituais é tal que os decretos do concílio ecumênico de Constança conservam, contudo, toda força.
3. O uso da autoridade apostólica deve reger-se pelos cânones feitos pelo Espírito de Deus e consagrados pelo respeito geral de todo o mundo. As regras, os costumes e as constituições recebidos no reino e na Igreja galicana devem conservar toda a sua força, e os usos tradicionais permanecer inabaláveis.
4. O papa tem a parte principal em matéria de fé e seus decretos contemplam todas as Igrejas e cada Igreja em particular. Porém seu julgamento não é irreformável, a menos que intervenha o consentimento da Igreja.⁵³

⁴⁹ Idem, p. 53.

⁵⁰ cf. Lacoste, 2014, p. 766.

⁵¹ Idem, p. 53.

⁵² Idem, p. 53.

⁵³ cf. Lacoste, 2014, p. 767

A reação da Santa Sé consistiu em duas ações: primeiro, encorajou refutações aos artigos; depois, recusou-se a investir bispos escolhidos entre os membros da Assembleia⁵⁴. Em 1688, Luís XIV e o Papa Inocêncio XII chegaram a um acordo: os bispos, para serem investidos, deveriam renunciar à declaração; em contrapartida, o rei comprometeu-se a não mais divulgá-la. Segundo Lacoste, esse compromisso não foi plenamente cumprido⁵⁵, e os artigos continuaram sendo ensinados ao longo de todo o Antigo Regime.

Para concluir este aprofundamento sobre o galicanismo, é preciso compreender os principais modelos que ele assumiu na França. Segundo Lacoste, durante o Antigo Regime, o galicanismo teve dois modelos: o autoritário e o participativo.

O modelo autoritário, associado ao regalismo e ao episcopalismo, adaptava a hierarquia tridentina aos interesses do monarca e do episcopado. Já o modelo participativo apresentava uma orientação democrática, alinhada à ideia de uma igreja e de uma sociedade regidas por leis. Neste modelo, os poderes atribuídos à realeza poderiam ser transferidos ao povo. Esse modelo foi defendido pela última variante dos jansenistas⁵⁶.

Adiante, veremos que, como ocorre com qualquer corrente teórica, o jansenismo ultrapassou os limites da ortodoxia de seu fundador. Pode causar surpresa, por exemplo, a afirmação de Perry Anderson de que o Parlamento de Paris perseguiu violentamente o jansenismo em favor do galicanismo tradicional⁵⁷ — já que, geralmente, essas duas correntes são vistas como aliadas. Contudo, o autor refere-se às perseguições deflagradas contra um grupo jansenista de orientação democrática, que desenvolveu uma concepção de sociedade cristã inspirada em ideais republicanos.

Assim, será necessário compreender mais a fundo o jansenismo e por que ele se tornou o centro de um dos maiores embates ideológicos da França absolutista.

1.3 O JANSENISMO

O jansenismo foi uma tendência religiosa que buscava reformar o cristianismo

⁵⁴ cf. Lacoste, 2014, p. 767.

⁵⁵ Idem, p. 58.

⁵⁶ cf. Lacoste, 2014, p. 768-769.

⁵⁷ cf. Anderson, 1995, p. 108.

de dentro da Igreja Católica, com o pretexto de fazê-lo mais fiel às suas origens e objetivos⁵⁸. Esse movimento está relacionado à obra *Augustinus*, de Cornélio Jansen, professor de Sagrada Escritura na Universidade de Louvain e bispo de Ypres. A tese de Jansen recorria ao pensamento de Santo Agostinho para opor-se ao molinismo nas questões relativas à graça. Como esta última era defendida pelos jesuítas, a serviço da Igreja, o jansenismo foi alvo de diversas condenações⁵⁹.

A Universidade de Paris, diante dos debates inconclusivos sobre o tema, elaborou cinco proposições a partir da obra *Augustinus* e as submeteu ao crivo de Roma. A Sé condenou todas as propostas em 31 de maio de 1653⁶⁰. Lacoste descreve o conteúdo dessas teorias.

1. Alguns mandamentos de Deus são impossíveis aos justos que desejam e se esforçam segundo as forças que têm atualmente; falta-lhes também a graça que os tornaria possíveis.
2. No estado de natureza decaída, nunca se resiste à graça interior.
3. Para merecer e deixar de merecer no estado de natureza decaída, a liberdade que exclui a obrigação é suficiente.
4. Os semipelagianos admitiam a necessidade da graça interior proveniente de cada ato particular, mesmo para o ato de fé inicial, e eram heréticos no sentido de que desejavam que essa graça fosse tal que a vontade pudesse seja resistir a ela, seja obedecer-lhe.
5. É semipelagiano dizer que Jesus Cristo morreu ou que derramou seu sangue em geral por todos os homens⁶¹.

Segundo Lacoste, apenas a primeira proposição encontra-se textualmente no *Augustinus*; as demais foram interpretadas a partir do restante de seu conteúdo⁶². Por essa razão, Inocêncio X considerou que o autor não deveria sofrer condenações decorrentes daquelas aplicadas à sua obra.

Em 1704, a publicação do chamado Caso de Consciência reascendeu os debates sobre o jansenismo, o que levou à publicação da bula condenatória *Constitution Unigenitus* (1713). Essa obra condenava o livro **Réflexions Morales**, de Pasquier Quesnel — discípulo de Antoine Anauld, que, por sua vez, era amigo de Janse — por conter, segundo a Igreja, uma “concepção extrema do papel da caridade teologal” e ideias equivocadas sobre a “origem e o caráter dos poderes da Igreja”⁶³.

A *Unigenitus* não foi recebida de forma unânime por todos os teólogos

⁵⁸ cf. Lacoste, 2014, p. 925.

⁵⁹ Idem, p. 62.

⁶⁰ cf. Lacoste, 2014, p. 926.

⁶¹ Idem, 62.

⁶² Idem, p. 64.

⁶³ cf. Lacoste, 2014, p. 926.

franceses, o que expôs oposições dentro do catolicismo, tanto na França como em outros reinos⁶⁴. As concepções sobre a graça, que de certa forma se aproximavam daquelas pregadas pela Reforma, despertaram simpatia por parte de muitos, mesmo após nova condenação em 1717. O jansenismo manteve-se tão influente que, em 1724, provocou o cisma dos reinos veterocatólicos⁶⁵.

Além das questões religiosas, o jansenismo continha em seu cerne um teor político, o que explica sua condenação até mesmo por parte de Luís XIV. Como mencionado anteriormente, o chamado “galicanismo democrático” inspirava-se no jansenismo. Lacoste explica esse traço presente ao longo de todo o movimento.

Uma eclesiologia de participação e, portanto, uma resistência profunda e ativa a uma Igreja de tipo autoritário. Esta perspectiva [...] simplesmente ampliou-se nas reações às decisões magisteriais. Ela corresponde a uma forma específica de galicanismo; ela teve seus derivativos de tipo milenarista, convulsionário, figurista. Essas tendências de algum modo retrógradas pretendem espelhar-se na Igreja antiga, se conjugavam, todavia, a elementos progressistas, o que explica a mutação das luzes.

Assim como o galicanismo, o jansenismo, apesar das inúmeras condenações, chegou ao século XVIII vivo e influente. Suas pautas, ainda que de origem religiosa, abordavam diversos aspectos sociais relevantes e influenciavam diferentes âmbitos da sociedade.

1.4 CRIAÇÃO DO CATECISMO DE MONTPELLIER

Em um período marcado por intensos debates doutrinários e reformas oriundas de diferentes lados, os catecismos tornaram-se ferramentas fundamentais para a defesa das perspectivas teológicas de seus autores. De acordo com Cândido dos Santos, o **Catecismo de Montpellier** foi o principal instrumento de disseminação do jansenismo⁶⁶. Esse manual foi elaborado por Pierre Pouget, reitor do seminário de Montpellier, a pedido do bispo da diocese, Carlos Joaquim Colbert, em 1702⁶⁷. Um detalhe interessante é que o Bispo Colbert era sobrinho de Jean-Baptiste Colbert, ministro das finanças de Luís XIV e criador do colbertismo⁶⁸.

⁶⁴ cf. Lacoste, 2014, p. 927

⁶⁵ Idem, p. 67.

⁶⁶ cf. Santos, 2007, p. 119.

⁶⁷ Idem 70

⁶⁸ Colbertismo é a política econômica associada a Jean-Baptiste Colbert, ministro das Finanças de Luís XIV, na França do século XVII. Em termos simples, trata-se de uma forma específica de mercantilismo, marcada por forte intervenção do Estado na economia para fortalecer o poder da monarquia.

O **Catecismo de Montpellier** foi concebido como uma obra abrangente. Diante da baixa instrução do clero, Colbert solicitou um livro que pudesse educar não apenas padres e catequistas, mas também os leigos, de forma integral⁶⁹. Contudo, a profundidade e a diversidade dos temas abordados contrariaram os ideais tridentinos, resultando em várias condenações — a principal delas emitida em 21 de janeiro de 1721⁷⁰.

Apesar disso, o manual continuou a circular e exerceu influência significativa em reinos como Espanha, Inglaterra, Itália e Portugal, além de suas colônias⁷¹. Após a primeira condenação, foi elaborada uma edição alternativa, chamada de *Versão Latina*, em 1725, mas esta foi rejeitada por Colbert, que defendia a preservação da versão original⁷².

No processo de levantamento das fontes, encontramos, no repositório da Universidade de Toronto, uma versão digitalizada do Catecismo de Montpellier impresso em 1710. Mesmo que a obra original não seja nosso objeto de pesquisa, para fins comparativos, é muito importante que tenhamos conhecimento sobre sua estrutura editorial.

A edição que apresentaremos abaixo foi impressa em Paris por Nicolas Simart. Logo na apresentação da obra encontramos que se trata de uma publicação revisada pelo próprio autor e, como vimos pela data, é anterior as variações realizadas na impressão latina, que buscava adequar a obra à doutrina romana.

O autor responsável pela revisão — que se supõe ser o próprio François Pouget — informa que, em relação à obra original, impressa em 1702, a edição de 1710 não suprimiu nenhum conteúdo. Foram apenas acrescentados dois parágrafos referentes ao matrimônio: um dedicado ao divórcio e outro à conduta das viúvas. Os capítulos passaram a receber maior destaque tipográfico e, para maior conveniência do leitor, a indicação da Parte, Seção, Capítulo e Parágrafo foi inserida no topo de cada página. Além disso, todas as citações teriam sido revistas e confrontadas com os textos originais, de modo que o leitor poderia constatar a precisão dos fatos apresentados nesta nova edição⁷³.

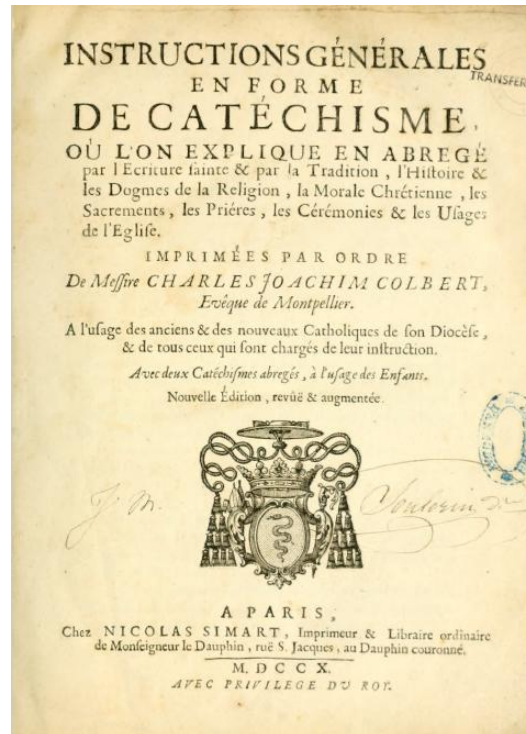
⁶⁹ Idem 70

⁷⁰ cf. Santos, 2007, p. 121.

⁷¹ cf. Santos, 2007, p. 120.

⁷² cf. Santos, 2007, p. 122.

⁷³ cf. Pouget, 1710, p. III.



Folha de Rosto da versão original, impressa por Nicolas Simart.⁷⁴

O quadro abaixo foi elaborado com o objetivo de sistematizar as informações bibliográficas e materiais da edição francesa do *Instructions générales en forme de catéchisme* (1710), impressa por Nicolas Simart, em Paris. A organização desses dados — título completo, características físicas, local e ano de impressão, editora e repositório digital — responde a uma preocupação metodológica própria dos estudos da cultura impressa, permitindo situar o documento em sua materialidade, em seu contexto editorial e em suas condições de circulação. Ao explicitar tais elementos, o quadro não apenas identifica a fonte primária utilizada, mas também evidencia aspectos fundamentais para a compreensão de sua produção e difusão no início do século XVIII, reforçando a análise do catecismo enquanto artefato histórico, editorial e pedagógico.

Quadro 1 - Abaixo organizamos as informações editoriais.

Título	INSTRUCTIONS GÉNÉRALES EN FORME DE CATÉCHISME
Subtítulo	OÙ L'ON EXPLIQUE EN ABREGÉ par l'Ecriture fainte & par la Tradition, l'Histoire & les Dogmes de la Religion, la Morale Chrétienne, les Sacraments, les Prières, les Cérémonies et les Usages de l'Eglise. ⁷⁵

⁷⁴ cf. Pouget, 1710, p. 5

⁷⁵ ONDE É EXPLICADO DE FORMA RESUMIDA

Proporção Fechado	26x35cm
Páginas	780
Ano de Impressão	1710
Editora	Nicolas Simart
Cidade	Paris
Repositório	University of Toronto
Site	Internet Archive
Link	https://archive.org/details/instructionsgene00poug/page/n1/mode/2up

Em continuidade ao Quadro 1, que sistematizou os dados editoriais, o Quadro 2 foi elaborado com o objetivo de evidenciar sua estrutura interna e organização didática. Se o primeiro permitiu situar o manual em sua materialidade e contexto de circulação, este segundo quadro volta-se à sua arquitetura pedagógica, discriminando a divisão em livros, partes, seções, capítulos, número de parágrafos ou lições e respectiva paginação. Essa organização torna visível a progressão temática da obra, a segmentação do público — clero, crianças confirmadas e não confirmadas — e a hierarquização dos conteúdos religiosos. Assim, a leitura articulada dos dois quadros possibilita compreender o catecismo tanto como objeto da cultura impressa quanto como dispositivo pedagógico cuidadosamente estruturado para orientar percursos específicos de formação religiosa no século XVIII.

Quadro 2 - Nesta tabela, apresentaremos a estrutura interna do manual.

Parte	Seções	Cap.	Parágrafos/ Lições	Pág.
Livro 1	Catecismo do Clero			
Première Partie, ou l'on explique les principes, les commencements & les progrès de la Religion, depuis la création du monde julques à la consommation de la vie éternelle pour laquelle les hommes ont été créés. ⁷⁶	2	7	86	1-220
Seconde Partie, où l'on explique comment il faut vivre sur la terre pour arriver à la vie éternelle, pour	4	25	74	221-360

pelas Sagradas Escrituras e pela Tradição, a História e os Dogmas da Religião, a Moral Cristã, os Sacramentos, as Orações, as Cerimônias e os Costumes da Igreja.

⁷⁶ A primeira parte explica os princípios, os primórdios e o progresso da religião, desde a criação do mundo até a consumação da vida eterna para a qual os homens foram criados.

laquelle les hommes ont été créés. ⁷⁷				
Troisième Partie. Qui contient les moyens par l'usage lesquels les hommes peuvent mener sur la terre la vie qu'il faut y mener pour arriver à la vie éternelle. ⁷⁸	2	19	200+Conclusão	361-680
Livro 2	A l'usage des Enfants déjà confirmés (Para uso das crianças confirmadas)			
Primeira Parte	-	-	37	681-700
Segunda Parte	-	-	18	701-711
Terceira Parte	-	-	24	701-724
Livro 3	Pour les enfants qui ne sont pas encore confirmés (Para crianças que ainda não foram confirmadas)			
-	-	-	29	725-737
Abrégé de la foy (Fé abreviada)	-	-	-	738-741
Prieres du matin (Orações da Manhã)	-	-	-	742-747
Prieres du soir (Orações da Noite)	-	-	-	747-751
Prieres du soir abregée (Orações da Noite Resumo)	-	-	-	751-752

Embora o contexto francês e o surgimento do **Catecismo de Montpellier** sejam fundamentais para a compreensão de sua origem e impacto, estes não constituem o foco principal desta dissertação. Esses aspectos serão tratados de forma introdutória, uma vez que o objetivo principal recai sobre a versão portuguesa do catecismo e sua análise textual. No próximo capítulo, será explorado o contexto português que possibilitou a adoção e tradução da obra, o que abrirá caminho para uma investigação mais detalhada do texto da versão portuguesa e de seu impacto histórico e religioso.

⁷⁷ Na segunda parte, explicamos como devemos viver na Terra para alcançar a vida eterna, para a qual os humanos foram criados.

⁷⁸ Parte Três. Que contém os meios pelos quais os homens podem levar na Terra a vida que deve ser levada lá para alcançar a vida eterna.

2. O ABSOLUTISMO PORTUGUÊS E AS REFORMAS EDUCACIONAIS DE POMBAL

No capítulo 2, O Absolutismo Português e as Reformas Educacionais de Pombal, são apresentados o absolutismo em Portugal e as reformas pombalinas no âmbito educacional. A principal referência é o livro **As Reformas Pombalinas da Instrução Pública** (1978), de Laerte Ramos de Carvalho, que trata da tentativa de secularização e modernização da educação em Portugal e suas colônias pelo Marquês de Pombal. Investigamos como a reforma da instrução pública, em consonância com o espírito iluminista, teve repercussões na maneira como o catecismo era utilizado como dispositivo cultural, analisando as interseções entre política, educação e religião. Por fim, são explicitados os fatores que tornaram o **Catecismo de Montpellier** uma obra em conformidade com os anseios políticos de Pombal – o que se tornou viável pelo apoio do livro **O Jansenismo em Portugal**, de Cândido dos Santos.

2.1. Breve Contexto

Como em toda pesquisa histórica, é essencial situar o objeto de estudo no tempo e no espaço. Neste capítulo, o foco recai sobre as questões educacionais no contexto do absolutismo português, com ênfase nas humanidades, destacando o período de maior centralização e reformas desse regime, que coincide com a administração pombalina (1750-1777). Analisa-se também o papel do jansenismo nesse cenário — sua concepção, sua presença em Portugal e a influência que exerceu sobre as reformas educacionais promovidas pelo Marquês de Pombal, entre as quais se destaca a adoção do **Catecismo de Montpellier**.

Como já indicado na referência a Braudel, os processos históricos não costumam emergir de forma súbita. O pombalismo, portanto, não pode ser compreendido apenas como o conjunto de medidas implementadas entre 1750 e 1777, período em que Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ocupou o cargo de ministro de Estado. Trata-se, antes, de um fenômeno enraizado em correntes de pensamento e acontecimentos que antecederam e extrapolaram sua atuação política direta.

2.2. O Absolutismo Português

Segundo Laerte Ramos de Carvalho (1978), o absolutismo português não pode ser entendido como um movimento exclusivamente interno, mas como resultado do contexto europeu do século XVIII. Nesse período, sob o impacto de correntes de pensamento estrangeiras, os líderes políticos de Portugal passaram a considerar a introdução da filosofia moderna e o estudo das ciências naturais como estratégia para, entre outros objetivos, enfraquecer a influência da Igreja Romana no reino. Ou, como afirma o autor, “um dos traços mais significativos do iluminismo português é a sua expressão de modernidade consciente e de não menos repúdio às formas e hábitos do pensamento até então imperante”⁷⁹.

Ainda que as experiências iluministas, em geral, tenham representado rupturas, em Portugal acentuava-se de modo particular a oposição das novas propostas em relação ao que havia anteriormente. Conforme apontam Amaral e Ripe⁸⁰, Carvalho destaca também a expressiva produção literária portuguesa no século XVIII⁸¹, sobretudo no que se refere à educação. Esse processo resulta de uma série de programas de renovação filosófica em oposição ao que tradicionalmente se praticava. No entanto, não se tratou de um movimento originado das ações de Pombal, ainda que tenha sido posteriormente associado ao pombalismo.

Desde a fundação da Academia Real de História, em 1720, sob o reinado de Dom João V, tornou-se notável o esforço das elites portuguesas em promover uma “renovação de métodos e de atitudes de pensamento e de integração de novos ideais, esforço este que não disfarça os propósitos ‘iluministas’ que animaram estas iniciativas e reformas”⁸². Observa-se, nessa etapa, a relevância atribuída pelo iluminismo português à realização de reformas por meio da educação institucional.

Para Cabral de Moncada, o iluminismo português foi “essencialmente Reformista e Pedagógico”. De acordo com o autor: “o seu espírito era não revolucionário”; como se percebe, contou com significativa contribuição das elites governantes e buscava implementar mudanças de cima para baixo, valendo-se dos órgãos imperiais para sua execução, “nem anti-histórico, nem irreligioso como o francês; mas essencialmente progressista, reformista, nacionalista e humanista”

⁷⁹ Cf. Carvalho, 1978, p. 27

⁸⁰ Nota 5, pag. 4.

⁸¹ Cf. Carvalho, 1978, p. 26

⁸² Idem, 75.

(Cabral de Moncada, 1941, p. 12 *apud* Carvalho, 1978, p. 26-27).

É comum a associação de que as Reformas Pombalinas tenham sido profundamente antirreligiosas, caracterizadas pela perseguição à Igreja e, especialmente, aos jesuítas. No entanto, como já indicado, o Iluminismo português não foi um movimento irreligioso. A partir disso, emergem duas perguntas: a primeira, por que não foi irreligioso? E a segunda, por que persiste a ideia de que tenha sido?

As reformas implementadas por Pombal não se restringiam a um segmento específico da sociedade, mas buscavam responder a uma série de problemas, configurando um amplo plano de recuperação nacional que abrangia questões sociais e econômicas. Do ponto de vista ocidental do século XXI, poderia parecer estranho indagar: o que a religião teria a ver com isso? Contudo, para os políticos do século XVIII, a resposta seria óbvia: tudo.

Segundo Ramos de Carvalho (1978, p. 27), o iluminismo, “em que pesem as peculiaridades que historicamente assumiu nos diversos reinos, foi sempre um programa pedagógico”. O grande problema dessa característica, no caso de Portugal, era que a educação e os métodos pedagógicos, em todo o Império, estavam majoritariamente sob o controle dos jesuítas, opositores das ideias iluministas. Desse modo, não seria possível realizar uma reforma educacional sem entrar em atrito com a ordem.

O enraizamento da sociedade portuguesa na religião era tão profundo que, dos 20.453 alunos da Universidade de Coimbra entre 1764 e 1769, 16.398 estavam vinculados ao curso de Direito Canônico. Em comparação, o direito civil contava com apenas 2.493 alunos. Percebe-se, portanto, que o ordenamento jurídico da Igreja tinha maior importância para a sociedade portuguesa do que as leis e estatutos do próprio Império⁸³. Nesse contexto, uma querela religiosa poderia provocar consequências sociais, econômicas e diplomáticas muito mais graves do que disputas em outros âmbitos.

O processo de secularização da educação teve início ainda no reinado de Dom João V, que, segundo Ramos de Carvalho (1978), estava mais interessado em ilustrar a corte do que o povo⁸⁴. No entanto, desde os primeiros passos rumo ao modernismo português, compreendia-se a necessidade de preservar a união cristã e a coesão da sociedade civil. Essa foi a fórmula evocada pelo Marquês de Pombal em 1759, ao

⁸³ Para os números referentes ao número de alunos e respectivos cursos. cf. Carvalho, 1978, p. 172.

⁸⁴ cf. Carvalho, 1978, p. 32.

estabelecer as aulas régias e banir os inicianos do Império.

Os jesuítas, que haviam se enraizado em diversos âmbitos da sociedade portuguesa e vinculavam sua constituição interna aos interesses de Roma⁸⁵, e não aos de Portugal. Por essa razão, a causa primordial do modernismo português era preservar a unidade cristã, mas, sobretudo, consolidar em Portugal uma estrutura social em que “o poder secular fosse o principal fiador da unidade civil na harmonia da família cristã”⁸⁶.

A compreensão do processo de expansão dos inicianos na educação portuguesa é fundamental para este estudo; entretanto, tais acontecimentos antecedem o recorte da pesquisa. Por essa razão, apresenta-se apenas uma breve contextualização. Segundo Marisa Bittar⁸⁷, Portugal aderiu ao projeto dos inicianos com o objetivo de manter a unidade católica, à semelhança do que ocorreu na França e Espanha⁸⁸. Essa adesão fazia parte da reação dos Estados à Reforma Protestante, não por maior ou menor apreço à fé católica, mas porque a liderança religiosa desempenhava papel importante na investidura e legitimação do poder civil: descredibilizar o papado significaria colocar em risco a credibilidade das dinastias estabelecidas⁸⁹.

Cabe destacar que a Igreja Católica Apostólica Romana não era uma instituição estanque nesse período. Reformava-se Roma sobre a religião tanto quanto em Turíngia ou em Londres. Nesse contexto surgiu Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da espiritualidade inaciana, ou melhor, da Companhia de Jesus. A ordem fundada por Loyola não possuía uma “visão teológica particular, mas [...] um modo de proceder para buscar Deus em todas as coisas, ajudar as almas e servir à Igreja”⁹⁰. O estatuto da ordem foi aprovado por Roma em 1548.

Convém destacar o chamado “modo de proceder” da Companhia de Jesus que, embora não dispusesse de uma teologia sistemática própria, definia-se sobretudo pela obediência irrestrita à Igreja e à sua estrutura hierárquica. **No Dicionário Crítico de Teologia**, organizado por Jean-Yves Lacoste, são apresentados quatro traços característicos atribuídos aos jesuítas: buscar a vontade

⁸⁵ Idem, p. 81.

⁸⁶ cf. Carvalho, 1978, p. 33.

⁸⁷ cf. Bittar 2025, p. 89.

⁸⁸ cf. Carvalho, 1978, p. 39.

⁸⁹ cf. p. 17.

⁹⁰ cf. Lacoste, 2014, p. 883.

de Deus, seguir a Cristo em sua missão, agir no seio das criaturas e obedecer. Cada um desses pontos expressa, em linguagem teológica, os fundamentos da espiritualidade inaciana, ancorada fortemente na disciplina e na submissão⁹¹.

O primeiro traço consiste em alinhar a própria vontade à vontade de Cristo; o segundo refere-se ao engajamento na missão cristã de instaurar o chamado "Reino de Deus" na Terra; o terceiro pressupõe uma espiritualidade ativa, segundo a qual a oração deve se traduzir em ação concreta no mundo; já o quarto elemento explicita de forma inequívoca o princípio da obediência como eixo estruturante da ordem.

Segundo Lacoste:

Funda-se a obediência no caráter sacramental da Igreja, corpo místico de Cristo, organizado hierarquicamente. A obediência ao papa para as missões, quarto voto que o jesuíta pronuncia por ocasião de sua profissão solene, é, segundo a palavra de Pedro Fabro, “nosso princípio e nosso fundamento essencial”. Com efeito, a verdadeira obediência “não olha a quem é prestada, mas por quem [...]”.⁹²

A expressão “Soldados de Cristo”⁹³ não constitui uma hipérbole, mas uma constatação histórica. A terceira parte do Concílio de Trento (1562-1563) trouxe uma novidade: desde o Concílio de Nicéia I, todos os concílios da Igreja haviam sido convocados por imperadores; Trento, em razão da Reforma, tornou-se o primeiro concílio governado e concluído pela autoridade papal⁹⁴. A Igreja caminhava para o absolutismo: a *persona christi*, outrora associada aos imperadores, passou a identificar-se mais intensamente com o papa. Assim, ao analisar os pilares da Companhia de Jesus, tudo que se refere a Cristo e ao seu reino deve ser compreendido como referência ao papa e à sua Igreja.

Nesse ponto da pesquisa, observa-se uma aparente contradição. Conforme Ramos de Carvalho⁹⁵, o modernismo português e, conseqüentemente, a rejeição aos jesuítas estavam vinculados à necessidade de manter a unidade cristã. No entanto, segundo Bittar⁹⁶, a adesão portuguesa à Companhia de Jesus tinha justamente como objetivo a preservação dessa mesma unidade.

A explicação para essa aparente contradição é simples: não há contradição.

⁹¹ cf. Lacoste, 2014, p. 884.

⁹² cf. Lacoste, 2014, p. 885.

⁹³ cf. Bittar, 2025, p. 90.

⁹⁴ cf. Lacoste, 2014, p. 1756.

⁹⁵ cf. Carvalho 1978, p. 33.

⁹⁶ cf. Bittar, 2025, p. 89.

Portugal aderiu à Companhia de Jesus em 1540, em um contexto marcado pelas crises desencadeadas pela Reforma Protestante. Ao fortalecer a autoridade papal dentro do reino, reforçava-se, por consequência, a legitimidade do próprio monarca. Se, como ocorreu com Henrique de Navarra e Bourbon⁹⁷, o povo se inclinasse a outra religiosidade, o rei até poderia converter-se, mas ao preço de turbulências imprevisíveis. Assim, era não apenas mais simples, mas também mais racional sustentar a figura da autoridade religiosa que legitimava o poder civil e, desse modo, preservar a estabilidade do reino.

Bittar observa que “a Companhia de Jesus levou algumas décadas para elaborar as suas regras de estudos (*Ratio Studiorum*, 1599)”⁹⁸. Entre a adesão portuguesa aos inicianos e a publicação oficial de sua regra decorreram 59 anos. Esse intervalo pode parecer breve, mas correspondeu a um período denso da história portuguesa, atravessado por cinco reis, pelo início da União Ibérica⁹⁹ e pelas três etapas do Concílio de Trento, que, ao final, consolidou uma autoridade papal ampliada sobre questões que antes competiam aos imperadores¹⁰⁰.

Assim, se em 1540 Portugal se alinhava aos jesuítas com o intuito de manter a unidade da Igreja Nacional e afirmar a autoridade do monarca como legitimamente investido por Deus através do vigário de Roma, no final do século essa relação se inverte. O próprio papa, agora detentor de maior poder secular, buscava o absolutismo de sua coroa. Os inicianos, como seus fiéis soldados, passaram a executar os desígnios da tiara papal, mesmo sob o domínio da coroa portuguesa.

Essas constatações permitem entender que o absolutismo português, com sua estratégia de convencer por meio da educação, não se originou com Pombal nem se opunha necessariamente à presença dos jesuítas. Os inicianos, quando começaram sua missão no reino, em 1540, tinham objetivos que corroboravam o fortalecimento da fé praticada no reino e da autoridade régia. Acontece que, ao longo do processo, a Igreja também passou por mudanças.

Um marco na história dos jesuítas em Portugal foi a entrega do Colégio das Artes à Companhia, em 1565. A instituição, fundada e planejada pelo poder civil, foi confiada aos Inicianos pelo Rei João III. Importante destacar que, segundo Ramos

⁹⁷ cf. p. 21.

⁹⁸ cf. Bittar, 2025, p. 90.

⁹⁹ cf. Marques, 1995, p. 711.

¹⁰⁰ Idem, p. 87.

de Carvalho (1978), as atividades da ordem eram financiadas pelo poder civil, tanto por fundos da Fazenda quanto por outras instituições, como a Universidade de Coimbra, que devia pagar cerca de três mil cruzados por ano ao Colégio das Artes¹⁰¹. O prestígio alcançado pelos inicianos junto às cortes era tão expressivo que, conforme Carvalho¹⁰², nenhum aluno poderia ser admitido nos cursos de Leis e Cânones em Coimbra sem antes ter passado pelo Colégio das Artes. Em outras palavras, aqueles que seriam formados para dirigir o poder civil estavam submetidos ao crivo dos jesuítas.

No século XVIII, os jesuítas posicionaram-se como opositores à introdução em Portugal dos “problemas que o progresso das ciências experimentais e da especulação filosófica tanto encareciam”¹⁰³. Laerte Ramos de Carvalho cita o edital de 7 de maio de 1746, no qual o reitor do Colégio das Artes determina que não sejam ensinadas ou publicamente defendidas ideias como as de Descartes, Newton, Gassendi, nem doutrinas que afirmassem os átomos de Epicuro, negassemos milagres eucarísticos ou se opusesse ao pensamento de Aristóteles¹⁰⁴.

Essa fonte chama especial atenção porque, a partir dela, o autor de **As Reformas Pombalinas da Instrução Pública** reduziu a ênfase na atuação dos jesuítas e passou a destacar a de Pombal, diante da urgência das reformas educacionais necessárias para que o Império português pudesse se posicionar minimamente no cenário internacional moderno.

A consulta ao documento evidencia, de maneira clara, aquilo que Carvalho (1978) assinala em sua obra: um ponto de inflexão decisivo. O documento não apenas veta o acesso a conhecimentos científicos, como também reforça tradições religiosas e práticas de cunho supersticioso. Por meio desse edital, o Padre José Velloso, reitor do Colégio da Companhia de Jesus e do Colégio das Artes de Coimbra (instituições que, de certo modo, se confundiam), não só impedia a formação de intelectuais preparados para os desafios do futuro, como também reiterava um modelo educacional voltado à manutenção de valores religiosos tradicionais.

O aluno que não passasse pelo crivo do Colégio das Artes não poderia ingressar na Universidade, e os critérios iam muito além dos conteúdos acadêmicos.

¹⁰¹ cf. Carvalho, 1978, p. 34.

¹⁰² cf. Carvalho, 1978, p. 35

¹⁰³ cf. Carvalho, 1978, p. 38

¹⁰⁴ cf. Carvalho, 1978, p. 39

Parte da avaliação tinha teor profundamente religioso, como se observa no excerto a seguir, retirado do documento anteriormente mencionado.

Hei por bem conformando-me com estatutos particulares, provisões reaes e costumes antigos do mesmo collegio ordenar as seguintes: Os estudantes dos cursos assistam todos os dias devotamente ao S. sacrificio da missa como são obrigados não menos que os das classes de Retorica, Humanidades e Gramatica: e para que conste a seus P.P. M.M. como assim o cumprem, satisfação, emquanto se não reparam as ruinas da capella do mesmo collegio das Artes, a esta obrigação na igreja do nosso collegio acabado o tempo das lições, se antes dellas a não tiverem satisfeito na mesma igreja na qual tambem ouçam o sermão quando para este fim se manda sahir mais cedo das nossas aulas e escolas: e aos mesmo estudantes dos cursos ordeno tambem que frequentem como exactamente observeão os das sobreditas classes os sacramentos da penitencia e sagrada comunhão recebendo-as não só nas festas de todos os Santos, Natal e Pentecostas mas ainda nos outros mezes do anno litterario e constando que são notavelmente remissos neste particular se procederá contra elles agravando-se-lhes o castigo até se necessario fôr não serem admittidos á prova do tempo para os seus actos, e os do 4º curso receberão no fim delle a sagrada communhão da mão do seu P.M. conforme o antigo e santo costume deste Collegio das Artes.¹⁰⁵

Por essas razões, a administração do Marquês de Pombal atribuiu aos jesuítas as crises educacionais pelas quais Portugal estava passando, ao tornar-se um império mercantil sem pessoas minimamente capacitadas para administrar tal estrutura. Em 1772, a administração pombalina consolidou e publicou o **Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra no tempo da invasão dos denominados jesuítas e dos estragos feitos nas ciências, nos professores, e diretores que a regiam pelas maquinações e publicações de novos estatutos por ele fabricados**. Para Laerte Ramos, esse documento constitui um dos mais importantes registros críticos sobre a educação portuguesa sob a administração dos inicianos¹⁰⁶.

Conforme a análise de Carvalho (1978), o documento também serviu como instrumento político, por meio do qual a administração pombalina transferia aos jesuítas toda a responsabilidade pela decadência da nação. Além da temática educacional, o compêndio apontava que, pelo poder doutrinário exercido na educação, tanto nas colônias portuguesas quanto espanholas, os jesuítas constituíam repúblicas capazes de sustentar guerras contra os próprios impérios. No entanto, o texto focava nos “estragos, que os mesmos regulares fizeram em cada uma das quatro

¹⁰⁵ cf. Velloso, 1880, p. 239.

¹⁰⁶ Idem, p. 95.

Ciências maiores: teologia, leis e cânones, medicina e matemática”¹⁰⁷.

Compreender o conflito entre o Marquês de Pombal e os jesuítas é fundamental para entender a construção do absolutismo em Portugal, uma vez que essa ordem religiosa era considerada o principal obstáculo à difusão do Iluminismo no reino. Como mencionado anteriormente, o que ocorria em Portugal refletia um movimento mais amplo de modernização que atingia vários reinos europeus na época. No entanto, a relação peculiar com os jesuítas conferia ao caso português uma característica distintiva.

Conforme Ramos de Carvalho¹⁰⁸, desde pelo menos 1562, as cortes portuguesas já manifestavam críticas aos jesuítas, sobretudo em razão dos inúmeros privilégios e regalias concedidos às ordens religiosas pelo poder civil. Quando Sebastião José de Carvalho e Melo teve a oportunidade de estudar em Londres, dedicou-se especialmente às questões econômicas envolvendo os tratados luso-britânicos. Nesse período, foi profundamente influenciado pela ciência das luzes, em expansão na Inglaterra e na França. Inspirado também pelas ideias de Dom Luís da Cunha — de quem Carvalho dizia que Pombal era discípulo¹⁰⁹ —, passou a considerar o poder da Igreja um entrave significativo ao progresso do reino.

Como já discutido neste trabalho, em seu testamento político, o ministro da Cunha afirmou ser impossível que o reino prosperasse enquanto um terço de seu território permanecesse sob domínio da Igreja¹¹⁰. Dom Luís relatava que a instituição absorvia enormes recursos públicos sem contribuir efetivamente para o desenvolvimento nacional. Mesmo no campo da educação, os jesuítas ofereciam uma formação voltada quase exclusivamente ao serviço da Igreja. Prova disso é que, entre 1764 e 1769, período anterior à Reforma Pombalina, dos 20.453 alunos matriculados na Universidade de Coimbra, 16.398 estavam vinculados ao curso de Direito Canônico¹¹¹. Por essa razão, o Iluminismo pombalino entrou em confronto direto com os inicianos.

Em sua obra **História da Educação** (2025), Marisa Bittar destaca uma dicotomia marcante entre dois projetos formativos no Ocidente: um voltado à elite, com ênfase no cultivo intelectual e humanístico, e outro destinado às classes

¹⁰⁷ cf. Carvalho, 1978, p. 40

¹⁰⁸ cf. Carvalho, 1978, p. 41

¹⁰⁹ Idem, p. 98.

¹¹⁰ cf. p. 5.

¹¹¹ cf. p. 31.

populares, voltado à aprendizagem prática e profissional. No caso português, especialmente durante o Iluminismo, é possível perceber a incorporação de ambas as frentes, ainda que não se tratasse exatamente de uma educação voltada a uma classe trabalhadora nos moldes contemporâneos, mas sim de uma formação produtiva, orientada às necessidades do Estado e da economia.

A primeira etapa dessa transformação ocorre ainda no reinado de João V, como reação ao modelo pedagógico jesuítico. O rei ordenou a criação de uma casa de ensino para os padres da congregação de São Felipe Nery (oratorianos), encarregados de ensinar latim, grego, retórica e demais humanidades, mas por um método distinto daquele empregado pelos jesuítas¹¹². A intenção era oferecer uma alternativa de formação humanística para a nobreza que, embora mantivesse o foco intelectual, rompia com a hegemonia pedagógica da Companhia de Jesus.

Já no governo de José I, sob a direção do Marquês de Pombal, a reforma educacional tomou outra direção. O foco passou a ser a formação voltada ao desenvolvimento econômico, com destaque para o ensino do comércio e da náutica. Ainda que não houvesse a intenção de formar uma classe operária nos moldes da Revolução Industrial, visava-se constituir uma elite produtiva, próxima da burguesia nascente. Como observa Ramos de Carvalho¹¹³, “a Aula de Comércio foi [...] o meio de que lançou mão o governo, dentro dos próprios quadros da burguesia portuguesa, para formar o perfeito negociante que a conjuntura econômica reclamava”.

Entretanto, a formação da nobreza exigia mais do que a simples substituição dos métodos jesuíticos. Ainda sob o reinado de José I, foi criado o Colégio dos Nobres com a missão de alinhar a elite aristocrática aos interesses do Estado¹¹⁴. Para o pensador António Sanches, o desprestígio da formação militar entre os nobres era um sinal de decadência. Ele defendia a fundação de uma escola militar como prioridade nacional: “Parece que Portugal está hoje quase obrigado não só a fundar uma Escola Militar, mas de preferi-la a todos os estabelecimentos literários, que sustenta com tão excessivos gastos”¹¹⁵. Em sua crítica à educação jesuítica, Sanches argumentava que esta servia apenas à formação de sacerdotes e juristas¹¹⁶, deixando a nobreza sem preparo para servir à pátria em tempos de paz ou de guerra.

¹¹² cf. Carvalho, 1978, p. 42.

¹¹³ cf. 1978, p. 43.

¹¹⁴ cf. Carvalho, 1978, p. 43.

¹¹⁵ cf. Sanches, 1922, p. 184 *apud* Carvalho, 1978, p. 45

¹¹⁶ cf. Carvalho, 1978, p. 45.

Como mencionado anteriormente, o Marquês jamais defendeu a separação entre Estado e religião, pois, conforme Ramos de Carvalho¹¹⁷, a religião era considerada o “esteio da ordem civil”. Pombal propunha conduzir o reino de maneira unificada, tanto material quanto espiritualmente, e não de forma dissociada, como ocorrera anteriormente. Sua crítica apontava para o abandono dos assuntos seculares por parte do Império Português. A reforma educacional pombalina transferiu a responsabilidade da educação para o Estado — não de modo exclusivo, já que as ordens ainda contribuía —, mas atribuindo ao poder régio a primazia nessa função. Ao tratar dessa mudança de perspectiva, Ribeiro Sanches elogia José I.

Somente S. Majestade Fidelíssima foi o primeiro entre seus Augustos Predecessores, que tomou a si aquele JUS da Majestade de ordenar que os seus súditos aprendam de tal modo que o ensino público possa utilizar os seus dilatados domínios.¹¹⁸

No entanto, no que diz respeito aos objetivos da educação, Pombal fazia questão de sustentar publicamente que a salvação permanecia como seu fim principal. Tal discurso pode ser compreendido tanto como parte do “incenso ideológico¹¹⁹” da religião — expressão utilizada por Anderson Perry para indicar que as decisões do absolutismo precisavam estar simbolicamente revestidas de sacralidade — quanto como reflexo de uma dimensão mais pessoal do próprio marquês que, como homem de seu tempo, marcado por elevados índices de mortalidade, também nutria inquietações em relação ao pós-vida. Nesse sentido, Pombal defendia que o objetivo central da alfabetização era possibilitar a leitura do catecismo, condição necessária para viabilizar a salvação e o bom convívio, conforme aponta Fernando Ripe.

Conforme destacamos, o principal objetivo da aprendizagem da leitura era a capacitação dos infantis para acompanharem os catecismos, tanto que a reforma educacional no Reino português, promovida por Marques de Pombal, enunciava como uma das principais tarefas dos mestres o ensino do catecismo que, a par com as regras de civilidade, pretendia evitar desde as tenras idades os “tristes efeitos da ignorância, raiz de todos os vícios”.¹²⁰

Entretanto, como já mencionado, Pombal passava a encarar a fé e a salvação por outros ângulos, o que não implica afirmar uma adesão ao ceticismo. Se, em períodos anteriores, as virtudes teológicas — fé, esperança e caridade — constituíam

¹¹⁷ cf. Carvalho, 1978, p. 49.

¹¹⁸ cf. Sanches, 1922 *apud* Carvalho, 1978, p. 49.

¹¹⁹ *Idem* 44

¹²⁰ cf. Ripe, 2022, p. 192.

os caminhos privilegiados para a salvação, orientando uma formação essencialmente voltada ao transcendental, no século XVIII observa-se um deslocamento significativo. As virtudes cardeais — prudência, justiça, fortaleza e temperança — passam a ganhar centralidade, abrindo a possibilidade de que a salvação fosse alcançada também por meio de práticas virtuosas no âmbito da vida secular. Nesse sentido, já não se tornava indispensável o ingresso no clero: a figura do bom cidadão, moralmente disciplinado e socialmente útil, passava a ser apresentada como suficiente para a obtenção da salvação.

Se a ética crista era um objetivo a ser atingido na formação dos sujeitos infantis por meio da prossecução de uma vivência eminentemente religiosa, foi, então, a partir da “redução” dessa compreensão de sujeito edificado pela religião para o cultivo apenas das virtudes cardeais (que eram ensinadas e recorrentemente evocadas a serem memorizadas e refletidas) que o projeto de desenvolvimento do sujeito passou a se concretizar por meio de um modelo mais racional. Ao remeter a criança a um universo, talvez não menos religioso e clerical, mas certamente mais objetivo, os discursos direcionavam nas crianças um projeto de vida mais familiar e social, baseado nos princípios éticos de homem racional.¹²¹

Os estudos das humanidades, que antes serviam majoritariamente aos interesses da religião, passaram, com as reformas pombalinas, a concentrar-se nos interesses civis, justificando e respaldando a autoridade régia, inclusive o regalismo. O Alvará de 28 de junho de 1759, que baniu os jesuítas e criou as aulas régias, representou também a primeira ação voltada a organizar formalmente o sistema educacional civil do reino. Na obra **As Reformas Pombalinas da Educação Pública**¹²², o pedagogo Luiz Antonio Verney, autor de **O Verdadeiro Método de Estudar**, é citado como uma das principais influências dos métodos aplicados à educação portuguesa após a reforma. Verney propunha estratégias pedagógicas que não se limitavam em si mesmas, mas que se “impunham como propósito preliminar de uma política destinada a “iluminar” verdadeiramente a nação lusitana”¹²³.

Uma característica do estudo das humanidades após a reforma educacional, sob a influência de Verney, foi a racionalização de métodos e conteúdos. No campo da lógica, por exemplo, recomendava-se excluir “a grande multidão de preceitos inúteis, e de questões extravagantes introduzidas pelos escolásticos”¹²⁴. Entretanto, sua principal ênfase recaía nos estudos gramaticais, sobretudo no que se referia ao

¹²¹ cf. Ripe, 2022, p. 297.

¹²² cf. Carvalho, 1978, p. 60.

¹²³ cf. Carvalho, 1978, p. 62.

¹²⁴ cf. Carvalho, 1978, p. 55.

latim, que, para ele, deveria ser compreendido a partir do conhecimento da língua portuguesa¹²⁵.

À primeira vista, pode parecer curioso que, ao tratar de absolutismo e da instrumentalização da educação para sua consolidação, se destaque a influência de um pedagogo voltado especialmente para assuntos relacionados à língua. Contudo, a disciplina de latim transcendia os aspectos morfossintáticos, implicando formas de estudar e conceber os próprios fundamentos da latinidade¹²⁶. Em Carvalho (1978), encontra-se a crítica de Verney não apenas ao uso exagerado de palavras latinas, mas também à autoridade artificial assumida por muitos ao se apoiarem no latim e nos autores antigos.

O que muitos fazem; servir-se sem tom nem som de vozes estrangeiras e palavras puramente latinas, tendo outras portuguesas tão boas. [...] Nesse sentido, vale muito pouco o argumento dos que erigem como regra de vernaculidade tudo o que se encontra nos antigos autores. [...] Não devemos estar pelo que disseram os velhos, mas examinar se há razão para dizer assim.¹²⁷

Alguns usavam o prestígio da tradição e do latim como forma de poder, impondo suas ideias como se fossem absolutas, apenas por estarem associadas à autoridade “dos velhos” ou ao caráter “erudito” da língua. A expressão “sem tom nem som” sugere que muitas autoridades recorriam a jargões em línguas que não eram de domínio popular, línguas consideradas mortas, para impor suas vontades sem que estas passassem pelo crivo da razão.

No que se refere aos “enxugamentos” das disciplinas, anteriormente comentado, essa foi uma das principais preocupações em relação ao estudo do latim. Enquanto o estudo de português se limitava às escolas de primeiras letras, o latim demandava anos de dedicação e “servia de grau indispensável de ingresso nos estudos universitários, aos quais se reservavam os postos mais elevados da administração civil e eclesiástica” (Carvalho, 1978, p. 65). Não cabe aqui detalhar as especificidades da gramática elaborada por Verney; basta indicar, para fins comparativos, que a do Padre Alvarez, utilizada pelos jesuítas, contava com 247 regras, ao passo que a de Barbadinho¹²⁸ se limitava a 115 regras¹²⁹.

¹²⁵ cf. Carvalho, 1978, p. 63.

¹²⁶ cf. Carvalho, 1978, p. 64.

¹²⁷ cf. Salgado, p. 110 *apud* Carvalho, 1978, p. 49.

¹²⁸ Pseudônimo de Verney.

¹²⁹ cf. Carvalho, 1978, p. 69.

Com a nova proposta de gramática, os reformadores pretendiam que os alunos adquirissem o conhecimento necessário em menos tempo, pois, segundo eles, a gramática de Álvarez se perdia em excessivas minúcias, além de ser totalmente escrita em latim, enquanto a de Barbadinho era redigida em português¹³⁰. Em oposição aos métodos abstratos de aprendizagem empregados pelos jesuítas, influenciados pela tradição aristotélica, Barbadinho defendia que “a geografia, cronologia, história, antigüidade [sic] grega e romana”¹³¹ fossem ensinadas como disciplinas auxiliares ao estudo do latim.

As polêmicas em torno do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luiz Antonio Verney, podem nos parecer sem sentido, visto que se tratava de um manual de gramática. No entanto, as mudanças propostas implicavam em novas formas de compreender os estudos humanísticos¹³². Conforme destaca Ramos de Carvalho¹³³, os partidários dos métodos tradicionais defendiam que “a propriedade e uso das palavras latinas se deve aprender somente dos Antigos Escritores e não dos que hoje escrevem”. Já os reformadores queriam expandir os horizontes, propondo a leitura de eruditos modernos que poderiam, inclusive, facilitar a compreensão dos antigos. O cerne da discussão, portanto, não se restringia ao idioma em si, mas ao conteúdo das obras que deveriam ser estudadas.

Nesse contexto, também entrou em debate o ensino da língua portuguesa. Verney, por exemplo, propôs a elaboração de uma gramática “curta e clara”¹³⁴, alinhada ao espírito reformista da época. O Alvará de 28 de junho de 1759 determinou que os professores passassem a ensinar por meio da língua portuguesa¹³⁵, medida que visava corrigir os problemas decorrentes do ensino exclusivamente em latim, como ocorria com a gramática do Padre Manuel Álvares. A exigência do uso do português não se limitava ao ensino da gramática, mas estendia-se a outras áreas do saber que, até então, não eram consideradas próprias para o vernáculo. É o caso, por exemplo, dos compêndios inspirados em Bacon, ligados às ciências naturais, cujo ensino também passou a ser incentivado em português¹³⁶.

Laerte Ramos relata que o conservadorismo dos inicianos era tão marcante

¹³⁰ Idem, p. 111.

¹³¹ cf. Carvalho, 1978, p. 68.

¹³² cf. Carvalho, 1978, p. 75.

¹³³ cf. Carvalho, 1978, p. 76.

¹³⁴ cf. Carvalho, 1978, p. 66.

¹³⁵ cf. Carvalho, 1978, p. 80.

¹³⁶ cf. Carvalho, 1978, p. 50.

que, ainda em 1606, membros da Ordem do Oratório propuseram a revisão de mais de uma centena de erros identificados na gramática latina utilizada pelos jesuítas —, proposta que foi recusada¹³⁷. O padre jesuíta Francisco Rodrigues reconheceu que o método inaciano, outrora considerado inovador, caiu em descrédito justamente por sua resistência em corrigir falhas. Em seus escritos, o religioso refere-se a tais equívocos e destaca as consequências negativas de sua manutenção:

Esses aditamentos impediam o curso fácil dos estudos; já se espalhavam rumores da dificuldade em aprender os preceitos da Arte, e havia por este motivo perigo não fugissem os estudantes para compêndios em língua portuguesa, que alguém já estampava, desacreditando o nosso método de ensino¹³⁸.

Desse modo, torna-se evidente que a Companhia de Jesus, movida por um conservadorismo desmedido, muitas vezes sustentado por uma reverência quase supersticiosa à autoridade dos antigos, prestou um serviço limitado aos reinos que lhe confiaram a organização da educação. Em vez de promover inovações pedagógicas compatíveis com os avanços do tempo, a Ordem fomentou disputas estéreis e resistências às reformas, o que colocou as nações católicas, aliadas à Igreja de Roma, em desvantagem em relação aos reinos protestantes, que avançavam com maior liberdade e racionalidade no campo do ensino.

Retomando o tema da facilitação do ensino da língua portuguesa, observa-se que, além de aumentar seu protagonismo, os reformadores defendiam que ela também fosse ensinada por um método mais simples e eficaz. Entre os materiais recomendados para cumprir esse propósito está o **Catecismo de Montpellier**, proposto pelo próprio Rei José I por meio do Alvará de 30 de setembro de 1770¹³⁹.

Eu ELREI Faço saber aos que este Alvará virem, que em Consulta da Real Meza Censoria Me foi presente, que sendo a correcção das línguas Nacionaes hum dos objectos mais attendíveis para a cultura dos Póvos civilizados, por dependerem dela a clareza, a energia, e a majestade, com que devem estabelecer as Leis, persuadir a verdade da Religião, e fazer uteias, e agradáveis os Escritos [...]

Conformado-Me Eu com o exemplo destas, e de outras Nações iluminadas, e desejando. Quanto a Mim he, adiantar a cultura da língua Portugueza nestes Meus Reinos, e Dominios, para que nelles possa haver Vassalalos uteis ao Estado [...]

Me constou que nas Escolas de ler, e escrever se praticava até agora a lição de processos litigiosos, e sentenças, que somente servem de consumir o tempo, e de costumar a Mocidade ao orgulho, e enleios do Foro: Heim por

¹³⁷ cf. Carvalho, 1978, p. 73.

¹³⁸ Idem 130

¹³⁹ cf. p. 3.

bem abolir para sempre hum abuso tão prejudicial: E Mando, que em lugar dos ditos processos, e sentenças, se ensine aos meninos por impressos, ou manuscritos de diferente natureza, especialmente pelo Catecismo pequeno do Bispo de Montpellier [...].¹⁴⁰

Neste excerto, é possível identificar, nas palavras do Rei Dom José, diversos elementos analisados ao longo deste trabalho: a valorização da língua nacional, a crítica aos métodos pedagógicos anteriormente adotados e a ênfase na formação de súditos úteis ao Estado. Um aspecto que também se destaca, ainda que de forma implícita, é que o ensino das línguas ultrapassava os limites de um simples debate gramatical. O Alvará de 30 de setembro de 1770 não se restringe à reformulação de métodos ou materiais de ensino; avança ao discutir o conteúdo e os valores que deveriam orientar a instrução.

Ao indicar especificamente o Catecismo Pequeno do Bispo de Montpellier como material didático, o rei não visava apenas ao domínio da língua portuguesa, mas também à formação moral e religiosa da juventude, em consonância com os interesses do Estado. Essa escolha revela uma intenção pedagógica alinhada ao projeto político absolutista, uma vez que o manual em questão apresentava influências jansenistas e galicanas, correntes teológicas que, embora divergentes em certos pontos, convergiam no apoio a uma Igreja nacional submetida à autoridade régia. O conteúdo do catecismo, portanto, correspondia a um ideal formativo que transcendia a instrução linguística, promovendo valores compatíveis com a ordem e a disciplina desejadas pela monarquia.

Além desse alinhamento ideológico, o **Catecismo de Montpellier** apresentava outra característica que o tornava especialmente adequado ao contexto educacional da época: sua concisão. Os reformadores defendiam um ensino mais prático e eficiente, capaz de preparar rapidamente os estudantes para acessar níveis superiores do conhecimento. Nesse sentido, a comparação entre o Catecismo Romano, com suas 954 lições, e a versão adaptada de Montpellier, traduzida pelo Arcebispo de Évora para uso no Império Português, com apenas 108 lições, evidencia uma vantagem pragmática importante. Assim, não apenas pelo conteúdo doutrinário, mas também por sua extensão reduzida, o **Catecismo de Montpellier** mostrou-se particularmente apropriado aos propósitos pedagógicos e políticos do período.

¹⁴⁰ cf. J, 1770.

Por fim, o Alvará de 28 de junho de 1759 constitui um marco decisivo do absolutismo português. Ao expulsar os jesuítas, que ocupavam posições de destaque em diversos níveis da administração e cuja fidelidade era frequentemente vinculada à autoridade papal, o Rei Dom José I consolidou a soberania da Coroa sobre todos os assuntos do Estado. No entanto, é importante evitar a leitura simplista de que o despotismo pombalino teria sido antirreligioso. Ordens religiosas continuaram atuando em Portugal, inclusive na esfera educacional. O que Dom José I buscava, ao manter textos religiosos como materiais pedagógicos, era, nas palavras de Carvalho, “dentro da ordem cristã, alcançar os objetivos da sociedade civil”¹⁴¹.

As fontes analisadas não indicam qualquer tentativa de ataque à fé ou à religiosidade. Os embates com os inicianos estavam relacionados, antes, às transformações exigidas por um mundo em mudança. De um lado, estavam as demandas de um Estado moderno, que precisava reformar suas estruturas para garantir sua sobrevivência e autonomia em relação às potências europeias; de outro, uma Ordem resistente a qualquer revisão de seus métodos, presa a um conservadorismo intransigente. A atuação dos jesuítas, nesse contexto, passou a ser percebida não apenas como ultrapassada, mas como um entrave concreto ao desenvolvimento do reino, uma ameaça à própria possibilidade de futuro da nação.

2.3. O Jansenismo Em Portugal

Todas as características identificadas na breve análise do Alvará de 30 de setembro de 1770¹⁴², incluindo a adoção do **Catecismo de Montpellier**, convergem para o fortalecimento do absolutismo português. Devido ao rompimento com os jesuítas, tornou-se necessário oferecer aos católicos portugueses novas referências religiosas que, permanecendo no âmbito da fé católica romana, estivessem alinhadas aos ideais do rei, do governo pombalino e da Santa Sé.

Importa destacar que o projeto político-religioso de Pombal não se inscrevia no ultramontanismo, tampouco se identificava plenamente com o cismontanismo¹⁴³. Havia, portanto, a necessidade de uma corrente de pensamento que, mantendo a comunhão com Roma, se mostrasse mais receptiva aos interesses do Estado

¹⁴¹ cf. Carvalho, 1978, p. 79.

¹⁴² cf. p. 42.

¹⁴³ cf. Carvalho, 1978, p. 79.

português. Nesse cenário, o jansenismo ganhou espaço, oferecendo uma alternativa doutrinária capaz de articular fé católica, racionalidade iluminista e centralização régia.

No trecho anterior¹⁴⁴ foi apresentada uma explicação sucinta do jansenismo, ressaltando-se, no entanto, que essa compreensão abrange diversas correntes. A seguir, examinam-se algumas facetas da teoria de Jansen, necessárias para entender como ela foi recebida e aplicada em Portugal. O concílio de Trento, conforme observa Cândido dos Santos¹⁴⁵, não se pronunciou de modo definitivo sobre a relação entre “a graça de Deus e a liberdade humana”.

Nessa brecha deixada pela Igreja, muitos teólogos e filósofos desenvolveram sugestões de como solucionar a questão, cada um buscando maior consonância com o conjunto da doutrina romana. Como a Igreja não havia definido uma posição sobre o tema, os pensadores puderam debater e criar sugestões sem, necessariamente, romper com a ortodoxia.

Diante da indefinição da Santa Sé sobre a questão da graça, os jesuítas alinharam-se ao molinismo. Para Luiz de Molina, também jesuíta, “é a cooperação da vontade que faz a eficácia do socorro divino”¹⁴⁶. Em outras palavras, todos os seres humanos são vocacionados à salvação, mas cabe ao indivíduo inclinar a própria vontade em favor do desejo divino. Por outro lado, o jansenismo sustentava que nem todos recebem a Graça e que aqueles a quem Deus a concede não podem resistir a ela. Como sintetiza Cândido dos Santos¹⁴⁷: “não é possível observar os mandamentos de Deus sem a graça; o homem não pode opor-se à graça, porque esta é irresistível; Cristo não morreu por todos”.

A controvérsia só se tornou possível porque o decreto do Concílio de Trento, de 13 de janeiro de 1547, sobre a Justificação, deixou margem para ambas as interpretações, conforme se pode verificar no resumo dessa publicação em Lacoste.

[...] a justificação supera todas as forças do homem e exige a graça preveniente pela qual Deus ajuda o homem a se converter sem nenhum mérito da sua parte.; mas também, segundo o mesmo decreto, o homem não recebe essa graça passivamente, sem cooperação com ela.¹⁴⁸

¹⁴⁴ cf. p. 25.

¹⁴⁵ cf. Santos, 2007, p. 4

¹⁴⁶ cf. Lacoste, 2014, p. 240.

¹⁴⁷ cf. Santos, 2007, p. 8.

¹⁴⁸ cf. Lacoste, 2014, p. 238.

No entanto, conforme Lacoste, os jesuítas não aderiam a todas as teses de Molina, devido à perigosa aproximação destas com a heresia do pelagianismo¹⁴⁹. Por outro lado, o jansenismo era considerado demasiado próximo das teorias de Calvino. É importante destacar que Cornelius Jansen (1585-1638), a quem se atribui a elaboração do jansenismo, foi aluno de Jacques Jansson; este, por sua vez, havia sido aluno de Miguel Baio (1513-1589), da Universidade de Lovaina. Essa “genealogia” do pensamento é importante, porque Baio se opôs diametralmente a Molina. Para ele “o homem, depois da queda, está corrompido, ferido totalmente na sua natureza”¹⁵⁰. Desse modo, somente pela graça, sem qualquer interferência humana, poderia haver salvação.

Essa construção ajuda na compreensão das razões pelas quais o jansenismo foi condenado, ainda que, conforme já indicado (p. 26), das teses desaprovadas por Roma, apenas a primeira estivesse expressa textualmente em seus documentos. Embora seus escritos não confrontassem diretamente a doutrina romana, é possível que Jansen, nos ensinamentos aos seus discípulos, o tenha feito, inspirado por Miguel Baio. Se não o fez em suas aulas ou círculos intelectuais, pode-se supor que aqueles responsáveis por julgá-lo levaram em conta suas influências e interpretaram seus textos considerando um potencial risco de recaída nas ideias já condenadas.

Baio, em seu tempo, havia sido duramente combatido por Molina, que, na condição de jesuíta, estava mais alinhado com a Santa Sé. As teses de Miguel Baio foram condenadas em 1567 pela bula *Ex omnibus afflictionibus*, de Pio V¹⁵¹. Por sua vez, a comissão *De Auxiliis*, criada por Clemente VIII, em 1598, para tratar do assunto da justificação, recomendou a condenação das teses de Molina¹⁵². Nesse contexto, o dominicano Domingo Báñez (1528-1604), que igualmente condenava o molinismo, criou sua própria teoria, a “premoção física”¹⁵³. Leonardo Lessio, ao refutar essa concepção, acabou também formulando a sua¹⁵⁴. Depois de uma série de condenações locais de diferentes posições, em 28 de agosto de 1607, Paulo V proibiu acusações e debates sobre o tema e, posteriormente, em 1611, vetou a publicação de obras sobre o assunto que não tivessem prévia aprovação da Inquisição¹⁵⁵.

¹⁴⁹ Idem 141.

¹⁵⁰ cf. Santos, 2007, p. 4.

¹⁵¹ cf. Santos, 2007, p. 4.

¹⁵² cf. Santos, 2007, p. 5.

¹⁵³ Idem, p. 122.

¹⁵⁴ Idem, p. 122.

¹⁵⁵ cf. Lacoste, 2014, p. 239.

A proibição, apesar de reiterada por Urbano VII em 1590, não foi amplamente respeitada, a ponto de, em 1640, a obra de Jansen, **Augustinus**, ser publicada na França. Já foram mencionadas anteriormente essa publicação e as questões referentes às suas teses¹⁵⁶; importa agora analisar o uso do rótulo “jansenismo”, aplicado a uma série de fenômenos.

Para Cândido dos Santos (2007, p. 9), um marco na generalização do termo foi a condenação do livro **Réflexions morales sur le Nouveau Testament**, do oratoriano Pasquier Quesnel, publicado em 1695. Noailles, Arcebispo de Paris, elogiou muitíssimo a obra, entendendo-a como uma biblioteca sobre Jesus. Porém, o Papa Clemente XI a condenou, considerando-a como um conjunto de “proposições sediciosas, temerárias, perniciosas, errôneas e de marcado carácter jansenista”¹⁵⁷. Cândido resumiu as 43 primeiras proposições de Quesnel da seguinte forma:

A graça opera com força onnipotente, é sempre eficaz e irresistível; sem a graça, tudo o que há no homem é mau; todos os que Deus quer salvar salvam-se infalivelmente (n.º 30); todo o amor que não seja amor sobrenatural de Deus é mau; sem este amor não há esperança possível em Deus, nem verdadeiro cumprimento da lei, nem verdadeira oração, nem mérito, nem religião verdadeira. O temor do castigo sem caridade e a oração do pecador são actos pecaminosos; a Igreja compõe-se apenas de justos e escolhidos, e é ela que concede aos primeiros pastores o poder de excomungar. Todas as pessoas, mesmo as incultas, devem ler a Bíblia. Proibi-las é desviar os filhos da luz da própria luz.¹⁵⁸

Ainda nas proposições 90 a 93, declara-se que a Igreja exerce a autoridade pela sucessão dos apóstolos, mas com o consentimento de todo o corpo eclesial; portanto, o poder de decidir o certo e o errado não é diretamente dos bispos, mas da assembleia dos fiéis¹⁵⁹. A partir da condenação emitida por Clemente XI, em 1713, à obra de Quesnel, os jansenistas aliaram-se ao “parlamentarismo galicano e anti-romano”¹⁶⁰. O jansenismo, que outrora se opunha ao galicanismo, passou a se contrapor também aos interesses do papa e da Coroa, mostrando-se um movimento vivo e em transformação.

Os clérigos que não aceitaram a condenação apelaram aos quatro artigos do clero galicano, já citados neste trabalho¹⁶¹. O ponto em que se fiavam era o terceiro,

¹⁵⁶ cf. p. 25.

¹⁵⁷ cf. Santos, 2007, p. 9 *apud* Clemente XI, 1708.

¹⁵⁸ cf. Santos, 2007, p. 9.

¹⁵⁹ *Idem* 151.

¹⁶⁰ cf. Santos, 2007, p. 10.

¹⁶¹ cf. p. 24.

de acordo com o qual as decisões da Santa Sé não são irreformáveis, a menos que sejam confirmadas pela Igreja Universal. Acontece que a condenação do livro de Quesnel não se enquadrava em um consenso do corpo eclesial. Santos formula a questão nos seguintes termos: “A bula *Unigenitus* havia criado um enorme problema. Embora considerada no campo da fé como errônea, a verdade é que a maior parte da Igreja a tinha aceitado. Onde estava, então, a infalibilidade da Igreja que Cristo lhe prometera?”¹⁶². Parte considerável dos padres apelantes teve de se refugiar na Holanda, como também fez Quesnel, onde a Igreja tinha maior autonomia¹⁶³.

Quesnel faleceu em 1718, deixando o jansenismo sem uma liderança centralizadora. O jornal *Nouvelles Ecclésiastiques*, fundado em 1728, cumpriu a função de manter a comunicação e relativo alinhamento entre os jansenistas¹⁶⁴. Entretanto, a doutrina foi-se ampliando e tomando a forma de um partido. A partir do século XVIII, observa Cândido dos Santos¹⁶⁵, passaram a se enxertar no movimento jansenista mais correntes políticas do que propriamente teológicas. A Constituição *Unigenitus*, publicada em 1713, ocasião da condenação da obra de Quesnel, em sua proposição 91 afirmava que “Roma, quando excomungava, sempre devia ser obedecida, mesmo no caso de uma excomunhão injusta”¹⁶⁶.

A constituição *Unigenitus* parece ter contribuído para a conformação do jansenismo tanto quanto a própria obra de Jansen, pois tudo aquilo que ela condenou juntamente com a obra de Quesnel se aliou mais pelo inimigo comum do que por afinidade. Se a declaração de que os bispos, e por consequência o papa, tinham autoridade sobre as assembleias¹⁶⁷ fez surgir uma corrente jansenista aliada ao parlamentarismo galicano, a decisão sobre a obrigatoriedade de obediência às excomunhões — ainda que injustas — colocava os monarcas em situação delicada, porque um monarca excomungado não poderia reinar.

A bula *Unigenitus* uniu o jansenismo ao galicanismo não apenas em seu formato parlamentar e democrático — inspirado, supostamente, na Igreja primitiva — mas também em sua mais ampla expressão, contribuindo para a legitimação do poder absoluto dos reis. Pode-se afirmar que, a partir da condenação, todos os artigos da

¹⁶² Idem 153.

¹⁶³ cf. Santos, 2007, p. 10.

¹⁶⁴ Idem 131.

¹⁶⁵ cf. Santos, 2007, p. 11.

¹⁶⁶ Idem 158.

¹⁶⁷ cf. p. 47.

declaração do clero de 1682 passam a integrar o partido jansenista: “liberdades da Igreja galicana, sujeição do Papa aos cânones da Igreja, superioridade do concílio ecumênico”¹⁶⁸. Tais assuntos não tinham relação direta com *Augustinus*, de Jansen, mas foram incorporadas ao *corpus* político-civil do jansenismo, uma vez que, pela condenação, foram associados àquela doutrina teológica.

É importante destacar o papel de Portugal nesse contexto. Quando Luís Molina publicou **Concordia**, em 1588, era professor de Teologia em Évora¹⁶⁹. Quesnel, responsável por reacender polêmicas e gerar uma nova corrente do jansenismo, era oratoriano, pertencente a uma congregação de grande relevância em Portugal, especialmente por sua atuação na educação dos nobres no início da reação aos jesuítas¹⁷⁰.

Apesar de ser palco dos grupos em debate desde o século XVI, é “só depois da expulsão dos jesuítas (que) se pode falar verdadeiramente de jansenismo em Portugal”¹⁷¹. Isso porque, segundo o autor de **O Jansenismo em Portugal**, foi apenas após essa expulsão que se desencadeou a proscrição do Núncio Apostólico e o rompimento diplomático com a Corte de Roma (1760-1769), criando espaço para a influência da Igreja Holandesa. Gabriel Duparc de Bellegarde (1717-s.d.), vinculado à Igreja de Utrecht, passou a trocar correspondências com ministros de José I. Nessas cartas, recomendava cautela na escolha dos professores de Teologia, sobretudo evitando aqueles que manifestassem simpatia por ideias ultramontanas¹⁷².

A relação entre a Congregação do Oratório de Portugal — desde João V, responsável pela educação dos nobres¹⁷³ — e os jansenistas da Igreja Holandesa é historicamente comprovada. As teses defendidas na Casa do Oratório eram analisadas pela Igreja Vetero-Católica da Holanda, que, em 1763, organizou uma “memória acerca dos estudos eclesiásticos do Reino de Portugal”¹⁷⁴ e a enviou aos ministros portugueses. Santos chama a atenção para o fato de que os autores jansenistas se referiam aos ministros dizendo que lhes enviam aqueles escritos com “inteira confiança”. Esse detalhe aguçou a curiosidade do autor, que fez o levantamento de quem eram os ministros mencionados.

¹⁶⁸ Idem 158.

¹⁶⁹ cf. Lacoste, 2014, p. 238.

¹⁷⁰ cf. p. 38.

¹⁷¹ cf. Santos, 2007, p. 12.

¹⁷² cf. Santos, 2007, p. 13.

¹⁷³ cf. p. 38.

¹⁷⁴ cf. Santos, 2007, p. 13.

Na Secretaria de Estado do Reino estava Sebastião José de Carvalho e Melo, Conde de Oeiras; D. Luís da Cunha, sobrinho do diplomata do mesmo nome, ocupava a Secretaria da Guerra e Estrangeiros; na pasta da Marinha, Tomé da Costa Corte Real, que sucedeu a Diogo de Mendonça.¹⁷⁵

No corpo do texto dessas memórias, os autores — ou o autor, já que a autoria é incerta — falam desde a corrente jansenista galicana, do jansenismo vinculado à autoridade régia sobre a Igreja, em favor do absolutismo. Afirmam que as aulas ministradas pelos jesuítas prejudicavam não apenas o ensino das artes e das ciências, mas também a monarquia e a religião, da qual o rei, como imagem viva da divindade, seria protetor¹⁷⁶.

Não é coincidência que a Igreja Holandesa, que aderiu ao jansenismo, se tenha intitulado Igreja Católica Velha, porque os jansenistas reivindicavam, nas questões da Graça, a continuidade da patrística e de Santo Agostinho de Hipona. Paralelamente a este discurso de legitimação no que era antigo, defendiam a manutenção de um modelo de Igreja anterior a Trento; é aí que se insere, como já exposto¹⁷⁷, a questão do direito divino dos reis e da autoridade régia sobre a Igreja. Registre-se que Trento foi o primeiro concílio regido e concluído pela autoridade papal; os anteriores foram convocados, regidos e concluídos por autoridades temporais. Nesse sentido, Roma era a grande inovadora.

Para além da defesa de suas ideias e do incentivo a que Portugal permanecesse alinhado à teologia jansenista, o documento também parece exercer função de propaganda. Os autores buscam deixar claro ao rei que os jansenistas não apenas reconhecem sua autoridade como representante de Deus na terra, mas também estão dispostos a servi-lo. Recomendam, por exemplo, que o soberano escolha com zelo os professores de teologia, uma vez que esses seriam responsáveis pela formação dos futuros pastores. Para tanto, deveriam ser selecionados aqueles cuja doutrina fosse considerada “pura”¹⁷⁸, isto é, de orientação tradicionalista.

Os autores das **Memórias** vão além dessa preocupação doutrinária e destacam que, além da fidelidade ao conteúdo ensinado, era fundamental que os professores também fossem leais aos objetivos do príncipe. Tal orientação reforça, mais uma vez, o papel do rei como autoridade divina e sugere, de forma sutil, que ordens religiosas

¹⁷⁵ cf. Santos, 2007, p. 14.

¹⁷⁶ cf. Santos, 2007, p. 15.

¹⁷⁷ cf. p. 18-19.

¹⁷⁸ cf. Santos, 2007, p. 15.

aliadas ao jansenismo estariam não apenas capacitadas, mas também dispostas a ensinar em consonância com os interesses da Coroa.

Mas chamam a atenção para o essencial. E o essencial não estava nos regulamentos, por melhores que sejam. Está, – diz o autor da “memória” – “em fazê-los executar de uma maneira que corresponda, não só à importância do objecto, mas também às intenções do Príncipe. As leis, só por si, não chegam. É necessária a atenção e actividade do governo que lhes assegure pronta e fiel observância”. Não duvidamos que os novos Mestres que substituíram os jesuítas não trabalhem eficazmente para fazer reflorir em Portugal as artes e as ciências, se seguirem exactamente as instruções que lhes foram dadas no alvará de Sua Majestade. Se consultarem as excelentes fontes que lhes são indicadas, é certo que se verá o bom gosto reflorir em breve neste Reino.¹⁷⁹

Além da abordagem galicana presente no trecho, chama a atenção a forma como os autores compreendiam que a simples promulgação de leis não era suficiente para produzir efeitos concretos na sociedade. Era necessário um processo pedagógico escalonado, capaz de internalizar e difundir, de forma progressiva, os interesses da Coroa. A situação descrita constitui, nesse sentido, um tipo ideal, no sentido weberiano¹⁸⁰, da teoria da reprodução simbólica desenvolvida por Bourdieu e Passeron (2008).

A AP (Ação Pedagógica) é objetivamente uma violência simbólica, num segundo sentido, na medida em que a delimitação objetivamente implicada no fato de impor e de inculcar certas significações, convencionadas, pela seleção e a exclusão que lhe é correlativa, como dignas de ser reproduzidas por uma AP, reproduz (no duplo sentido do termo) a seleção arbitrária que um grupo ou uma classe opera objetivamente em e por seu arbitrário cultural. Definindo-se tradicionalmente o “sistema de educação” como o conjunto dos mecanismos institucionais ou habituais pelos quais se encontra assegurada a transmissão entre as gerações da cultura herdada do passado (isto é, a informação acumulada). [...] Na realidade, devido ao fato de que elas correspondem aos interesses materiais ou simbólicos de grupos ou classes diferentemente situadas nas relações de força, essas AP tendem sempre a reproduzir a estrutura da distribuição do capital cultural entre esses grupos ou classes, contribuindo do mesmo modo para a reprodução da estrutura social.¹⁸¹

Essa teoria, embora formulada com base em contextos modernos, pode ser mobilizada como ferramenta de análise para outras situações históricas em que a educação e a religião operam como instrumentos de imposição simbólica. A decisão emanada do gabinete do Rei José I é transformada em norma; em seguida, as ordens religiosas — às quais pertencia a maior parte dos professores (padres, frades) —

¹⁷⁹ Idem 171.

¹⁸⁰ cf. Santos, 2007, p. 15.

¹⁸¹ cf. Bourdieu; Passeron, 2008, p. 22-25.

acolhem e alinham-se à nova diretriz. Esses professores, então, transmitem o conteúdo aos futuros pastores, que, por sua vez, o comunicam ao povo. Assim, por meio dessa cadeia pedagógica cuidadosamente estruturada, a política da Coroa reproduz-se no corpo social e adquire eficácia no mundo real.

Observa-se que os oratorianos ocuparam, aos poucos, o espaço dos jesuítas na educação dos nobres, revelando maior fidelidade à Coroa portuguesa do que os inacianos. A obra *Memórias* criticava as teses do oratório, que eram, de certa forma, influenciadas pelo jansenismo, mas não como queriam os interlocutores dos ministros. Em 1761, por influência da Igreja Holandesa e com apoio dos ministros, foi eleito mestre de Teologia do Oratório o Padre António Pereira de Figueiredo. Inimigo declarado dos jesuítas, o Padre Figueiredo “voltou-se para a veneranda antiguidade, para o estudo das actas dos primeiros concílios: Niceia, Éfeso e Constantinopla, e para as actas dos sínodos gregos”¹⁸². Figueiredo colocou a tradição e a Escritura como bases da Teologia e repudiou inovações.

Logo no início de sua trajetória como mestre de Teologia na Congregação do Oratório, António Pereira de Figueiredo constituiu uma rede de proteção episcopal que lhe ofereceu a legitimidade necessária para advogar, em público, uma leitura jansenista de feição galicana, afinada com o regalismo pombalino. O patrocínio de Dom Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra, permitiu que **os Princípios de História Eclesiástica**, redigidos em 1757, fossem enfim impressos em 1765¹⁸³. No mesmo ano, com o beneplácito de Dom Francisco Gomes do Avelar (então oratoriano de prestígio e futuro bispo do Algarve), veio a lume a *Doctrina Veteris Ecclesiae de suprema regum etiam in clericos potestate*, obra de marcado tom regalista¹⁸⁴.

O conjunto dessas publicações, legitimado pela autoridade dos bispos que as subscreveram, contribuiu decisivamente para a consolidação do capital simbólico de Figueiredo, oferecendo-lhe base sólida para intervir nos debates teológicos portugueses e difundir uma eclesiologia alinhada ao jansenismo galicano. Já em 1771 registrava-se que “no plano de estudos de Sua Majestade já só reina a antiguidade, a doutrina dos Padres, dos concílios, e a tradição dos primeiros séculos”¹⁸⁵. Essa valorização da tradição patrística e conciliar, central ao discurso jansenista galicano

¹⁸² cf. Santos, 2007, p. 17.

¹⁸³ Idem 175.

¹⁸⁴ cf. Santos, 2007, p. 18.

¹⁸⁵ cf. Santos, 2007, p. 19.

(ou regalista), permeava as reformas pedagógicas empreendidas pelo Estado.

Considerando as relações entre a elite dominante e as bases sociais, nas quais a educação — ou ação pedagógica — atua como mecanismo de reprodução e legitimação da ordem, percebe-se que tais publicações pedagógicas eram estratégicas na afirmação da autoridade régia e na consolidação do absolutismo.

Ao longo deste capítulo, procurou-se compreender como o absolutismo português, especialmente sob a administração do Marquês de Pombal, utilizou a educação como instrumento estratégico para consolidar a autoridade régia e reorganizar o Estado à luz das transformações culturais e políticas do século XVIII. Longe de representar uma ruptura abrupta com o passado, as Reformas Pombalinas dialogaram com processos em curso desde o reinado de Dom João V, articulando racionalidade iluminista, tradições humanísticas e interesses do poder central.

A expulsão dos jesuítas e a reestruturação do sistema educacional, com a introdução de novos métodos, professores e materiais, expressam um projeto pedagógico que não se limitava à mera transmissão de conteúdos. Tratou-se de formar súditos úteis ao Estado, moldando consciências e orientando valores de acordo com um ideal cristão subordinado ao trono. Nesse contexto, a ascensão do jansenismo galicano, sobretudo na versão defendida por oratorianos como António Pereira de Figueiredo, ofereceu os fundamentos doutrinários e simbólicos para essa reconfiguração do campo religioso e educativo.

Com o aporte teórico de autores como Laerte Ramos de Carvalho (1978), Marisa Bittar (2025), Fernando Ripe (2022) e Cândido dos Santos (2007), demonstramos que o embate entre pombalismo e jesuítas não se deu em nome da secularização, mas da afirmação de um modelo de cristandade sob direção régia. As reformas pedagógicas, inspiradas em figuras como Verney, buscaram simplificar e racionalizar o ensino, ao mesmo tempo em que canalizavam a formação religiosa para fins estatais. A educação tornou-se, assim, uma forma de ação política — uma *ação pedagógica*, nos termos de Bourdieu e Passeron (2008) — que reproduzia e legitimava a ordem social desejada pela Coroa.

Por fim, o jansenismo em Portugal, especialmente em sua vertente galicana, não apenas forneceu uma teologia compatível com os objetivos do absolutismo, como também se apresentou como alternativa concreta aos modelos pedagógicos anteriormente hegemônicos entre os jesuítas. Nesse cenário, as ideias religiosas, os métodos de ensino e os conteúdos escolares foram cuidadosamente selecionados,

organizados e impostos como mecanismos de construção simbólica da autoridade régia.

É nesse contexto que o **Catecismo de Montpellier** será adotado como instrumento privilegiado da reforma educacional pombalina. No próximo capítulo, conheceremos melhor o contexto educacional e o processo de elaboração da versão pedagógica portuguesa desta obra.

3. A TRAJETÓRIA DO CATECISMO PEQUENO

Tomando como referências centrais as obras **O Jansenismo em Portugal**, de Cândido dos Santos, **História da Infância: a constituição do sujeito infantil moderno na cultura impressa portuguesa do século XVIII**, de Fernando Ripe, **A Inquisição Portuguesa Durante o Governo de Dom João Cosme da Cunha**, de Ricardo Pessa de Oliveira e **Estado Absoluto e Ensino das Primeiras Letras – As Escolas Régias (1772–1794)**, de Áurea Adão, examina-se a trajetória do **Catecismo de Montpellier** no contexto português, situando sua circulação, apropriação e uso no interior das políticas educacionais e religiosas do período. O capítulo dedica-se, ainda, a discutir as relações do catecismo com a cultura impressa, considerando seus modos de produção, difusão e conservação. Nesse sentido, realiza-se um levantamento das características materiais do impresso analisado — como formato, organização interna e apresentação textual — bem como um mapeamento dos repositórios e acervos brasileiros nos quais é possível localizar, na atualidade, a versão do catecismo que constitui o objeto desta pesquisa.

3.1 Dom João Cosme Da Cunha

No capítulo anterior, observou-se como a educação e a religião convergiram para formar as bases do que viria a ser o absolutismo português. Além do Padre António Pereira de Figueiredo, outra importante figura na qual essas forças convergiram é o Arcebispo de Évora, Dom João Cosme da Cunha (1715-1783). A ele coube a tradução do **Catecismo de Montpellier**, que se difundiu pelo Império português e constitui o objeto deste estudo. Segundo ele, o **Catecismo de Montpellier** era “o melhor Livro que saiu à luz pública até ao nosso tempo”¹⁸⁶.

Para compreender a força de influência do catecismo menor de Montpellier na sociedade portuguesa, é pertinente conhecer um pouco da história do responsável por sua tradução e difusão em Portugal.

Para esta etapa de estudo biográfico, é imprescindível o artigo de Ricardo Pessa de Oliveira, **A Inquisição Portuguesa Durante o Governo de D. João Cosme da Cunha**. A figura em estudo foi inquisidor-geral de Portugal entre 1770 e 1783. Era

¹⁸⁶ cf. Santos, 2007, p. 37.

filho dos condes de São Vicente, “Manuel Carlos da Cunha Távora e Silveira, que enveredara por uma carreira militar, e D. Isabel de Noronha, que fora dama da rainha D. Maria Sofia de Neuburgo e aia do filho daquela, D. João V”¹⁸⁷. Esses dados são importantes porque demonstram o entrosamento de Dom João da Cunha com as cortes desde o início: tamanha a significância da família Távora que tanto o nascimento quanto o batismo do futuro arcebispo foram noticiados na **Gazeta de Lisboa**.

João Cosme formou-se bacharel em Cânones em 1736, licenciou-se em Leis em 1737 e obteve o título de doutor nessa área¹⁸⁸. É interessante observar que ele conjugou o direito religioso (cânones) com o direito civil, à época denominado curso de Leis, como já mencionado. Todas as formações foram realizadas em Coimbra e ocorreram no período em que a Universidade estava sob domínio inaciano. Apesar da origem nobre, da Cunha era o quarto filho da família; para a época, esperava-se que seguisse a carreira religiosa. Após se formar, ingressou nos órgãos da Inquisição, em 1738, na condição de deputado do Tribunal de Coimbra. No mesmo ano, tornou-se cônego regrante, da Ordem de Santo Agostinho, com o nome de Frei João de Nossa Senhora da Porta¹⁸⁹. Permaneceu no Convento da Santa Cruz, em Coimbra, até 1742, quando se transferiu para o Convento de São Vicente de Fora, em Lisboa¹⁹⁰.

No ano de 1745, Dom João V nomeou-o bispo de Leiria. Ricardo Pessa de Oliveira, ao apresentar Cosme da Cunha, comenta que ele era uma das figuras mais criticadas e malvistas daquela metade do século XVIII¹⁹¹. Durante seu episcopado, o bispo visitou diversas vezes sua diocese, o que, para a época, não era comum. Muitos historiadores do período medieval e moderno registram o problema de bispos que, em alguns casos, sequer conheciam suas dioceses. Oliveira, em sua obra, apresenta um breve apanhado da atuação de João Cosme, que classifica como a de um “bispo pastor”.

Residente na sua diocese reformou templos; procurou introduzir o cerimonial dos bispos reformado por Bento XIII; demonstrou preocupação com o clero diocesano e com o estado das paróquias, ordenando que todos os párocos apresentassem relatórios quinzenais sobre o estado das mesmas; e visitou regularmente, por si ou por intermédio de visitantes, a diocese, exercício que permitia controlar o universo religioso, mas também a população leiga,

¹⁸⁷ cf. Oliveira, 2017, p. 111.

¹⁸⁸ cf. Oliveira, 2017, p. 112.

¹⁸⁹ Idem, 143.

¹⁹⁰ Idem, 143.

¹⁹¹ cf. Oliveira, 2017, p. 111.

disciplinando os seus comportamentos, já que esse mecanismo aliava a função pastoral à tarefa corretiva, contribuindo para a afirmação da jurisdição do prelado na sua diocese. Existe notícia de ter visitado parte do território diocesano, pessoalmente, nos anos de 1747, 1748, 1749, 1750 e 1755, ocasiões em que administrou o sacramento da confirmação a centenas de fiéis e levou a cabo algumas reduções de estrangeiros que abjuraram a anterior confissão.¹⁹²

Tão importante quanto o que Dom João Cosme fazia era a propaganda que promovia em torno de suas ações. Cinco visitas notáveis foram publicadas, por sua determinação, na *Gazeta de Lisboa*, em 1747, 1748, 1749, 1750 e 1755. Durante essas visitas, o bispo “administrou o sacramento da confirmação a centenas de fiéis e levou a cabo algumas reduções de estrangeiros que abjuraram a anterior confissão”.¹⁹³ Além de suas viagens, Dom Cosme fez que se publicassem, na mesma revista, as missas que celebrou pelo falecimento de Dom João V (1750) e de Dona Maria de Áustria (1754)¹⁹⁴.

Até aqui delinea-se um bispo atuante — ou, como o categorizou Pessa de Oliveira¹⁹⁵, “o ideal tridentino de um bispo-pastor” —; no entanto, não havia em sua atuação episcopal nada que justificasse o alcance político que obteve posteriormente junto ao Marquês de Pombal. Muitos bispos provinham da nobreza e, após o Concílio de Trento, a presença episcopal nas dioceses já não era tão rara em Portugal¹⁹⁶. O ponto conversão na vida de Cosme da Cunha, de figura pastoral a ator político, foi o atentado contra o rei, ocorrido em 3 de setembro de 1758.

À época, em primeiro momento, foram acusados e condenados à execução o Duque de Aveiro e os marqueses de Távora, parentes do bispo¹⁹⁷. No entanto, em janeiro de 1759¹⁹⁸, concluiu-se que os mandantes eram os jesuítas. Essa conclusão é um pouco dúbia: tanto o primeiro-ministro teria o interesse em acusar membros da Companhia quanto os inicianos poderiam ter motivos para efetivar um atentado. Como essa investigação não cabe a este estudo, registra-se a dúvida e relata-se os desdobramentos.

O bispo temia que o envolvimento dos Távora na tentativa de regicídio o alcançasse; segundo relatos de próximos, perdeu noites de sono em pânico, tomado

¹⁹² cf. Oliveira, 2017, p. 114.

¹⁹³ Idem, 185.

¹⁹⁴ Idem, 185.

¹⁹⁵ cf. Oliveira, 2017, p. 113.

¹⁹⁶ cf. Oliveira, 2017, p. 115.

¹⁹⁷ Idem 147.

¹⁹⁸ Idem 147.

de apreensão¹⁹⁹. Com a condenação dos inicianos em 1759, aproveitou a ocasião e elegeu-os como inimigos do reino; a fim de afastar de si a acusação, passou a projetar-se como grande nacionalista, aderindo também ao discurso galicano. Tratou-se de uma mudança de postura considerável, porque até então fora ex-aluno dos jesuítas, ingressara na vida religiosa, professara voto de obediência à Igreja e exercera um episcopado conforme determinava o Concílio de Trento. Diante do contexto, reorientou seu alinhamento e, no mesmo ano, publicou uma carta pastoral em que condenava severamente os jesuítas.

O documento tornou-se um marco simbólico, no qual convergiam atributos que conferiam autoridade ao autor. Cunha, pertencente à tradicional família Távora, era respeitado tanto pela nobreza quanto pelo povo. Sua legitimidade junto à Igreja, às cortes e às camadas populares conferia peso especial à epístola, que se ajustava à estratégia do Marquês de Pombal. O ministro já articulava uma oposição entre os “verdadeiros cristãos do reino” e os jesuítas, tidos como inimigos da fé. Ter um bispo português, homem da Igreja, assumindo condenação direta e contundente à Companhia de Jesus era exatamente o apoio simbólico e político de que precisava.

O episcopado é, certamente, posição importante; mas, o bom uso da comunicação rendeu frutos e, sob o patrocínio de Pombal — interessado em colocar um *antijesuíta* em cargos importantes —, Dom João foi alçado a uma posição superior, o que lhe rendeu influência maior ainda. Em 1760, tornou-se Arcebispo de Évora e, nessa condição, em 1770, publicou em Portugal sua versão do **Catecismo de Montpellier**. Para evitar dúvidas, importa explicar por que a obra foi publicada, a despeito da proibição do jansenismo e de obras correlatas.

Registra-se a condenação direta do manual de Montpellier no ano de 1721, conforme nos atesta Pessa de Oliveira²⁰⁰. Entretanto, desde 5 de abril de 1768, o *Índex Proibitorum* de Roma havia perdido efeito no Reino de Portugal e em seus domínios, em razão da criação da Real Mesa Censória por José I²⁰¹. O documento que instituiu a Real Mesa é, por si, um marco do absolutismo português.

o Pleno e Supremo Poder, que na Temporalidade recebi imediatamente de Deus todo Poderoso, em justa e necessária defesa; assim, da mesma Igreja, e seus Cânones, de que sou Protetor nos meus Reinos e Domínios, e da

¹⁹⁹ Idem, 147.

²⁰⁰ cf. Oliveira, 2017, p. 115.

²⁰¹ cf. Carvalho, 1978, p. 151.

Minha Real Autoridade; como da reputação, horas, vidas, fazendas e público sossego dos Meus fiéis Vassallos.²⁰²

Neste recorte apresentado por Ramos de Carvalho, vê-se o início da argumentação do Rei José I em defesa do que viria posteriormente: a recusa em observar o *Indices Romano-Jesuíticos*. No entanto, o documento vai além da recusa; culmina em uma proibição. Por ser sua autoridade concedida por Deus, não caberia a nenhum rei dela abdicar. Deste modo, se o rei permitisse que Roma cuidasse dos assuntos de fé dentro do reino — ainda que com sua permissão — estaria contrariando a vontade de Deus, que lhe designara essa função²⁰³.

O Arcebispo Cosme da Cunha foi o primeiro presidente da Real Mesa Censória, nomeado em 1768 por Dom José I. A partir desse momento, “passou a deter o exclusivo sobre a censura literária e a circulação de livros, e que tinha como propósito o reforço do poder régio nessa matéria”²⁰⁴. É revelador que o bispo, que acumulava as funções de conselheiro de Estado e regedor da Casa da Suplicação (1760) — cargo que o situava como o maior juiz do reino, logo abaixo do rei — e que foi inquisidor-geral e cardeal em 1770²⁰⁵, tenha-se dedicado a propor e defender uma versão do **Catecismo de Montpellier** para Portugal.

Dom João Cosme da Cunha — Bispo de Leria, Arcebispo de Évora e Cardeal — foi uma figura de grande relevância e, ao mesmo tempo, marcada por contradições. O título de “pessoa mais malvista do século”, por exemplo, decorreu de dois fatos principais. O primeiro foi a extinção da diferenciação entre cristãos novos e cristãos velhos, medida que prejudicou diversas famílias tradicionais. A partir dessa decisão, tomada em 25 de maio de 1773, iniciou-se o declínio da Inquisição portuguesa²⁰⁶. As famílias nobres deixaram de ter interesse em apoiar a instituição, que passou a perder recursos, enquanto a economia do reino se beneficiava com os incentivos concedidos aos grupos anteriormente discriminados. Essa postura pode ser compreendida como de caráter galicista.

O segundo motivo refere-se ao reposicionamento político de Cosme da Cunha. Ricardo Pessa de Oliveira, ao concluir sua biografia, caracterizou-o como “ambicioso e oportunista”, afirmando que “não hesitou em virar costas ao marquês de Pombal,

²⁰² cf. Carvalho, 1978, p. 151 *apud* Bastos, [s.d.], p. 120.

²⁰³ *Idem*, p. 148.

²⁰⁴ cf. Oliveira, 2017, p. 116.

²⁰⁵ cf. Oliveira, 2017, p. 115-116.

²⁰⁶ cf. Santos, 2007, p. 118.

quando da morte de D. José I²⁰⁷. Após o falecimento do rei, o Cardeal da Cunha não apenas se afastou de antigos aliados, mas também passou a opor-se a eles, formulando acusações²⁰⁸. Esse comportamento evidencia a flexibilidade política do cardeal.

3.2. O Catecismo Pequeno de Montpellier

A partir deste ponto, voltamo-nos de maneira mais direta ao objeto de pesquisa. Ainda assim, será necessário retomar em diversos momentos a figura do Cardeal da Cunha, uma vez que coube a ele a tradução, a defesa e a difusão da obra analisada. A carta na qual o tradutor justifica e sustenta o uso do catecismo, publicada no mesmo ano da versão portuguesa do manual, em 1770, revela elementos fundamentais não apenas para a compreensão de sua recepção, mas também para a análise do catecismo enquanto objeto da cultura impressa.

Em defesa da obra, o bispo alegava que se tratava do melhor livro do gênero publicado até então²⁰⁹. Sustentava que a ignorância do povo sobre a religião decorria da ignorância dos ministros e que, por essa razão, a obra fora elaborada para servir tanto ao clero quanto ao laicato²¹⁰. Cumpre notar que obras religiosas para consulta autônoma dos leigos não eram comuns; o fato de esse catecismo admitir essa possibilidade pode decorrer da preocupação de que clérigos alinhados a posições distintas instruissem o povo de forma diferente daquela que o arcebispo pretendia favorecer.

Essa hipótese é compatível com a forma como Fernando Ripe estabelece uma aproximação entre a relação mestre–aprendiz e a relação autor–leitor²¹¹. Se o tradutor almejava que o povo adquirisse conhecimentos capazes de resistir até mesmo às orientações de “maus mestres”, pressupunha, assim, que o texto impresso pudesse exercer, por si só, uma função pedagógica análoga à do mestre.

A partir dessa perspectiva, o **Catecismo de Montpellier** pode ser compreendido como um objeto da educabilidade, nos termos propostos por Ripe²¹². Esse conceito

²⁰⁷ cf. Oliveira, 2017, p. 117.

²⁰⁸ Idem, 208.

²⁰⁹ cf. Santos, 2007, p. 119.

²¹⁰ Idem, 152.

²¹¹ Idem, 13.

²¹² cf. Ripe, 2022, p.27.

diz respeito a materiais, discursos e práticas educativas que se desenvolvem em múltiplos espaços sociais e são conduzidos por agentes não necessariamente vinculados às instituições escolares, abrangendo dimensões sociais e culturais que extrapolam o âmbito formal da educação. Ao possibilitar que o livro circulasse por diferentes lugares e que suas leituras ocorressem tanto em contextos públicos quanto privados — algumas de modo cotidiano, outras em periodicidade semanal, com ou sem a mediação direta de clérigos — criavam-se condições para que seus princípios fossem progressivamente introjetados na sociedade, incorporados ao senso comum e transmitidos de forma consciente e inconsciente, o que reforça sua pertinência como objeto de educabilidade.

O cardeal continuava a defesa afirmando que o livro recebera traduções na Itália, na Espanha e na Inglaterra, e que essa versão deveria suprir as necessidades portuguesas²¹³. Para além de constituir um testemunho da eficácia do conteúdo do **Manual de Montpellier** — evidenciada pela ampla recepção de sua abordagem em diferentes reinos — o argumento apresentado por Dom João Cosme permite deduzir um indício significativo da adesão desses contextos não apenas ao galicanismo e ao jansenismo, mas também à cultura impressa como meio legítimo de difusão e consolidação de princípios doutrinários.

Fernando Ripe explica que “grandes centros urbanos da Europa (...) aceleravam o comercio livreiro ultramarino e a produção em língua vernácula, atendendo as expectativas de uma população desejosa de novos saberes e conhecimentos”²¹⁴. A inclusão desta obra no lugar de outros manuscritos outrora utilizados em Portugal, demonstra o interesse do reino em se inserir em um contexto internacional de pessoas letradas.

O Arcebispo alegava que, na França, o **Catecismo de Montpellier** se difundira por todos os seminários por ser material adequado à formação; em Portugal, seria útil para “suprir pois de algum modo a falta de estudos eclesiásticos e dos meios para eles necessários”²¹⁵.

No entanto, o catecismo não se destinava apenas aos estudos eclesiásticos. A educação constituía uma ferramenta fundamental de integração social, por meio da qual indivíduos considerados externos à cultura dominante — como estrangeiros e,

²¹³ cf. Santos, 2007, p. 120.

²¹⁴ cf. RIPE, 2022, p. 27.

²¹⁵ Idem, 202.

sobretudo, crianças — eram preparados para ingressar no convívio social²¹⁶. Com a consolidação, ao longo do século XVIII, de uma nova concepção sobre a infância, tornou-se cada vez mais evidente a necessidade de projetos educativos específicos para a formação desses sujeitos²¹⁷. Tal processo exigiu dos intelectuais do período um esforço sistemático de seleção e organização dos conteúdos considerados adequados à modelagem do caráter infantil.

Os escritos pedagógicos produzidos no século XVIII em Portugal, segundo Fernando Ripe, “constituem-se como dispositivos estratégicos para a expansão da homogeneização de uma sociedade portuguesa (que ansiava por elevar suas taxas de alfabetização) sobre os aspectos morais, religiosos e políticos”²¹⁸. Destaca-se ainda que os manuais voltados às práticas pedagógicas integravam “o catecismo cristão com a aprendizagem de domínio da língua portuguesa, regras de civilidade e, em alguns casos, geografia e cronologias”²¹⁹.

Diante do exposto, torna-se evidente o motivo pelo qual o primeiro gesto do futuro presidente da Real Mesa Censória consistiu na indicação de um catecismo específico para orientar o trabalho educacional. Sendo o catecismo concebido como o eixo central do ensino, os demais recursos pedagógicos deveriam conformar-se a ele, uma vez que, na condição de porta-voz da fé revelada, pressupunha-se a inerrância de seu conteúdo, cabendo às outras áreas do saber estabelecer com ele uma relação de coerência e subordinação. Assim, a escolha de um catecismo específico não representava apenas uma decisão metodológica, mas uma alteração na própria essência do conteúdo pedagógico, da qual as demais adequações decorreriam.

Antes das reformas pombalinas, o uso do catecismo como eixo principal da formação já era corrente, mas outras obras eram utilizadas, conforme Áurea Adão.

Quando o marquês de Pombal iniciou as reformas educativas, os mestres tinham ao seu dispor os compêndios dos Jesuítas e dos Oratorianos e alguns catecismos adoptados por bispos ou elaborados por padres com vista ao ensino dos seus paroquianos. A chamada “cartilha” do padre Inácio parece ter sido a mais nova adoptada pelos mestres. (...) Os bispos usavam nas suas dioceses catecismos próprios ou o Catecismo Romano resultante do Concílio de Trento. E outros circulavam, de autores religiosos.²²⁰

²¹⁶ cf. Ripe, 2022, p.54.

²¹⁷ cf. Ripe, 2022, p.66.

²¹⁸ cf. Ripe, 2022, p.56.

²¹⁹ cf. Ripe, 2022, p.182.

²²⁰ cf. Adão, 1997, p. 236.

Apesar da existência de alguns impressos disponíveis, segundo a autora, a maioria dos mestres ainda recorria a manuscritos no ensino da fé. O Alvará de 30 de setembro de 1770, portanto, opunha-se sobretudo a duas práticas catequéticas: aquelas que utilizavam o Catecismo Romano e aquelas baseadas em materiais redigidos pelos próprios educadores. Contudo, foram estes últimos que ofereceram maior resistência à adoção da obra determinada pelo Alvará, o que sugere que a cultura manuscrita — e não propriamente a divergência doutrinária — constituía um foco de resistência mais duradouro em Portugal.

Diante desse uso recorrente de manuscritos, tornou-se necessário estabelecer uma condenação formal, promulgada no Alvará de 3 de junho de 1776²²¹. Após a análise dos textos então em circulação, a Mesa Censória identificou uma série de erros que fundamentaram a proibição, elencando, conforme Áurea Adão, cinco motivos principais para tal condenação.

1º - Os catecismos são “ditados pelo espírito da soberba, desobediência, novidade, e ignorância em Matérias Teológicas”;

2º - contêm “um futilíssimo, inútil, e confuso Método de ensinar a Doutrina Cristã, que todos os Fiéis, ainda que rudes, devem saber para conseguirem a eterna salvação”;

3º - neles se encontram “algumas Proposições novas, e por isso perigosas, e indutivas de erros”;

4º - no seu conteúdo existem “absolutas Expressões, que por legítimas consequências combatem não somente alguns Pontos Dogmáticos; mas também a legítima obediência, que se deve aos Prelados da Igreja, e aos Soberanos”;

5º - neles se acham “algumas Decisões, que sendo propostas sem distinção alguma, encerram Doutrinas já muitas vezes condenadas pela Santa Sé Apostólica”.²²²

O fato de os adeptos dos manuscritos terem demonstrado maior resistência do que os bispos diocesanos pode estar relacionado ao custo desse modelo de educação. Como vimos, as principais sés episcopais de Portugal aderiram rapidamente ao documento oficial. Isso nos leva a supor que o principal entrave à difusão do ensino das massas por meio de impressos estivesse na sua viabilidade financeira: a versão francesa integral do *Catecismo de Montpellier*, brevemente analisada neste estudo, possuía 780 páginas tipograficamente impressas, o que certamente a tornava inacessível a uma parcela significativa da população. A seguir, apresentamos um exemplo da materialidade desse impresso.

²²¹ cf. Adão, 1997, p. 237.

²²² Idem, 214.

Em continuidade aos Quadros 1 e 2, que examinaram, respectivamente, a materialidade editorial e a estrutura interna da edição francesa de 1710 do *Instructions générales en forme de catéchisme*, o Quadro 3 foi elaborado com o propósito de estabelecer uma comparação entre a configuração geral do impresso original e a edição portuguesa de 1817, intitulada *Catecismos da Diocese de Montpellier*. A sistematização paralela de elementos como título, subtítulo, dimensões físicas, número de páginas, local de impressão, editora, repositório e quantidade de lições permite evidenciar transformações na materialidade, na extensão e na finalidade pedagógica da obra.

Quadro 3 - comparação entre as estruturas gerais do impresso de 1710 e 1817.

	Catecismo de 1710	Catecismo de 1817
Título	INSTRUCTIONS GÉNÉRALES EN FORME DE CATÉCHISME ²²⁵	CATECISMOS DA DIOCESE DE MONTPELLTER
Subtítulo	OÙ L'ON EXPLIQUE EN ABREGE par l'Ecriture fainte & par la Tradition, l'Histoire & les Dogmes de la Religion, la Morale Chrétienne, les Sacrements, les Prières, les Cérémonies et les Usages de l'Eglise. ²²⁶	IMPRESSOS POR ORDEM DO BISPO CARLOS JOAQUIM COLBERT traduzido na língua portuguesa para por elle se ensinar a doutrina christã aos meninos das escolas dos reinos, e domínios de Portugal.
Proporção Fechado	26x35cm	11x15cm
Páginas	780	312
Ano de Impressão	1710	1817
Editora	Nicolas Simart	Typographia de Manoel Antônio da Silva Serva
Cidade	Paris	Bahia
Repositório	University of Toronto	Brasília – USO
Site	Internet Archive	Físico
Link	https://archive.org/details/instructionsgene00poug/page/n1/mode/2up	-
Lições	360 + 108 do Catecismo Menor = 468	108

²²⁵ INSTRUÇÕES GERAIS EM FORMA DE CATECISMO.

²²⁶ ONDE É EXPLICADO DE FORMA RESUMIDA.

pelas Sagradas Escrituras e pela Tradição, a História e os Dogmas da Religião, a Moral Cristã, os Sacramentos, as Orações, as Cerimônias e os Costumes da Igreja.

Como vimos ao tratar das reformas pombalinas, os reformadores defendiam que a alfabetização se realizasse por meio de um processo mais rápido, sustentado por materiais mais sintéticos e coesos. Nesse sentido, a comparação entre o **Catecismo Romano**, com suas 954 lições, e o **Catecismo Pequeno de Montpellier**, com apenas 108²²⁷, é elucidativa: este último atendia de forma muito mais adequada às exigências então colocadas.

Convém acrescentar que, nas versões francesas, as 468 lições correspondentes ao que se poderia denominar Catecismo Maior e Catecismo Menor apareciam reunidas nos mesmos impressos. Até onde nossa pesquisa alcançou, o desmembramento do Catecismo Menor para uso popular — pensado para circulação sem a assistência direta do clero, que se orientaria pelo Catecismo Maior — parece constituir uma inovação própria do contexto português.

A opção da Mesa Censória por desmembrar o **Catecismo de Montpellier** mostra-se bastante coerente com o que foi exposto até aqui. Trata-se de um impresso significativamente mais reduzido em relação aos demais, com características tipográficas que sugerem menor custo de produção e uma escrita mais acessível do que aquela presente no catecismo destinado ao clero.

O ponto que causa estranhamento, contudo, reside no fato de que, ao defender o catecismo de Montpellier em sua carta, João Cosme da Cunha tenha recorrido ao catecismo do clero como referência, ao passo que o texto efetivamente difundido foi o catecismo menor. Este último, quando desvinculado do primeiro, assume um tom bastante ameno, quase neutro.

Propomos uma comparação organizada em um quadro de quatro colunas, entre as diferentes abordagens do tema da autoridade régia. Na primeira coluna, analisamos o tratamento dado a esse tema na carta do arcebispo Cosme da Cunha; na segunda, sua formulação no catecismo do clero de 1710; na terceira, a abordagem presente no catecismo menor anexo à edição de 1710; e, por fim, na quarta, a forma como esses mesmos conteúdos aparecem no catecismo menor português que passou a circular de maneira desmembrada do restante da obra.

²²⁷ cf. Pág. 53.

Quadro 4 – Comparativo sobre a abordagem da autoridade régia.

Carta	Versão 1710	Catecismo Menor 1710	Catecismo Menor 1817
<p>Na primeira parte, Secção primeira, Capítulo IV, Parágrafo 21 desta admirável Obra recomenda muito o mesmo Catecismo a fidelidade que os vassallos devem ter aos seus Soberanos, provando com sólidas razões que não há caso em que seja permitido o rebelar-se contra a autoridade legítima dos Reis, nem ainda com pretexto de perseguição ou de Religião, etc.²²⁸</p>	<p>Il n'eft jamais permis de se révolter contre l'autorité légitime des Rois, tous prétexte de persécution & de Religion. Jesus-Christ ne voulut pasque Saint Pierre le défendît avec l'epee. Les premiess Chrétiens ne te défendirent jamais contre les Empereuri Payens qui les persecutoient.²²⁹²³⁰</p>	<p>D. Qu'est-ce que Dieu nous ordonne par le quatrième Commandement conçu en ces termes: Tes père & mère honoreras?</p> <p>R. Il prescrit les devoirs des enfants envers leurs pères e mères, e généralement des inférieurs envers les supérieurs.</p> <p>D. Quels font les devoirs des enfants envers leurs pères & mères, e des inférieurs envers les supérieurs?</p> <p>R. Les principaux font l'obéissance, le respect, l'assistance spirituelle e temporelle.</p> <p>D. Est-ce tout ce que preserit ce Commandement:</p> <p>R. Il prescrit aussi les devoirs des pères e mères envers leurs enfants, e des supérieurs envers les inférieurs.</p> <p>D. Quels sont les devoirs des pères e mères envers leurs enfants, e des supérieurs envers les inférieurs?</p> <p>R. Les principaux sont l'amour, se soin, le bon exemple, ses fecours, le saint emprelement pour leur bonheur éternel.</p> <p>D. qui sont ceux qui</p>	<p>P. Que nos ordena o mesmo Senhor no quarto Mandamento expressado nestes termos: Honrarás a teu pai? etc.</p> <p>P. Prescreve as obrigações dos filhos a respeito de seus pais, e mais, e geralmente dos inferiores a respeito dos superiores.</p> <p>P. Quaes são as obrigações dos filhos a respeito de seus pais, e mais, e dos inferiores a respeito dos superiores?</p> <p>P. As principaes são a obediência, o respeito, e a assistência espiritual, e temporal.</p> <p>P. Encerra-se nisto tudo aquillo que prescreve este mandamento?</p> <p>P. Prescreve também as obrigações dos pais e mais a respeito dos inferiores.</p> <p>P. Quaes são as obrigações dos pais, e mais a respeito de seus filhos, e dos superiores a respeito dos inferiores?</p> <p>R. As principaes são o amor, o cuidado, o bom exemplo, soccorro, e.o santo desejo da sua eterna felicidade.</p> <p>P. Quem são os que peccão contra o quarto mandamento?</p>

²²⁸ cf. Cunha, 1765 *apud* Santos, 2007, p. 121

²²⁹ cf. Pouget, 1710, p. 64.

²³⁰ Nunca foi permitido revoltar-se contra a autoridade legítima dos reis, usando qualquer pretexto para perseguição ou religião. Jesus Cristo não queria que São Pedro o defendesse com uma espada. Os primeiros cristãos nunca se defenderam dos imperadores pagãos que os perseguiram.

		<p>pèchent contre le quatrième Commandement?</p> <p>R. Tous ceux qui manquent à quelqu'un de ces devoirs.²³¹²³²</p>	<p>R. Todos aqueles, que faltão em alguma destas obrigações.²³³</p>
--	--	--	--

Outro tema relevante para a análise é a abordagem sobre a Graça, que corresponderia à influência jansenista. Contudo, ao redigir a defesa da obra, o Arcebispo limita-se a afirmar que, no catecismo, “não ficou lugar algum para o probabilismo jesuítico”²³⁴. Embora essa observação tenha sido mobilizada como argumento, Cosme da Cunha não a desenvolve nem apresenta passagens específicas que permitam uma comparação mais sistemática. Diante disso, a questão do jansenismo no catecismo será examinada de forma mais aprofundada ao longo da análise textual da obra.

Do quadro esquematizado extraímos duas compreensões. A primeira é que João Cosme se manteve fiel ao texto original, tanto na defesa do catecismo — ao relatar com precisão o conteúdo relativo à obediência aos reis — quanto no trabalho de tradução. Com efeito, o **Catecismo Pequeno** da versão portuguesa corresponde a uma tradução integral do *Catecismo Menor* que figura como anexo no *catecismo maior*, ou catecismo do clero, de Montpellier.

Por outro lado, tudo indica que, na versão original, o *catecismo menor* funcionava como um recurso suplementar, destinado à instrução dos meninos por meio de lições mais breves, a ser utilizado por mestres que já dominavam o conteúdo do *catecismo maior*. Na estratégia portuguesa, contudo, essas duas instâncias foram dissociadas, e o catecismo menor — com lições bastante superficiais — acabou por se tornar a norma.

²³¹ cf. Pouget, 1710, p. 707.

²³² P: O que Deus nos ordena pelo quarto mandamento, formulado nestes termos: Honra teu pai e tua mãe? R: Prescreve os deveres dos filhos para com seus pais e mães, e, de modo geral, dos inferiores para com os superiores. P: Quais são os deveres dos filhos para com seus pais e mães, e dos inferiores para com os superiores? R: Os principais são obediência, respeito e auxílio espiritual e material. P: É só isso que este mandamento prescreve? R: Prescreve também os deveres dos pais e mães para com seus filhos, e dos superiores para com os inferiores. P: Quais são os deveres dos pais e mães para com seus filhos, e dos superiores para com os inferiores? R: Os principais são amor, cuidado, bom exemplo, auxílio e devoção santa pela sua felicidade eterna. P: Quem peca contra o quarto mandamento? R: Todos aqueles que deixam de cumprir qualquer um desses deveres.

²³³ cf. Coulbert, 1817, p. 117.

²³⁴ cf. Cunha, 1765 *apud* Santos, 2007, p. 121.

Ao concluir a defesa da obra e explicar sua forma de distribuição, dom João ainda se referia prioritariamente ao catecismo do clero. O *catecismo menor* é mencionado apenas de passagem, como um anexo²³⁵ — condição que de fato possuía — até o momento em que passou a circular de forma autônoma e a ser oficialmente adotado como livro único. Segue-se a essa defesa uma breve explicação de Dom Cosme da Cunha sobre o modo como estão abordados os assuntos no manual.

A primeira parte desta Obra compreende, e dá uma ideia suficiente da existência de Deus, da sua natureza, dos seus atributos e das suas obras. Explica qual seja o estado da inocência, e descreve em compendio a história do Antigo Testamento. Faz um resumo da vida, morte, e ações de Jesus Cristo. Explica a necessidade da Encarnação do Filho de Deus, suposto o pecado original, e conclui com a explicação do Símbolo.

A segunda parte trata das virtudes e dos vícios, e explica os mandamentos de Deus e os preceitos da Igreja com um método claríssimo, instruindo ao mesmo tempo no que deve saber-se a respeito das imagens, das relíquias, e da invocação dos Santos, etc.

A terceira parte trata da Graça, dos Sacramentos, da Oração, das cerimônias da Missa, e finalmente conclui-se toda a obra com dois Catecismos abreviados para o uso dos meninos.²³⁶

No que diz respeito ao uso do **Catecismo de Montpellier** na educação brasileira, poderíamos atribuir traços de jansenismo e galicanismo ao ensino, com base na carta de Cosme da Cunha. Ocorre, porém, como já vimos, que o arcebispo, ao formular tal defesa, referia-se à versão integral do catecismo, destinada ao clero, a qual não foi localizada em repositórios brasileiros ao longo desta pesquisa. Já o **Catecismo Menor**, que, como se observou no excerto anterior, surge na epístola apenas como uma conclusão à terceira parte da obra, foi amplamente encontrado em diferentes acervos e, no Brasil, manteve-se sendo impresso ao menos até o ano de 1900, conforme indica a data de impressão do exemplar pertencente ao acervo da UFRJ.

Quadro 5 – Exemplares do Catecismo de Montpellier encontrados em repositórios brasileiros.²³⁷

Título	Ano	Editora	Repositório	Páginas
Catecismos da Diocese de Montpellier Impressos por Ordem do Bispo Carlos Joaquim Colbert traduzido na língua portuguesa para por elle se ensinar a doutrina christã aos meninos das escolas dos reinos, e domínios de Portugal. No fim	1822	Viúva Serva e Carvalho - Salvador/BA	UFRB	93

²³⁵ cf. Cunha, 1765 *apud* Santos, 2007, p. 120.

²³⁶ *Idem*, 202.

²³⁷ Os títulos foram mantidos conforme estão nos repositórios, pois estes reproduzem os originais de capa.

porém do Catecismo Pequeno se acha hum breve Tratado de Civildade mui útil, e necessario á Instrucção pública. ²³⁸				
Instrucções geraes em forma de catecismo: nas quaes se explicão em Compendio, pela Sagrada Escritura, e Tradição, a Historia e os Dogmas da Religião a Moral Cristã, os Sacramentos, as Orações, as Cerimónias, e os usos da Igreja / impressas por ordem do Senhor Carlos Joaquim Colbert, Bispo de Montpellier dous Catecismos abbreviados para o exercício dos meninos. ²³⁹	1824	Impressão Regia – Lisboa/PT	ABCD - USP	-
Catecismos da diecese de Montpellier / impressos por ordem do Bispo Carlos Joaquim Colbert; traduzido na lingua portugueza para por elles se ensinar a doutrina crista aos meninos nas escolas do Imperio do Brasil ²⁴⁰	1871	Agostinho de Freitas Guimaraes – Rio de Janeiro	Universidade São Francisco (USF)	224
Catecismos da diocese de Montpellier - traduzidos do francez, para por elles se ensinar a doutrina christã aos meninos da escola de Portugal; com um summario da Doutrina Christã e o novo Systema Metrico-decimal e augm. com os resumos da geographia e historia de Portugal ²⁴¹	1880	A. R. da Cruz Coutinho – Porto/PT	Associação Antônio Vieira - ASAV	288
Catecismos da Diocese de Montpellier impressos por ordem do Bispo Carlos Joaquim Colbert, traduzidos na língua portugueza para por elles se ensinar a doutrina christã aos meninos nas escolas do Brasil e de Portugal; novissima edição a qual se ajuntou um compendio de orthographia, um tratado de geographia universal. ²⁴²	1900	Lammert & C. – Rio de Janeiro	UFRJ	272

Ao concluir esta etapa, foi possível observar, a partir dos títulos, que ao menos dois exemplares — pertencentes à UFRJ e à ASAV —, ambos impressos no Império do Brasil, apresentam anexos voltados ao ensino da ortografia, da matemática, da geografia e da história portuguesa. No entanto, o exemplar que mais chamou nossa

²³⁸ cf. Acervo UFRb, 2025.

²³⁹ Dedalus, 2025.

²⁴⁰ Relatório de Levantamento Bibliográfico por Classificação, 2026.

²⁴¹ ASAV - Associação Antônio Vieira, 2025.

²⁴² Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2025.

atenção foi o do repositório da UFRB. Lê-se em seu subtítulo: “No fim porém do Catecismo Pequeno se acha hum breve Tratado de Civilidade mui útil, e necessario á Instrucção pública” ²⁴³.

Segundo Fernando Ripe²⁴⁴, a legislação pombalina determinava a existência de um único livro destinado ao ensino da religião e da civilidade; tal obra, contudo, nunca chegou a ser publicada, permanecendo o **Catecismo Pequeno de Montpellier** sem anexos oficiais ao longo de toda a gestão de Pombal. Chama-nos a atenção, portanto, o fato de que, na Bahia, uma casa tipográfica tenha produzido algo que, até onde foi possível verificar, não se concretizou em Portugal.

Em razão dos limites de tempo desta pesquisa, não será possível aprofundar essa questão neste momento. Contudo, em investigações futuras, pretendemos levantar e analisar os manuais de civilidade aprovados pela Mesa Censória que podem ter sido associados ao Catecismo de Montpellier, ainda que de forma não oficial.

Este capítulo demonstrou que a circulação do Catecismo de Montpellier no mundo português não pode ser compreendida apenas como a adoção de um manual religioso, mas como parte de uma reconfiguração mais ampla das relações entre autoridade, pedagogia e cultura escrita no século XVIII. A atuação de Dom João Cosme da Cunha evidenciou como a tradução, a defesa e a institucionalização do catecismo estiveram diretamente vinculadas às estratégias do absolutismo pombalino, à afirmação do poder régio sobre os assuntos da fé e à substituição progressiva da cultura manuscrita por impressos normatizados.

Assim, a trajetória aqui reconstruída permite compreender o Catecismo de Montpellier como um artefato pedagógico-político, cuja longevidade e adaptação revelam não apenas permanências doutrinárias, mas sobretudo as tensões, negociações e reapropriações que marcaram os projetos educativos no interior do Império português.

²⁴³ cf. Acervo UFRB, 2025.

²⁴⁴ cf. RIPE, 2022, p. 201.

4. ANÁLISE DO CATECISMO PEQUENO DA DIOCESE DE MONTPELLIER

No capítulo 4, Análise do Catecismo, são analisadas as lições do **Catecismo Pequeno de Montpellier**, conforme a versão traduzida para o português para uso pedagógico. A análise inclui:

- Catecismo para os meninos: primeira parte (37 lições), segunda parte (18 lições), terceira parte (24 lições);
- Catecismo pequeno, para os meninos não confirmados: parte única (29 lições);
- Compêndio da fé: recomendações litúrgicas e devocionais.

Cada lição foi analisada individualmente, de modo a evidenciar a amplitude dos assuntos abordados, que extrapolam o âmbito religioso, seja em seu conteúdo textual, seja na forma como são abordados e direcionados. Enfim, buscou-se identificar como as disputas político-filosóficas discutidas nos capítulos anteriores se refletem no texto catequético.

4.1. Percurso Da Análise

A análise terá como referência o exemplar intitulado **Catecismo da Diocese de Montpellier**, com o subtítulo: “Impressos por ordem do Bispo Carlos Joaquim Colbert, traduzidos na língua portuguesa para por eles se ensinar a doutrina christã aos meninos das escolas dos reinos, e domínios de Portugal”. A versão consultada para este foi impressa na Bahia, em 1817, na Typographia de Manoel Antonio da Silva Serva.

Cabe ressaltar que, para a análise, serão utilizadas muitas citações, todas mantidas em sua escrita original. Essa opção fundamenta-se na abordagem de Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar que, em **História da Educação** (2025), destacam a importância de preservar a originalidade das fontes, em virtude da densidade de significados e informações presentes na escrita.

Por fidelidade linguística, em citações, Amarílio Ferreira Jr. e eu sempre mantivemos nossas fontes sem alterações, isto é, tal qual foram produzidas. Isso porque, quando alguém escreve, está profundamente enraizado em sua época e isso não significa apenas que descreve o contexto social, político, religioso ou cultural daquela sociedade; significa também que descreve como isso se expressa na linguagem. Mudar essa linguagem para adequá-la a

mudanças atuais seria não apenas descaracterizá-la, mas também apagar da história um traço cultural.²⁴⁵

Outro ponto relevante diz respeito à autoria da obra que será aqui referenciada. Sabe-se que o processo de redação do texto original é atribuído a J. Pouget, enquanto a tradução portuguesa foi confiada a João Cosme da Cunha. Considerando, contudo, que se trata, respectivamente, de um reitor de seminário e de um bispo, não é possível afirmar de forma categórica que a escrita ou a tradução tenham sido realizadas diretamente por eles, sendo plausível a participação de colaboradores sob sua supervisão. Ainda assim, na versão portuguesa do catecismo, o nome de Pouget não é mencionado. Em contrapartida, a capa do impresso atribui a obra a Carlos Joaquim Colbert, identificado como seu patrocinador. Diante dessa ausência de referência ao autor do original e seguindo a indicação material do próprio manual, optamos por atribuir a autoria da versão portuguesa ao bispo Carlos Joaquim Colbert, conforme consta na folha de rosto.

A versão utilizada nessa análise encontra-se dividida em três partes principais. A primeira delas, denominada *Catecismo para os meninos confirmados*, compõe-se de três seções: a primeira com 37 lições, a segunda com 18 e a terceira com 24. A segunda parte corresponde ao *Catecismo para os meninos não confirmados*, constituído por uma seção única com 29 lições. Por fim, o *Compendio da fé* reúne recomendações de caráter litúrgico e devocional.

Conforme aponta Juarez dos Anjos (2016, p. 1041), a estrutura da obra foi concebida para uso tanto doméstico quanto escolar, de modo que não apenas a escola ou a igreja, mas também as famílias participassem da formação religiosa das crianças. Esse modelo de educação catequética instaurava, já no ambiente familiar, uma lógica vertical de autoridade plena, em que pais e irmãos mais velhos assumiam igualmente o papel de guias espirituais. Assim, reproduzia-se no lar a mesma relação hierárquica esperada no reino.

A partir deste ponto, a análise recairá sobre cada um dos três livros que compõem o Catecismo, bem como sobre suas respectivas partes. Por se tratar da primeira vez em que esta obra é examinada de forma integral, optamos por preservar sua estrutura original, procedendo apenas ao desdobramento das lições na medida em que este movimento contribui para o processo analítico. Busca-se, assim, não

²⁴⁵ cf. Bittar, 2025, p. 92.

apenas aprofundar a leitura do texto, mas também oferecer um levantamento comentado de todas as lições, de modo a subsidiar investigações futuras.

4.1.1. Catecismo para os meninos

Este é o livro mais amplo da composição do **Catecismo Pequeno**, elaborado para o uso de meninos letrados. Ele reproduz estrutura semelhante a que o Arcebispo de Évora se refere em sua **Instrução Pastoral** (1765), porque busca refletir o **Catecismo do Clero**, oferecendo, para cada uma de suas divisões, uma breve explicação. Essas sínteses e destaques principais aparecem como epígrafes no início das análises de cada etapa do primeiro livro.

4.1.1.1. Primeira parte (37 lições)

A primeira parte desta Obra compreende, e dá uma ideia suficiente da existência de Deus, da sua natureza, dos seus atributos e das suas obras. Explica qual seja o estado da inocência, e descreve em compendio a história do Antigo Testamento. Faz um resumo da vida, morte, e ações de Jesus Cristo. Explica a necessidade da Encarnação do Filho de Deus, suposto o pecado original, e conclui com a explicação do Símbolo.²⁴⁶

Lição I - Da felicidade do homem em geral

A primeira lição, que ocupa as páginas 1 e 2 do **Catecismo**, trata da felicidade do ser humano em termos gerais. Logo na abertura, o texto apresenta a pergunta inaugural, que confere centralidade à religião na existência humana: “Qual he a cousa que o homem deseja com mais efficacia? R. Ser feliz”²⁴⁷. A resposta não surpreende, visto que a busca pela felicidade constitui objetivo comum à vida humana; mas a questão, entretanto, consiste em definir em que essa felicidade se fundamenta. Para o autor, ela se encontra em posse do “Soberano Bem”, identificado como Deus. Na perspectiva apresentada na obra, o ser humano teria sido criado por e para a divindade, de modo que aspirar ao Criador corresponderia a uma inclinação natural.

De acordo com o autor, a verdadeira felicidade do ser humano consiste em “conhecer, amar, e possuir a Deos perfeitamente por toda a eternidade”²⁴⁸. Aqueles que alcançassem tal comunhão experimentariam paz e alegria eternas, entretanto, isto não poderia se dar nesta vida. Assim, conforme Coulbert, a existência material só

²⁴⁶ cf. Cunha, 1765 *apud* Santos, 2007, p. 115

²⁴⁷ Coulbert, 1817, p. 1

²⁴⁸ Idem, 248.

poderia oferecer uma felicidade parcial e imperfeita, e caberia ao cristão, nesta vida, conhecer e amar a Deus tanto quanto possível, como preparação para a felicidade plena na vida futura.

Dessa forma, já na primeira lição, a criança cristã aprendia que seu objetivo existencial consistia em servir a Deus, ainda que isso implicasse enfrentar toda a sorte de dificuldades acima e apesar de qualquer coisa. Condicionavam-se meninos e meninas a passar por todo tipo de situação em nome da fé. Essa pedagogia catequética não se limitava a inculcar a devoção, mas também estabelecia uma estrutura de obediência, uma vez que há o pressuposto de que Deus não se comunica diretamente: sua vontade é mediada por aqueles que o autor considera legítimos representantes da divindade.

Lição II - De Deus

A segunda lição, situada entre as páginas 3 e 4, é dedicada à definição de Deus. O texto o caracteriza como um “Espírito infinitamente perfeito”²⁴⁹, esclarecendo que, por não ter corpo, figura ou cor, não pode ser apreendido pelos sentidos humanos. O catecismo também atribui-lhe todas as perfeições, entre as quais a eternidade, a onipotência, a imutabilidade e a onisciência. Além disso, afirma que Deus criou todas as coisas, governa o universo e nada se sucede sem o seu conhecimento.

Por fim, o autor rebate as dúvidas que vinham sendo apresentadas pelo iluminismo sobre a existência de Deus. A título de exemplo, declara: “Seria insensato aquelle, que dissesse, que huma casa se havia edificado a si mesma. Ainda seria maior loucura imaginar que o acaso pudesse formar a admirável ordem de todas as partes do Universo”²⁵⁰.

Ao enfatizar atributos ligados à ciência e ao poder divinos, o **Catecismo de Montpellier** abre caminho para interpretações próximas ao jansenismo. Como observa Lucas Tavares (1817), um dos pontos de maior resistência ao Jansenismo em Portugal estava na doutrina da condenação das crianças não batizadas, especialmente rechaçada por mulheres, que viam nela uma expressão extrema de rigidez teológica.

²⁴⁹ Coulberty, 1817, p. 3.

²⁵⁰ Coulberty, 1817, p. 4.

Elas não podem crer que vão direto para o inferno os meninos que morrem sem batismo; que o número dos que se salvam é muito pequeno, em comparação dos que se perdem; que Deus não quer salvar a todos; que nem a todos dá a sua graça; que a outros, dando-lhes a sua graça, não lhes dá a perseverança final.²⁵¹

Para os jansenistas, a lógica apresentava-as de modo rigoroso e direto: se Deus sabe tudo, tem poder sobre tudo e é imutável, então, desde sempre, estava decida aquela morte. A Divindade não quis evitá-la, porque, se assim desejasse, poderia fazê-lo; portanto, estava de acordo que ocorresse naquele momento — na infância e sem salvação. O **Catecismo Romano**, em sua versão impressa em 1761 por ordem de Clemente XIII, também aborda a onipotência de Deus no segundo capítulo de sua primeira parte, especificamente, do item 11 ao 15²⁵². Entretanto, antes de explorar esse atributo, do qual, para os autores, decorriam as demais perfeições divinas, eles optaram por discorrer sobre a paternidade de Deus, nos itens 9 a 11²⁵³. Nota-se que tal atributo sequer é mencionado em Montpellier.

Os jansenistas baseavam-se em Santo Agostinho de Hipona (354-430) e nos Padres Africanos (II-V E.C.)²⁵⁴. À luz da tradição, não se pode afirmar que estivessem errados, mas desconsideravam as mudanças sociais em curso. No século XVIII, a infância começava a ser percebida de modo distinto — prova disso é a recorrente preocupação pedagógica com os “meninos”, registrada em diversos documentos sobre práticas educativas portuguesas. Não se pode afirmar que a infância houvesse adquirido cidadania, mas certamente estava ganhando atenção, de modo que o tratamento dispensado às crianças pela Igreja do século V já não correspondia ao contexto do século XVIII.

Não cabe aqui desenvolver maiores explicações sobre o **Catecismo Romano**, uma vez que esta dissertação se concentra no **Catecismo Pequeno de Montpellier**. Contudo, diante do contexto, é possível supor que a ordem adotada na apresentação dos atributos divinos no **Catecismo Romano** — colocando em primeiro lugar o “Pai” e, apenas depois, o “Onipotente” — revela não apenas a observância à ordem do Credo Apostólico, mas também uma estratégia de atenuar a imagem do juízo de Deus, que estava sob intensa disputa no período.

²⁵¹ cf. Santos, 2007, p. 59 *apud* Tavares, 1817.

²⁵² cf. Catecismo del Santo Concilio de Trento, 1860, p. 26.

²⁵³ cf. Catecismo del Santo Concilio de Trento, 1860, p. 23

²⁵⁴ cf. Santos, 2007, pp. 56, 163.

Lição III - Da Santíssima Trindade

A terceira lição, que ocupa da página 4 à página 7 do Catecismo, aborda o mistério da Santíssima Trindade. O texto mantém harmonia com a catolicidade, ao afirmar a unicidade de Deus e rejeitar a possibilidade de existência de outros deuses. Essa formulação, embora sucinta em Montpelier, encontra respaldo no **Catecismo Romano**, que fundamenta tal compreensão no fato de Deus ser “sumamente cabal y perfecto”²⁵⁵. Nesse horizonte doutrinário, duas realidades plenamente perfeitas não poderiam coexistir, pois uma poria limite a outra, o que as descaracterizaria como perfeitas e onipotentes — atributo essencial da divindade segundo a tradição judaico-cristã²⁵⁶.

Quando questiona como pode Deus ser simultaneamente um e três, a obra responde: “São três Pessoas distintas, entre si, mas não são mais que um só Deus. [...] Porque todas três não tem mais que huma mesma Divindade”²⁵⁷. Assim, preserve-se a formulação católica, vinculada desde os primeiros séculos à fé trinitária e em oposição ao arianismo.

O catecismo reafirma ainda a identidade latina ao professar a *cláusula filioque*. “Porque o Espírito Santo procede do Padre, e do Filho”²⁵⁸. A expressão “e do filho”, adicionada pela cristandade ocidental no Credo Niceno-Constantinopolitano, constituiu um dos fatores determinantes para o Grande Cisma de 1054²⁵⁹. Dessa forma, a manutenção da doutrina trinitária associada à cláusula *filioque* insere o catecismo na tradição católica latina, em oposição à tradição católica ortodoxa que rejeitava essa formulação.

Lição IV - Da Criação do Mundo

A quarta lição (páginas 8 a 10) trata da Criação do Mundo, retomando em linguagem simples o relato de *Gênesis*. Afirma-se que Deus criou o mundo a partir do nada, por meio de sua palavra, em conformidade com o Credo Niceno-Constantinopolitano, segundo o qual a Divindade criou as coisas visíveis e invisíveis, como os “anjos, e os homens”²⁶⁰. O texto enfatiza que nada havia antes de Deus, que

²⁵⁵ cf. Catecismo del Santo Concilio de Trento, 1860, p. 22.

²⁵⁶ Idem 243.

²⁵⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 5

²⁵⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 6

²⁵⁹ cf. Lacoste, 2014, p. 739

²⁶⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 10

subsistia em si mesmo, desde sempre como Pai, Filho e Espírito Santo.

Um ponto digno de nota é a tentativa de Coulbert de datar a criação: “há quasi seis mil anos que nada existia de tudo isto”²⁶¹. Essa cronologia, baseada em leituras literais da Bíblia, integra o imaginário catequético da época. Quanto ao propósito da criação, o autor afirma que tudo foi feito: “Para gloria sua: quero dizer, para fazer-se conhecer, amar, adorar e servir pelas suas criaturas”²⁶².

Essa formulação adquire especial peso pedagógico: transmite às crianças a ideia de um ser todo poderoso que, tendo criado tudo do nada, poderia igualmente desfazer a criação se esta não cumprisse sua finalidade de adorá-lo e servi-lo. O autor acentua esse caráter absoluto ao afirmar que Deus, com sua simples palavra, poderia ter feito o mundo “em hum instante, se quisesse, porque he Todo poderoso”²⁶³. Nesse sentido, a Lição IV mescla ensinamento doutrinal e recurso disciplinador, porque vincula a existência da criatura à sua submissão irrestrita ao criador²⁶⁴.

Lição V - Dos Anjos, e dos Demônios

A quinta lição, que ocupa da página 10 a página 13 do catecismo, inicia-se definindo os anjos como “criaturas espirituas feitas para subsistirem, sem estarem unidas a corpo”²⁶⁵. Assim como os homens, Deus os teria criado para serem felizes e para por eles ser glorificado. Da mesma maneira que ocorre com a humanidade, o texto sustenta que as criaturas celestiais apenas encontrarão a felicidade amando a Deus; trata-se não de um meio, mas do próprio fim. O amor a Deus não é um critério instrumental para a felicidade: é, em si, a felicidade.

Ao tratar dos anjos bons — denominados pelo autor “anjos simples” — o texto acrescenta que se encontram no Céu, contemplando a Deus, tendo por chefe Miguel, e que, em relação aos homens, desempenham funções de guarda e proteção. A obra é relativamente suscinta sobre os anjos bons, reservando maior ênfase ao tratamento dos anjos maus²⁶⁶.

Ao analisar os “enunciados religiosos para o cotidiano da infância”²⁶⁷, Fernando

²⁶¹ cf. Coulbert, 1817, p. 9.

²⁶² Idem, 262.

²⁶³ cf. Coulbert, 1817, p. 9

²⁶⁴ Idem, 264.

²⁶⁵ cf. Coulbert, 1817, p. 10.

²⁶⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 11.

²⁶⁷ cf. Amaral; Ripe, 2017, p. 228

Ripe e Giane do Amaral destacam que o primeiro aspecto perceptível é o do temor do pecado²⁶⁸. O catecismo adverte e intimida mais do que orienta; enfatiza o que não se deve fazer em detrimento do que se deve praticar. Assim, enquanto o texto situa os anjos bons no céu, os maus estão no inferno e nos ares²⁶⁹.

Montpellier afirma que os maus anjos são comandados por Lúcifer e, diferentemente dos “anjos simples”, recebem vários títulos: “Os mãos Anjos, os diabos, os demônios, os espíritos das trevas, os espíritos da malícia, e as potências do Inferno”²⁷⁰. De acordo com o texto, estes seres não foram criados maus, mas corromperam-se pela soberba²⁷¹, recusaram adorar a Deus e foram, por isso, condenados “às penas eternas do inferno”²⁷². O objetivo dos demônios seria tornar os homens “desgraçados como eles”, afastá-los da adoração a Deus, e em tal intento persistirão até o fim dos tempos²⁷³.

O conjunto do discurso articula-se com o propósito de produzir um sentimento de submissão nos sujeitos. Conforme se evidenciou na lição I, a felicidade plena não se encontra neste mundo, devendo o indivíduo aspirar à vida eterna; para tanto, impõem-se a sujeição a tudo que se apresenta como vontade de Deus, o que inclui os desmandos das autoridades que o representam. Tudo o que de adverso ocorrer não deve insuflar sentimentos de revolta, pois tal atitude configuraria recusa à submissão a Deus — manifesta na figura de seus representantes — e, em decorrência disso, implicaria condenação equivalente à dos anjos caídos.

Lição VI - Da Criação do Homem

A sexta lição (páginas 13 a 15) trata da Criação do Homem. O catecismo descreve o homem como uma criatura racional, composta de corpo e alma. A racionalidade manifesta-se, segundo o autor, na capacidade de escolher, de “obra com eleição”²⁷⁴. A alma é apresentada como espírito imortal, unido ao corpo humano, enquanto a matéria que o compõe teria origem na terra.

O texto acrescenta que, em sua origem, o ser humano foi criado não para

²⁶⁸ cf. Amaral; Ripe, 2017, p. 254.

²⁶⁹ cf. Coulbert, 1817, p. 12

²⁷⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 11

²⁷¹ cf. Coulbert, 1817, p. 10

²⁷² cf. Coulbert, 1817, p. 12

²⁷³ cf. Coulbert, 1817, p. 13

²⁷⁴ Idem 258

morrer, pois se encontrava em um “estado de santidade, de justiça, e de inocência”²⁷⁵. No entanto, essa condição foi perdida com o pecado de Adão e Eva, do qual derivam todos os males que afligem a humanidade.

Lição VII - De Adão, e Eva, e do seu pecado

Nesta lição (páginas 15 a 17), o manual trata da origem do ser humano, apresentando a narrativa tradicional segundo a qual Deus teria formado Adão do barro e sua esposa, Eva, de uma de suas costelas. Ambos foram colocados em um paraíso terrestre, onde poderiam “passar nelle huma vida gostosa, e tranquilla, trabalhar sem cansaço, louvar, e engrandecer a Deos, e serem depois transportados ao Ceo sem morrerem, para gozar da eterna felicidade”²⁷⁶. O texto sustenta que os descendentes do primeiro casal deveriam gozar da mesma vida; contudo, em virtude da desobediência dos chamados “primeiros pais”, que comeram o fruto proibido, a humanidade teria caído do estado de graça.

Lição VIII - Castigo de Adão, e Eva, Peccado original

Entre as páginas 18 e 20 do catecismo encontra-se a oitava lição, que desenvolve as consequências do ato de desobediência. De acordo com o manual, Adão e Eva desgraçaram a si e a toda a sua descendência, sendo essas “desgraças” compreendidas como a perda da graça de Deus. No corpo, os efeitos teriam sido as doenças, o trabalho e a morte; na alma, adquiriram a ignorância, a concupiscência e a sujeição ao império do demônio²⁷⁷.

Segundo a obra, o pecado original acarretou ainda a perda do domínio sobre os animais e o fechamento do acesso tanto ao paraíso terrestre quanto ao céu. Assim como os anjos rebeldes, os homens tornaram-se passíveis da condenação ao inferno. Além disso, esse primeiro pecado se comunica a todos os descendentes, de modo que toda pessoa nasce marcada pelo pecado original.

A última questão desta lição é reveladora do modo de pensar da fé judaico-cristã do período. Pergunta-se: “Como pôde succeder que nasçamos réos de hum peccado commettido depois de tantes séculos?” Ao que se responde: “Deos o revelou assim, e isto nos basta, para que o devamos crer, sem que seja necessário examinar

²⁷⁵ cf. Coulbert, 1817, p. 14

²⁷⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 16

²⁷⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 18

se o compreendemos ou não”²⁷⁸. Essa formulação reforça a orientação incondicional, sem espaço para questionamento racional, delegando passivamente às autoridades religiosas o monopólio da interpretação do que foi revelado por Deus.

Lição IX - Da promessa do Messias, e da necessidade da sua vinda

A nona lição (páginas 20 a 23) apresenta a solução para o problema inaugurado pelo pecado original: a promessa de um redentor. O catecismo ensina que Deus enviaria um Messias capaz de “libertallos da escravidão do demônio, satisfazer por seus peccados, reconciliarlos com Deos, e abrir-lhes as portas do Ceo”²⁷⁹. De acordo com o autor, todos esses bens, incluindo o céu, seriam completamente impossíveis sem a mediação do Redentor.

Esse personagem deveria ser, simultaneamente, homem e Deus, a fim de ser capaz de “satisfazer a Deos pelos peccados dos homens”²⁸⁰.

Ainda nesta lição, o catecismo apresenta outra questão interessante: o que acontecia com os que morriam antes da vinda do Salvador? O Catecismo responde que poderiam ser salvos pelos méritos futuros do Messias. Enquanto esses méritos não se realizavam, cabia às pessoas “crer em Deos, amallo, esperar o Redemptor, viver segundo as leis da recta razão, e da consciência, e obedecer a Deos em todas as cousas”²⁸¹.

Lição X - Do estado do Mundo até o Dilúvio

A décima lição (páginas 23 a 25) é breve e apresenta o panorama do mundo desde Adão até Noé. O Catecismo afirma que, após o pecado, Adão e Eva fizeram penitência e, por isso, se salvaram. No entanto, todos os seus três filhos, Caim, Abel e Seth, foram maculados pelo pecado original. Entre eles, Abel e Seth foram considerados bons, enquanto Caim é descrito como mau, tendo assassinado seu irmão Abel, que não teve descendência.

Os descendentes de Seth, inicialmente justos, também se corromperam com o tempo. Assim, na genealogia da humanidade, Noé, da descendência de Seth, é apontado como o único justo preservado — narrativa que reforça a lógica do pecado

²⁷⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 20.

²⁷⁹ cf. Coulbert, 1817, p. 21.

²⁸⁰ Idem, 278.

²⁸¹ cf. Coulbert, 1817, p. 22.

e da necessidade de purificação contínuos.

Lição XI - Estado do Mundo depois do Dilúvio até a formação do povo Judaico

Nesta lição, o autor apresenta a narrativa de Gênesis após o dilúvio, afirmando que toda a humanidade foi extinta, com exceção de oito pessoas: Noé e sua esposa, seus três filhos — Sem, Cham, Japhet — e suas esposas. Entretanto, conforme o autor, a humanidade não teria aprendido a lição, pois logo após o dilúvio voltou a praticar idolatria, entendida como “adorar a criatura em lugar de Deus, que só deve ser adorado”²⁸².

Lição XII - Estado do Mundo depois do Dilúvio até a formação do povo Judaico

A lição XII (p. 25-26) relata que, após o dilúvio, embora a humanidade tenha voltado a pecar, Deus não mais destruiu a Terra. Seu castigo consistiu na indiferença em relação aos povos ou, nas palavras do autor, “os entregou aos desejos do seu coração, e que reservou para a outra vida o castigo universal das suas culpas”²⁸³.

Entretanto, a um povo Deus não teria permanecido indiferente: aquele que, inicialmente, recebeu o nome de hebreu, depois israelita e, por fim, judeu²⁸⁴. O autor afirma que o primeiro deles foi Abraão, pai de Isaac, que, por sua vez, foi pai de Jacob, também chamado de Israel. Este último teve doze filhos, que se tornaram os representantes das doze tribos de Israel²⁸⁵. Explica ainda que, ao escolher Abraão, Deus ordenou que deixasse sua terra, que se circuncidasse e que sua descendência também observasse tal prática como sinal da aliança estabelecida²⁸⁶.

Lição XIII - Das graças, que Deus fez aos Israelitas

Esta lição (p. 30-32) inicia com a pergunta: quais foram as graças que Deus concedeu aos hebreus? O autor responde com uma lista de seis itens:

1. Prometeo Deus a Abrahão que o Messias nasceria do seu sangue, e que todas as Nações da terra serão bemditas em seu nome.
3. Tomou aos Hebreos debaixo da sua protecção, e fez em seu favor hum grande numero de milagres.
3. Deo-lhes a sua Lei.
4. Prometteo-lhes, e lhes deu hum paiz

²⁸² cf. Coulbert, 1817, p. 26.

²⁸³ cf. Coulbert, 1817, p. 27.

²⁸⁴ cf. Coulbert, 1817, p. 28.

²⁸⁵ Idem, 269.

²⁸⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 29.

abundante, chamado paiz de Canaan, ou a Terra Santa. 5. Quis ter hum Templo entre elles. 6. E lhes enviou Profetas muitas vezes²⁸⁷.

Em continuidade, o catecismo afirma que Deus prometeu ainda a Isaac, Jacó, Moisés, Davi e aos profetas que o Messias viria do seu povo. E reafirma que, nessa trajetória, a Divindade se fez presente por meio de muitos milagres, como as pragas do Egito, a travessia do Mar Vermelho e as vitórias sobre seus inimigos. Menciona também que o Decálogo foi concedido de forma milagrosa a Moisés, gravado em duas bases de pedra. Para concluir, recorda que a conquista da Terra Prometida não se deu por meio de Moisés, mas de Josué.

Lição XIV -Continuação da Lição precedente.

Na continuidade do tema “Das graças, que Deus fez aos Israelitas”, o livro aborda a construção do Templo, realizada por ordem de Salomão em Jerusalém, conforme a vontade de Deus, que servia para sacrifícios, preces e instrução. Em seguida, trata dos profetas, que deveriam instruir e consolar o povo, além de vaticinar sobre o futuro.

O ponto central da lição é evidenciado quando o interlocutor pergunta quais foram as principais profecias anunciadas. O autor responde que se referiam ao Messias: “A vinda do Messias, a sua Vida, Morte, e Ressurreição, e o que havia de suceder depois da sua Ressurreição, a reprovação dos Judeos, e a conversão dos Gentios”²⁸⁸. Ainda que tratando dos judeus, Coulbert conduz a narrativa em uma perspectiva que desemboca no cristianismo como continuação daquela história.

O autor divide os profetas em três grupos: os célebres: “Moisés, Samuel, David, Isaias, Jeremias, Baruch, Ezequiel, Daniel”²⁸⁹; os menores (que escreveram menos que os outros): “Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Micheas, Nahum, Habacuc, Sofonias, Aggeo, Zaeharias, e Malaqcias”²⁹⁰; e, por fim, os célebres que não escreveram: Elias e Eliseu²⁹¹.

Lição XV - Da ingratidão dos Judeus

Nesta lição (p. 34-36), o texto assume postura marcadamente antisemita, ao

²⁸⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 30.

²⁸⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 33.

²⁸⁹ Idem, 287.

²⁹⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 34.

²⁹¹ Idem, 289.

afirmar que os judeus não foram gratos pela eleição. Logo no início declara que “quasi sempre forão ingratos, viverão delinquentes”²⁹². Segundo o autor, o povo de Israel teria manifestado ingratidão sob o governo de Moisés, dos Juízes, dos Reis e dos demais líderes.

No tempo de Moisés, a infidelidade teria se revelado na adoração ao bezerro de ouro e nas constantes queixas, razão pela qual Deus os castigou, não os deixando entrar na Terra Prometida.

No tempo dos juízes — chefes que governaram Israel após a morte de Josué — o povo teria cometido dois erros principais: aliar-se a povos idólatras e desejar um rei contra a vontade Divina. Sobre os castigos, o autor afirma que “Deos os sujeitou aos povos estranhos todas as vezes que vivêrão com delicto, e os livrou da sua servidão sempre que fizerão penitência”²⁹³.

Lição XVI - Continuação da lição precedente

Esta lição, que ocupa as páginas 36 e 37 do manual, dá continuidade ao tema da ingratidão. O autor afirma que, sob os Reis, dois grandes erros foram cometidos: o cisma das dez tribos, que se tornaram idólatras sob o Rei Joroboão, e a desobediência das outras duas, que igualmente teriam se tornado idólatras. Para esses dois erros corresponderam dois castigos: as dez tribos foram levadas em cativeiro para a Assíria, de onde, segundo o autor, nunca mais voltaram, e as outras duas para a Babilônia, onde ficaram por setenta anos.

Após o cativeiro, Coulbert afirma que os erros continuavam, acumulando uma multidão de culpas, entre as quais se destacam as reformas religiosas e a crucificação do Messias. Por este último ato, teriam sido castigados com a “espantosa ruína de seu paiz e Templo, e com a reprovação, e despensão deste povo ingrato, e rebelde”²⁹⁴. Na conclusão da lição, consta um questionamento: se os judeus serão sempre reprovados por Deus. A resposta indica que alguns se convertem e, nesses casos, não permanecem no “erro”; quanto à nação como um todo, afirma-se que só se converterá no fim dos tempos.

Apesar do tom crítico, o texto conclui que parte dos judeus se converte e, portanto, deixa de ser reprovada por Deus. Em relação à nação judaica, não há a

²⁹² Coulbert, 1817, p. 34

²⁹³ Coulbert, 1817, p. 36

²⁹⁴ Idem, 294

afirmação de que, no fim dos tempos, será condenada, mas que se converterá ao cristianismo. Assim, ainda que a obra critique o judaísmo, não sugere que esse povo tenha, em qualquer momento, perdido a eleição. Essa interpretação mostra-se coerente com as decisões de Dom João Cosme, que, como presidente da Inquisição, optou por acolher os cristãos-novos²⁹⁵, não os diferenciando mais dos cristãos antigos, reconhecendo que estavam plenamente de acordo com os desígnios divinos.

Lição XVII - Do estado do povo Gentio até a vinda do Messias

Situada nas páginas 38 e 39 do Catecismo, nesta lição o autor afirma que, de Abraão até a suposta vinda do Messias os não judeus viveram em desordem e idolatria. O texto aponta, no entanto, que alguns gentios puderam se salvar, como Jacob e Melquisedeque, porque “Adorarão, e servirão a Deos, esperando o Messias, e vivendo segundo a lei da recta razão e da consciência”²⁹⁶. Ademais, afirma que Deus quis que esses povos vivessem em sofrimento para que também eles ansiassem pela vinda do Messias.

Lição XVIII - Da vinda do Messias, e da Encarnação do Filho de Deos

Nesta lição, que ocupa as páginas 40 e 41 do manual, o foco encontra-se na afirmação do dogma fundante do cristianismo. Consta que o Messias é Jesus, a encarnação do Deus Filho, que se encarnou por amor à humanidade. Declara que nem o Pai nem o Espírito se encarnaram, mas somente o Filho, nascido de uma virgem chamada Maria, da descendência de Davi e da Tribo de Judá. A obra também reafirma o dogma da virgindade perpétua, segundo o qual Maria permaneceu virgem após o parto. Conclui afirmando que tudo havia acontecido por obra do Espírito Santo.

Lição XIX - De Jesus Cristo

O catecismo ensina que Jesus é verdadeiro Deus, porque é Deus Filho encarnado; e verdadeiro homem, porque possui corpo e alma humanos. Afirma ainda que em Cristo coexistem duas naturezas, divina e humana, em uma só pessoa. A lição, apresentada entre as páginas 42 e 43, conclui declarando que Jesus não tem um pai humano, pois nasceu de uma virgem; portanto, é filho de Deus Pai, e sua mãe

²⁹⁵ cf. p. 60.

²⁹⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 39

é a Virgem Maria, que deve ser chamada “Mãe de Deos”²⁹⁷.

Lição XX - Vida de Jesus Cristo

Nesta etapa (páginas 44 a 46), o catecismo reforça a narrativa mitológica da vida de Jesus, afirmando que viveu 33 anos, nasceu em Belém, em um presépio, no dia 25 de dezembro. Nesse dia, teria descido o coro celestial cantando, apareceu uma nova estrela e os inocentes foram mortos por ordem de Herodes.

Sobre sua infância, destaca como principais acontecimentos a circuncisão, a apresentação no templo, a fuga para o Egito e a discussão com os doutores. Esta lição afirma, ainda, que Jesus viveu trinta anos na casa de José, esposo de Maria, o qual era um oficial. Deus teria querido que José se casasse com Maria para guardar sua virgindade. Nesse tempo, teria vivido em obediência, pobreza e trabalho, fugindo das riquezas e conduzindo uma vida de mortificação. Segundo o texto, ele optou por viver na obediência e na sujeição para “ensinar a todos os homens a humildade, e aos filhos a obediência, que devem a seus pais”²⁹⁸.

Lição XXI - Batismo, Jejum e Tentação de Jesus Cristo

Nesta lição, que vai da página 46 a 48, Coulbert afirma que Jesus, aos 30 anos, pediu para ser batizado por João, o Batista, considerado pelo autor o maior dos profetas. Conforme ele, o batismo de João não perdoava os pecados, mas era um ato penitencial de preparação para o perdão. Jesus teria se submetido ao batismo para dar exemplo de penitência e humildade.

Em seguida, teria jejuado por quarenta dias e permitido que o demônio o tentasse, a fim de deixar aos homens a lição de que, na condição humana, resistiu, e que, portanto, os homens também poderiam resistir.

Lição XXII - Continuação da Vida de Jesus Cristo

Nesta etapa (páginas 48 a 50), o catecismo apresenta a vida de Jesus após o deserto. Afirma que escolheu discípulos e, entre eles, os doze apóstolos, que deveriam ser testemunhas de suas “instruções, milagres, vida, morte, e ressurreição, e que como testemunhas irreprováveis anunciassem depois por toda a terra o que

²⁹⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 43

²⁹⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 46

havião visto, e ouvido, para converter os homens; e fazellos Christãos”²⁹⁹. O texto acrescenta que Jesus escolheu Pedro como o “cabeça dos doze”, e que este era um pescador pobre.

O texto afirma ainda que Jesus instruíra as pessoas a viverem desapegadas do mundo e unidos a Deus, advertindo-as a não se deixarem dominar pela “soberba, sensualidade, curiosidade, e avareza”³⁰⁰. Também ensinava que apenas em Deus se devia crer e esperar. A lição conclui que Jesus comprovou ser o Messias ao, segundo o autor, cumprir as profecias, realizar milagres, morrer e ressuscitar.

Lição XXIII - Morte de Jesus Cristo

O catecismo, em suas páginas 50 a 53, explica que o ponto culminante da redenção foi a morte de Jesus, realizada de modo correspondente ao merecimento dos homens. Assim, a forma da morte de Cristo representaria a sorte de toda a humanidade em decorrência de seus pecados.

No livro **O Jansenismo em Portugal**, há uma discussão sobre a salvação, já que alguns textos bíblicos afirmam que Jesus morreu por todos. O manual, por sua vez, reforça essa afirmação ao declarar que Jesus “morreu, e satisfez por todos”³⁰¹.

No entanto, na sequência seguinte afirma que, embora Cristo tenha morrido por todos, é necessário que o fruto da sua morte seja aplicado. Em outras palavras, a morte de Jesus teria poder de remir a todos, mas nem todos receberiam a aplicação desse poder. Cândido dos Santos, ao comentar o jansenismo, explica o sentido atribuído ao termo “todos” nesse contexto.

segundo as Escrituras, tudo o que Deus quer que se faça se faz infalível e irresistivelmente, expõe este célebre lugar do Apóstolo, não de todos os indivíduos do género humano, mas de todos os géneros de homens [...]. Deus quer salvar a toda a classe ou a toda a condição de homens.³⁰²

Portanto, para os jansenistas, “Deus não quer salvar todos os homens, mas somente os predestinados”³⁰³. Por isso o **Catecismo** afirma que a salvação deve ser aplicada pelo batismo, pelos outros sacramentos e pela graça de Deus. No entanto, para os seguidores de Jansen, apenas teriam acesso a esses sacramentos aqueles

²⁹⁹ cf. Coulbert, 1817, p. 49

³⁰⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 49

³⁰¹ cf. Coulbert, 1817, p. 50

³⁰² cf. Santos, 2007, p. 35

³⁰³ cf. Santos, 2007, p. 74

que Deus escolheu desde todo o sempre.

Deus, diz o Dr. Mimoso, ama a todos extremosamente, e quanto é da sua parte não há motivo para dar as suas Graças actuais a uns e a outros não. Enganou-se este Teólogo, porque Deus ama os predestinados, e aborrece os réprobos. Aos predestinados chama a Escritura amados de Deus e escolhidos vasos de misericórdia, vasos de honra; aos réprobos chama malditos, aborrecidos, desprezados de Deus, filhos da perdição, vasos de cólera, vasos de ignomínia. Se estes epítetos não convencem o P.Me. do seu engano, que me diga que amor teve Deus ao menino que deixou morrer sem Baptismo e a quem não deu Graça para evitar a pena eterna, como ensina a Igreja?³⁰⁴

Neste excerto, que apresenta parte da **Censura do Catecismo do Bispado do Funchal**, escrita pelo jansenista português Lucas Tavares, observa-se que o censor do Tribunal do Desembargo do Paço reprime, sob sua perspectiva jansenista, a ideia de que Deus ama a todos. Como exemplo são mencionadas as crianças que morreram sem receber o sacramento do batismo, às quais, portanto, não foi comunicada a graça. Nesse caso, ainda que sem culpa direta, os jansenistas, baseados em Santo Agostinho e nos padres da Igreja, defendem que Deus “não hesitou em condená-las ao inferno, consequência do pecado original”³⁰⁵.

Por fim, a obra tem esta lição concluída com a afirmativa de que Cristo foi morto pelos gentios a mando dos judeus, que na hora de sua morte manifestou ser filho de Deus e que isso foi confirmado por meio de seus milagres.

Lição XXIV - Descida da Alma de Jesus Cristo aos Infernos, e da sepultura do seu Corpo

Nesta etapa (p. 53-55), o texto relata que, quando Jesus morreu, sua alma deixou o corpo, ainda que a divindade permanecesse em ambos. Em alma, desceu aos infernos para salvar os santos que haviam morrido antes de sua vinda e, com eles, abrir os portões do céu, fechados desde a expulsão de Adão e Eva.

Afirma também que, antes disso, o corpo expirou na cruz às três horas da tarde e foi dela removido às seis horas, envolvido em lenços perfumados e colocado em um sepulcro. Além disso, o autor comenta a versão tradicional, de acordo com a qual, o sepulcro teria sido selado a mando de Pilatos, que atendera a pedido dos judeus, os quais, por sua vez, temiam que o corpo fosse roubado. Para o autor, entretanto, por

³⁰⁴ cf. Santos, 2007, p. 265 *apud* Tavares, 1813

³⁰⁵ cf. Santos, 2007, p. 55

trás desse selamento estava a providência divina, que queria “fazer mais authentica a Ressurreição de Jesu Christo”³⁰⁶.

Lição XXV - Ressurreição de Jesus Cristo

Situada entre as páginas 53 e 55, esta lição tem como tema a Ressurreição, o qual é abordado de forma sucinta. Afirma que Cristo faleceu na Sexta-Feira Santa, às três horas da tarde, e ressuscitou gloriosamente na madrugada de domingo. Ressurreição significa a reunião da alma e do corpo. Declara que os guardas o viram, assim como as santas mulheres, os apóstolos, os discípulos e uma multidão de pessoas. Argumenta que tal fato é digno de fé porque aqueles que testemunharam a ressurreição morreram em confirmação desse acontecimento.

Lição XXVI - Ascensão de Jesus Cristo

O Catecismo relata que, quarenta dias após a ressurreição, Jesus ascendeu ao céu, entrou com as almas dos santos falecidos antes de sua vinda e sentou-se à direita de Deus Pai, posição que indica sua superioridade sobre todas as criaturas. De acordo com o autor, está no céu em corpo e alma, mas seu espírito e sua graça permanecem na terra, especialmente por meio do sacramento da eucaristia.

Diz-se ainda que, em relação aos homens, permanece diante de Deus como advogado, mediador e pontífice, oferecendo continuamente seu sangue ao Pai para o perdão dos pecados. Segundo o autor, o próprio Cristo será a recompensa dos santos.

Lição XXVII - Descida do Espírito Santo e pregação do Evangelho pelos Apóstolos

Seguindo a narração da vida de Jesus, nesta lição (p. 60-62), afirma-se que, dez dias depois da ascensão, estando os apóstolos em Jerusalém, Jesus lhes enviou o Espírito Santo. Esse envio lhes comunicou a lei de Deus, tornou-os zelosos e deu-lhes o dom das línguas e dos milagres. Em seguida, passaram a pregar o Evangelho, primeiro aos judeus e depois aos gentios. O Evangelho, explica o autor, significa “Boa Nova”, e a novidade consistia na paz conquistada com Deus por meio de Cristo.

Com relação aos judeus, o texto afirma que muitos se converteram, mas não a nação como um todo; por isso, Deus destruiu sua cidade e seu templo.

³⁰⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 55

Lição XXVIII - Estabelecimento da Religião Cristã

A lição (p. 62-65) inicia questionando se a conversão produziu maior efeito entre os gentios do que entre os judeus. O autor, com o conhecimento que possuía, responde afirmativamente. Para ele, com exceção dos judeus, todo o mundo teria se convertido. Atribui também as resistências às conversões à influência do demônio, mas acrescenta que este foi confundido, e que o êxito da expansão do cristianismo estava justamente no sofrimento dos cristãos: quanto mais morriam firmes na fé, mais atraíam a atenção dos pagãos.

Essa parte também trata da sucessão apostólica. Afirma que Jesus enviou o Espírito aos Apóstolos para transmitir, por meio deles, a lei de Deus. Os apóstolos teriam recebido a capacidade de transmitir o Espírito pelos sacramentos, poder estendido também a seus sucessores.

Lição XXIX - Da Igreja em geral

A lição (p. 65 a 67) explica inicialmente o que é a Igreja em seu sentido etimológico: um ajuntamento, grupo, comunidade de pessoas. A Igreja Cristã, por sua vez, é definida como o corpo místico de Cristo, cuja cabeça é o próprio Jesus. Afirma ainda que essa Igreja existiria desde o princípio dos tempos e se comporia de três grupos: os que já estão com a “cabeça”, os santos e os anjos, chamados de “Igreja Triunfante”, pois triunfam com Jesus nos céus; aqueles que padecem as penas do purgatório, chamados de “Igreja Padecente”; e a Igreja que está na Terra, chamada “Militante” ou “Combatente”, assim denominada por seus fiéis militarem contra “os demônios e os homens depravados” identificados como “Os Infiéis, os Judeus, os Hereges, os Scismaticos, os Apóstatas, os Excommungados, e os Christãos pervertidos”³⁰⁷.

Lição XXX - Dos Membros da Igreja da Terra em geral

Deus teria feito todos os homens para serem parte da Igreja, mas, em decorrência do pecado original, apenas aqueles remidos por Jesus Cristo passaram a integrá-la. Essa remissão, segundo o **Catecismo**, manifesta-se no batismo. Todas as pessoas batizadas, com exceção das que se apartaram da Igreja ou foram por ela apartadas, são consideradas salvas. Em seguida, o texto apresenta a pergunta sobre

³⁰⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 67.

quem seriam aqueles que se apartaram, respondendo: “Os Hereges, e Scismaticos, e os Apostatas”³⁰⁸. E aqueles que foram apartados se chamam excomungados.

Lição XXXI - Da Igreja da Terra segundo o estado presente

A lição afirma que todas as pessoas batizadas, que não sejam hereges, cismáticas, apóstatas ou excomungadas, pertencem à membresia da Igreja. Neste texto, não são mencionados os pecadores, pois somente as faltas contra a Igreja — heresia, cisma ou apostasia — condenam um membro ao inferno. Qualquer outro pecado, desde que não o desarmonize com a instituição, não o condena imediatamente ao inferno, mas ao purgatório, de onde se sairia apenas para o Céu. O interlocutor ainda questiona se os maus, aqueles que vivem em pecado mortal continuam sendo membros da Igreja. O autor responde: “Sim. São membros da Igreja, mas membros mortos”³⁰⁹.

O texto acrescenta uma categoria adicional de pessoas: os réprobos. Embora sejam membros da Igreja Militante, não seriam da Igreja Triunfante. O catecismo não define o termo, apenas afirma que, mesmo recebendo todos os sacramentos, esses não irão aos Céu. Os dicionários apresentam uma série de prováveis significados, mas a fim de manter a coerência da pesquisa, está sendo considerado um verbete publicado em um dicionário da época, o **Vocabulario Portuguez, e Latino**, impresso por ordem de Dom João V em 1712, no qual se lê:

Rêprobo. Aquelle, que na presciencia Divina não he predestinado para a gloria eterna. Reprobus, i.Msc. He o termo que usa a Igreja. (Considerando a sentença, que se ha de dar aos Reprobos. Cart.Pastor.do Bispo do Port. pag. 225.)³¹⁰

O significado permanece vago, servindo apenas para afirmar o direito de Deus de condenar mesmo aqueles que estejam totalmente de acordo com as regras estabelecidas para a salvação, funcionando como uma salvaguarda da onipotência divina. Assim, ao concluir esta etapa, o **Catecismo** indica que nada é mais importante do que a subserviência institucional, pois, para assegurar-se mesmo no pós-vida, o fiel deve obedecer à Igreja.

³⁰⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 69.

³⁰⁹ cf. Coulbert, 1817, p. 70.

³¹⁰ cf. Blauteau, 1712, p. 266.

Na sequência, retomando o tema da lição — que se inicia focando mais em quem não é Igreja antes de definir quem a Integra — o texto afirma que a Igreja é a sociedade dos fiéis cristãos que, sob a autoridade dos pastores legítimos, formam o corpo de Cristo. Após essa definição, seguem-se duas perguntas: quem são os fiéis e quem são os pastores legítimos? Sobre os primeiros, a resposta é: “os Christãos baptizados, que nem são Hereges, nem Scismaticos, nem Apostatas, nem Excommnugados”³¹¹.

Quanto aos pastores legítimos: “O Papa, os Bispos, e com sua authoridade os Presbyteros”³¹². O manual explica que essas autoridades são legítimas em decorrência da sucessão apostólica, segundo a qual Jesus transmitiu o Espírito Santo a seus apóstolos e discípulos, que, por sua vez, o transmitiram a seus sucessores, perpetuando assim a Igreja. O papa, diz o autor, é o chefe dessa sociedade por suceder a Pedro, a quem Cristo teria delegado essa função.

Lição XXXII - Das Características da Verdadeira Igreja Cristã

Neste tópico (p. 73-75), o **Catecismo** aborda o que seria a Igreja no sentido mais comum do termo, a sociedade dos cristãos. A esta instituição o manual atribui quatro características: una, santa, católica e apostólica. A unicidade, diz o autor, se dá porque todos os membros são governados por uma só cabeça invisível, Cristo, e uma visível, o papa — além de partilharem do mesmo Espírito, da mesma fé, da mesma esperança, dos mesmos sacramentos e das mesmas prerrogativas.

Quanto à santidade, segundo o autor, decorre do fato de que Jesus, cabeça invisível da Igreja, é santo, e ainda que nem todos os membros o sejam, todos são convidados à santidade. Afirma-se, ademais, que é impossível alcançar a santidade fora da Igreja.

No que diz respeito ao termo “católica”, diz respeito a sua universalidade, pois está presente em todos os tempos e lugares.

Por fim, quanto à apostolicidade, Coulbert fundamenta-se no fato de ter sido fundada pelos apóstolos, ser governada por seus sucessores e crer e ensinar tudo o que eles creram e ensinaram.

³¹¹ cf. Coulbert, 1817, p. 71.

³¹² cf. Coulbert, 1817, p. 72.

Após caracterizar a Igreja verdadeira, o manual pergunta: “Qual he a Igreja, a quem convem o ser Huma, Santa, Catholica, e Apostólica?”³¹³. A resposta oferecida é: a Igreja Romana, a sociedade dos cristãos que reconhecem o papa, em Roma, como a cabeça visível da Igreja. Na perspectiva de Montpellier, fora dela não há salvação. São então listados aqueles que se encontram fora da Igreja: “1. Os que não são batizados. 2. Os Herejes, os Scismaticos, e os Apostatas. 3. Os Excommungados” (Coulbert, 1817, p. 75).

Lição XXXIII - Da Comunhão dos Santos

Esta lição (p. 76-78) explica o dogma da comunhão dos santos, que significa a união e a comunicabilidade dos bens entre os membros das três igrejas: a da Terra, a do Purgatório e a do Céu. Os fiéis são chamados santos porque, de alguma forma, receberam o Espírito Santo. Deste modo, cada uma das igreja contribui em favor das outras, formando a chamada comunhão. Os fiéis da terra fazem orações aos do Céu e, em troca, recebem graças; de outro modo, por meio de orações, sacrifícios e esmolas, aliviam as penas daqueles que estão no purgatório.

Lição XXXIV - Da Remissão dos Pecados

Situada entre as páginas 79 a 81, esta sentença afirma que os fiéis participam das prerrogativas da Igreja por meio da remissão dos pecados, do perdão, que, conforme o autor, só pode ser concedido por Deus. A Divindade, no entanto, teria atribuído à Igreja o poder de perdoar; por essa razão, apenas os seus membros podem ser remidos, recebendo essa graça mediante sacramentos específicos.

Conforme a lógica doutrinária expressa no manual, todas as pessoas precisam do perdão externo, ministrado pela Igreja, sobretudo em relação a dois tipos de pecados: o original e os mortais. Os pecados veniais podem ser perdoados de forma mais simples, por meio de orações e esmolas. Todos eles, no entanto, são remidos pela mesma autoridade, a do sangue de Cristo. Além disso, não basta que o fiel receba o perdão uma única vez; é necessário que o faça regularmente, pois, ao longo de toda a vida, o ser humano permanece sujeito ao pecado.

Lição XXXV - Da Morte, e do Juízo particular

³¹³ cf. Coulbert, 1817, p. 75.

Esta lição (p. 81-82) inicia afirmando que Deus não quis que o ser humano soubesse o momento de sua morte, a fim de que vivesse todos os dias em vigilância. Assim, para alcançar o céu, seria necessária uma vida autenticamente cristã. Os sacramentos, como visto no item anterior, podem remir os atos passados, mas novos pecados surgem a cada dia. A lógica, então, é que a pessoa prepare-se continuamente para o juízo, entendido como a apresentação da alma diante do tribunal de Cristo, onde será julgada por suas obras. Quanto ao corpo, esse deve corromper-se, reduzir-se a pó e ser plenamente restaurado no fim do mundo.

Lição XXXVI - Do Fim do Mundo, da Ressurreição da carne, e da Vida, e Morte eterna.

Neste tópico (p. 82-84), o autor explica que haverá um fim para este mundo, embora não se saiba quando será. Apenas é possível observar os sinais, que ele organiza em sete grupos.

1. Que as pestes, as fomes, e as guerras serão quase universaes.
2. Que não de haver então freqüentes terremotos.
3. Que a caridade terá esfriado entre os Chritãos.
4. Que o Evangelho terá pregado em todos os lugares da terra, onde ainda o não tenha sido.
5. Que o Anti-Christo perseguirá a Igreja.
6. Que Elias, e Enoch voltarão á terra.
7. Que os Judeos se converterão todos.³¹⁴

De acordo com Coulbert (1817), após esses acontecimentos, acontecerá a ressurreição universal, a segunda vinda de Cristo e, então, o julgamento universal. Após esse julgamento, os santos receberão a recompensa eterna em corpo e alma; do mesmo modo, os pecadores serão eternamente castigados em corpo e alma.

Lição XXXVII - Do Símbolo dos Apóstolos, que é o compendio de tudo aquilo que deixamos explicado

Na última lição da primeira parte do primeiro livro (p. 85-89), encontra-se um questionamento acerca da possibilidade de resumir todas as lições apresentadas. A resposta é afirmativa: o resumo da primeira parte é o próprio Credo Apostólico, que o autor apresenta nos seguintes termos.

1. Creio em Deos Padre todo Poderoso, Creador do Ceo, e da terra.
2. E em Jesu Christo, hum só seu Filho nosso Senhor.
3. O qual foi concebido do Espirito Santo, nasceo de Maria Virgem.
4. Padeceo em Poder de Poncio Pilatos, foi crucificado, morto, e sepultado: desceo aos Infernos.
5. Ao terceiro dia resurgio dos mortos.
6. Subio aos Ceos, está assentado a mão direita de Deos Padre todo Poderoso.
7. Donde ha de vir a julgar os vivos, e os mortos.

³¹⁴ Coulbert, 1817, p. 83

8. Creio no Espírito Santo. 9. A Santa Igreja Catholica. A communicacão dos Santos. 10. A remissão dos peccados. 11. A resurreiçãõ da carne. 12. A vida eterna. Amen.³¹⁵

A cada uma das sentenças, o manual atribui uma breve explicacão, organizada do seguinte modo.

Primeira sentença: Há um único Deus, que é três pessoas, onipotente e criador de todas as coisas;

Segunda sentença: O Filho é a segunda pessoa da Trindade e fez-se homem para resgatar os pecados;

Terceira sentença: O Filho de Deus foi concebido de forma milagrosa por uma virgem;

Quarta sentença: O artigo ensina sobre sua paixão, morte e sepultura, que ocorreram sob a autoridade de Pôncio Pilatos, e que, após esses acontecimentos, sua alma desceu aos infernos;

Quinta sentença: Cristo ressuscitou ao terceiro dia após sua morte;

Sexta sentença: Refere-se à sua ascensãõ aos céus e à sua elevaçãõ acima de todas as criaturas;

Sétima sentença: Um dia Jesus voltará para julgar todas as pessoas;

Oitava sentença: O Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade, procedente do Pai e do Filho, desceu sobre os apóstolos e, assim, formou a Igreja;

Nona sentença: Conforme o autor, exalta-se aqui a obrigaçãõ de crer na Igreja Católica e na uniãõ entre os seus membros;

Décima sentença: Significa que Deus conferiu à Igreja o poder de perdoar e reter os pecados;

Décima primeira sentença: Todos os mortos ressuscitarãõ no fim do mundo;

Décima segunda sentença: Os bons serãõ recompensados e os maus castigados eternamente.

Ao concluir esta liçãõ, e também a primeira parte do **Catecismo**, o autor afirma que o Credo Apostólico deve ser rezado todos os dias, com atençãõ ao significado de cada uma de suas partes.

³¹⁵ Coulbert, 1817, p. 86

4.1.1.2. Segunda parte (18 lições)

A segunda parte trata das virtudes e dos vícios, e explica os mandamentos de Deus e os preceitos da Igreja com um método claríssimo, instruindo ao mesmo tempo no que deve saber-se a respeito das imagens, das relíquias, e da invocação dos Santos, etc.³¹⁶

Nesta etapa, dedicada às virtudes e aos vícios, observa-se um traço interessante do **Catecismo de Montpellier**: o seu proibicionismo. O texto enfatiza mais o que não se deve fazer do que o que se deve fazer, característica acentuada da teologia jansenista. Exemplo disso é que o manual recebeu uma versão latina após a morte de Pouget. O propósito dessa edição era adequar a obra, que já tinha se difundido, à doutrina romana. Cosme da Cunha, ao defender a impressão portuguesa, fez críticas aos ajustes da interpretação latina. Como exemplo daquilo que considerou um desvio, o Arcebispo de Évora cita que, na versão original, dizia-se que a missa deve ser assistida com devoção; mas na obra retocada por Roma, a palavra “devoção” foi omitida.

Qual é o segundo preceito da Igreja? E responde-se: Ouvir Missa com devoção nos Domingos e dias Santos. A mão católica também aqui achou que retocar, e suprimiu o com devoção para não ofender a decisão de Escobar e de seus companheiros, que afirmam não ser preciso para satisfazer ao preceito da Missa mais que a presença corporal, não tendo a Igreja jurisdição no foro interno. Conforme a opinião destes falsos Doutores, tanto pode ouvir Missa um homem, como uma estátua: não se pode tirar outra consequência de uma doutrina tão perversa.³¹⁷

O jansenismo trouxe uma doutrina moral mais rígida; percebe-se isso no comentário de João Cosme: não bastava estar presente, era preciso a devoção sincera. Cândido Santos, tratando de modo mais amplo o pensamento jansenista, fez um breve comentário sobre a questão da dignidade que a pessoa deveria ter para comungar. Enquanto alguns grupos defendiam que a contrição imperfeita ou a atrição eram suficientes para a absolvição do indivíduo, os jansenistas sustentavam que somente o arrependimento perfeito dignificaria o ser humano para aproximar-se da Eucaristia³¹⁸.

É comum supor, ao se ouvir que determinado grupo se opunha às posições da Igreja, que se tratava de um movimento progressista; no entanto, no caso do

³¹⁶ Cunha, 1765 *apud* Santos, 2007, p. 115

³¹⁷ Cunha, 1765 *apud* Santos, 2007, p. 118

³¹⁸ Santos, 2007, p. 8.

jansenismo, observa-se o contrário. Mais contraditório ainda em relação ao senso comum é o fato de que o que atraiu muitas pessoas religiosas para esse movimento não foi qualquer ideia inovadora, mas, conforme assinala Santos³¹⁹, “o rigorismo moral dos jansenistas foi, talvez, o que lhe deu maior aceitação junto dos crentes”. Por essa razão, nas próximas lições nota-se maior atenção aos vícios e ao que se deve evitar do que recomendações de atos virtuosos.

Lição I - Ideia geral da vida Cristã

A segunda parte do livro inicia com uma lição (nas páginas 90 e 91) falando sobre o modelo ideal de vida para uma pessoa cristã. Segundo o autor, os cristãos devem viver de forma muito passiva e obediente, desapegados de “toda a soberba, de toda a sensualidade, e da vã curiosidade: em huma palavra, de toda concupiscencia”³²⁰. O manual explica que é preciso evitar tudo isso porque estes comportamentos são a origem de todos os pecados.

O fim deste comportamento na vida cristã é a comunhão com Deus. Esta união com o divino, conforme Coulbert, leva a verdadeira felicidade do ser humano. O catecismo então apresenta a questão sobre como uma pessoa poderia saber se está unindo-se à majestade de Deus, e logo responde que reconhecesse essa união na pessoa quando ela é obediente a Deus e à Igreja, que mandam evitar o pecado e praticar a virtude.

Lição II - Dos Pecados em Geral

Se o ideal de virtude cristã apresentado pelo manual de Montpellier está na obediência, então o pecado é qualificado essencialmente como uma desobediência. Esta lição (p. 92 e 93) apresenta os pecados em categorias, em uma primeira camada temos o pecado original, aquele em que supostamente todos nascemos e que decorre do pecado de Adão; e os pecados atuais, que são cometidos pelos fiéis. Este último grupo subdivide-se em veniais e mortais. Os primeiros, diz o autor, enfraquecem a alma, mas não prejudicam a sua salvação; os outros, no entanto, causam a morte espiritual.

³¹⁹ Idem, 303.

³²⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 90

Os pecados atuais, conforme o catecismo, dividem-se em sete princípios, que podem manifestar-se tanto de forma venial quanto mortal, segundo a gravidade da culpa do pecador. Estes sete princípios, dos quais surgem e se desdobram os demais pecados, são os seguintes: “A Soberba, a Avareza, a Luxúria, a Ira, a Gula, a Inveja, e a Preguiça”³²¹.

Lição III - Dos pecados capitais em particular e das virtudes opostas a eles

Esta lição (p. 94 a 96) explica cada um dos pecados capitais e as virtudes que se opõem a eles, abaixo buscaremos sintetizar a perspectiva do autor sobre cada um destes vícios e respectivas virtudes.

Soberba: Amor desordenado de si mesmo que faz com que o homem dedique a si aquilo que deveria dedicar a Deus. Lhe opõe a humildade;

Avareza: Amor desordenado pelos bens temporais, opõe-se o desapego dos referidos bens;

Luxúria: Este pecado é o único que não é explicado, sobre ele o autor diz o seguinte: “He hum peccado infame, de que os Christãos devem ter tanto horror, que nem ainda havião de conhecello”³²². Fernando Ripe explica que esta é uma característica da época, que se supunha as pessoas “realmente castas” sequer fariam da castidade, tamanho o horror que se tinha sobre o sexo³²³. Opõe-se a este pecado a castidade;

Ira: É um impulso de repulsar com violência aquilo que nos desagrada. Se opõe a ele a paciência;

Gula: Vontade desordenada de comer e beber, a ele se opõe a sobriedade;

Inveja: Desgosto que se sente diante do poder de outrem de possuir algum bem temporal ou espiritual que desejamos. A esse pecado se opõe o amor ao próximo;

Preguiça: É uma frouxidão ou desgosto que faz o indivíduo se omitir de suas obrigações. A virtude que lhe corresponde é o amor as obrigações e a proatividade de cumpri-las.

Lição IV - Das virtudes teologais, primeiramente da fé

³²¹ cf. Coulbert, 1817, p. 90

³²² cf. Coulbert, 1817, p. 94.

³²³ cf. RIPE, 2022, p.176.

A quarta lição (p. 96 a 98) orienta os fiéis sobre como evitar os pecados e enfatiza o papel da fé nisto. Essencialmente, o autor diz que eles podem ser evitados pela proximidade com Deus, e a forma de fazer isso é praticando as virtudes. Estas faculdades seriam de duas sortes, teologais e cardeais. As teologais são três: fé, esperança e caridade.

O autor define a fé como “huma luz, que Deos infunde em nossas almas, por meio da qual cremos em Deos, e em tudo aquillo que elle revelou á sua Igreja”³²⁴. O conteúdo desta revelação proveria de duas fontes, as escrituras e a tradição.

Nesta lição ainda se abordou o que é a Bíblia Sagrada. Que seria uma composição de livros santos escritos sob a inspiração de Deus, que se dividem em antigo e novo testamento, tendo por divisória a vinda de Jesus. Orientou o autor que estes livros devem ser lidos da seguinte forma: “Com humildade, respeito, e docilidade, aproveitando-nos do que entendemos, crendo, e respeitando o que não se entende, e submettendo-nos em tudo ao juizo da Igreja”³²⁵.

Lição V - Continuação da lição precedente

O quinto tópico do segundo livro, situado entre as páginas 98 e 100, trata sobre a tradição. Em síntese, ela seria a Palavra de Deus que não foi escrita. Partilha com as escrituras da mesma divina fonte de autoridade, entretanto manifesta-se de forma viva nas decisões da Igreja. Por isso, diz o autor, que quem não se sujeitar aos artigos de fé da Igreja estará reputado como herege: “basta regeitar hum só artigo da Fé da Igreja, para se achar, quem assim fizer, em estado de condenação eterna”³²⁶.

Cosme da Cunha, ao referir-se ao catecismo, afirmava que a acusação de jansenismo dirigida à obra decorria do modo como ela tratava as virtudes. Segundo ele, no manual “não ficou lugar algum para o probabilismo jesuítico”³²⁷. Em outras palavras, a rigidez das prescrições morais seria tal que não haveria espaço para a ponderação da consciência individual, elemento central da tradição moral jesuítica. Na perspectiva associada ao jansenismo, bastaria a contrariedade a um artigo, a um mandamento ou a um dogma para que se configurasse a condenação.

³²⁴ cf. Coulbert, 1817, p. 97

³²⁵ cf. Coulbert, 1817, p. 98.

³²⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 99.

³²⁷ cf. Cunha 1765 *apud* Santos, 2007, p. 37

Sobre a fé na tradição, explica o manual que não basta crer nela, é preciso professá-la publicamente. Seja pela recitação diária do Credo Apostólico, pelo sinal da cruz ou em atitudes que demonstrem a catolicidade do indivíduo.

Lição VI - Da Esperança e da Caridade

Tanto a esperança quanto a caridade têm um sentido no catecismo muito diferente do que pensaríamos atualmente. A esperança é a expectativa da vida celestial, à espera dos bens que Deus promete, e não se aplica, ao menos no manual, a qualquer coisa terrena. A caridade se relaciona com o mandamento lucano, de um sentimento com o qual “amamos (a Deus) sobre todas as cousas por amor delle mesmo, e ao proximo como a nós mesmos por amor de Deos”³²⁸.

O texto apresenta estranheza com a expressão “como a nós mesmos”, e pergunta se o ser humano deve amar a si mesmo. Diante da forma como se responde, podemos pensar que o autor quis abrir esta questão para enfatizar que todas estas virtudes teologais e todos os fins da vida humana se direcionam para Deus. Responde ele: “Sim; mas com hum amor ordenado. [...] Quando não buscamos a nossa felicidade senão em Deos, e aspiramos a elle unicamente”³²⁹. O amor a si mesmo é ordenado quando não é sobre si mesmo, mas sobre Deus.

Lição VII - Do amor ao próximo

O catecismo ensina que o amor ao próximo deve acontecer em Deus e por Deus, assim como o amor a nós mesmos. Também diz que ao dizer “o próximo”, refere-se a qualquer outra pessoa, até mesmo os inimigos, e este amor pode se manifestar em duas categoriais, espiritual ou corporal. A primeira trata do âmbito afetivo e religioso, consistindo em sete tipos de ações, conforme o autor.

1. Dar bom conselho. 2. Ensinar os ignorantes. 3. Consolar os tristes. 4. Castigar os que errão. 5. Perdoar es injúrias. 6. Soffrer com paciência as fraquezas do nosso próximo. 7. Rogar a Deos pelos vivos, e defuntos, e por aquelles, que nos perseguem.³³⁰

Sobre as ações corporais que dizem respeito ao amor ao próximo, se tratam de questões práticas e materiais, sobre alimento, vestimenta, moradia e até mesmo

³²⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 101.

³²⁹ cf. Idem, 313.

³³⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 103.

questões sanitárias. O autor coloca nestas palavras: “1. Dar de comer aos que tem fome, 2. Dar de beber aos que tem sede. 3. Vestir os nus. 4. Visitar os enfermos, e encarcerados. 5. Dar pousada aos peregrinos. 6. Remir aos cativos. 7. Enterrar ' os mortos”³³¹.

Lição VIII - Das Virtudes Cardeais e Moraes

Esta lição inicia dizendo que a fonte de todas as virtudes cristãs, chamadas virtudes morais, é o amor a Deus. A influência desses valores na sociedade deve convergir, segundo o autor, para que os costumes sejam retos e justos. Estas virtudes morais dividem-se em quatro: prudência, justiça, fortaleza e temperança. A primeira diz respeito a eleição dos meios para chegar a Deus, a segunda sobre o desejo de dar a cada um o que lhe pertence, a terceira é a virtude dos mártires, a capacidade de sofrer tudo antes de ofender a Deus e a quarta é a capacidade de moderar. Estas quatro virtudes se chamam cardeais porque delas se desdobram todas as outras virtudes cristãs.

Lição IX - Dos Mandamentos de Deos

O catecismo recomenda que para o fiel saber se está sendo caridoso e virtuoso deve meditar os dez mandamentos, que teriam sido dados por Deus aos Israelitas por meio de Moisés. Então o autor se propõe a escrever todos os mandamentos, e nas lições posteriores analisa um a um. Como teremos a oportunidade de realizar a análise nos tópicos subsequentes, basta-nos concluir este dizendo que, ao fim da lição, o autor reforça que todas as pessoas, mesmo cristãs, devem observar estes mandamentos da mesma forma que os judeus. E acrescenta que todos eles se resumem em duas coisas: Amar a Deus e ao próximo.

Lição X - Do Primeiro Mandamento

O primeiro mandamento, conforme a escrita do autor: “R. 1. Eu sou o Senhor vosso Deos, que vos tirei da terra do Egypto, da casa de servidão; não tereis outro Deos diante de mim: não fareis imagem nem figura alguma das cousas que estão no Ceo, na terra, ou nas águas para adorallas, ou servillas”³³².

³³¹ Idem, 315.

³³² cf. Coulbert, 1817, p. 106.

O autor diz que no primeiro mandamento Deus manda que só se adore a Ele, e quem peca contra este mandamento está pecando contra a fé, a esperança, a caridade e contra a religião. Em seguida o autor explica o que significaria pecar contra cada uma destas virtudes, para ele, pecar contra a fé é não crer no que a Igreja crê, ou duvidar voluntariamente de sua doutrina; também pecam contra a fé aqueles que não fazem profissão de fé.

E contra a esperança? Peca contra a esperança os que caem na desesperação. A virtude da caridade se apresenta com uma perspectiva mais religiosa. Em síntese, este pecado consiste em amar qualquer outra coisa mais que a Deus, “que não lhe referem todos os seus pensamentos, palavras, e obras”³³³. Neste caso, supõe-se que a pessoa pratica a caridade em decorrência de um desprendimento de si, pois coloca a Divindade em primeiro lugar.

Por fim temos o pecado contra a religião, que se manifesta de três formas: na idolatria, no sacrilégio e na superstição. O primeiro consiste em adorar qualquer coisa que não seja Deus, o segundo é a profanação dos bens consagrados a Deus, ou ao seu serviço, e o último item consiste em observância “vã ou perigosa”³³⁴. Uma prática religiosa não reconhecida pela Igreja.

Lição XI - Da honra que a Igreja dá aos Santos, às Relíquias, às Cruzes e às Imagens

Esta lição surge como uma complementação da décima, uma resposta às questões levantadas pela reforma protestante sobre o suposto culto a objetos, e a acusação de que nisto haveria idolatria e, portanto, pecado contra o primeiro mandamento. A linha argumentativa do autor é de que o tratamento que se dá aos santos não é o mesmo que se dá a Deus. O catecismo traz um exemplo desta diferença: “Quando a Igreja fala com Deus, se exprime desta maneira* *Tende misericórdia de nós*, e com os Santos diz assim: *Rogai por nós*”³³⁵.

O manual também questiona se a mediação dos santos não seria uma forma de ofensa contra a mediação de Cristo, ao que se responde que não. Porque o tratamento dado é diferente, os santos agregariam a sua mediação a do próprio Cristo.

³³³ cf. Coulbert, 1817, p. 110.

³³⁴ cf. Coulbert, 1817, p. 111.

³³⁵ cf. Coulbert, 1817, p. 112.

Sobre se a invocação dos santos é necessária para a salvação, o autor pergunta, mas não responde, diz apenas que é “boa, santa, útil”³³⁶.

Ao tratar de modo geral da veneração às relíquias dos santos, cruzes e imagens, o catecismo se limita a dois argumentos, primeiro que são costumes dos tempos apostólicos e segundo que o objeto não é adorado em si, mas na ação de Deus ali representada. Portanto, em todos os cultos, adorações e venerações autorizados pela Igreja, o critério da instituição supostamente é reconhecer a presença da Graça de Deus por trás daquilo.

Lição XII - Do Segundo Mandamento

O segundo mandamento, conforme a escrita do autor: “Não jurarás em vão pelo Santo Nome de Deus”³³⁷. Esta passagem é sintetizada no manual como representante de tudo aquilo que diz respeito à honra e santificação do Nome de Deus. Mas em que consiste isso? Segundo o texto, a Divindade é honrada e santificada por meio da “oração, da vida Cristã, das palavras edificantes, dos juramentos bons, e legítimos, e dos votos”³³⁸. O último item consiste nas promessas que se fazem a Deus, que se diferem daquelas feitas aos santos justamente por este termo, “voto”.

O autor acrescenta que todos os pecados atingem direta ou indiretamente este pecado. No entanto, há dois que estão diretamente relacionados, que são a blasfêmia e os juramentos errados, falsos, injuriosos, temerários ou inúteis.

Lição XIII - Do Terceiro e Quarto Mandamentos

O terceiro mandamento, conforme a escrita do autor: “Guardarás os Domingos, e Festas do Senhor”³³⁹. O catecismo orienta que aos domingos e nos dias santos os cristãos não devem fazer nada que não diga respeito à Igreja. Devem ir às missas, ouvir os sermões, participar de atos públicos, orações, leituras e piedades de modo geral. Nestes dias, quem praticar obras servis, trabalho secular, sem permissão dos seus superiores, estará em pecado. Deste modo, compreendemos que o catecismo reconhece pessoas com autoridade para dispensar desta observância, no entanto, adverte que se fizer isso sem necessidade, também estará em pecado.

³³⁶ Idem, 320.

³³⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 108

³³⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 113

³³⁹ cf. Coulbert, 1817, p. 108

De modo geral, a regra é que só se pratiquem piedades e atividades religiosas. O catecismo chama ao domingo como “o dia do descanso do Senhor”³⁴⁰, mas este descanso não se comunica aos homens. Pode parecer que sim pela dispensa do trabalho civil, mas atividades religiosas, e algumas bem trabalhosas, são mantidas, enquanto qualquer divertimento profano (não religioso) neste dia é proibido.

O autor faz um fechamento de bloco após o terceiro mandamento, segundo ele, esta primeira parte se resume na lição de que “amemos a Deos sobre todas as cousas”³⁴¹. A partir do quarto mandamento, que analisaremos a seguir, supõe-se que encontraremos as orientações sobre a relação com os outros, o “amor ao próximo”³⁴².

O quarto mandamento, conforme a escrita do autor: “Honraras a teu pai, e a tua mãe”³⁴³. A interpretação do manual transcende o que está escrito, e estende o dever dos filhos em relação aos pais até os súditos em relação aos superiores. As obrigações que têm, tanto filhos quanto servos, em relação aos seus pais e superiores são essencialmente três: obediência, respeito e assistência, temporal e espiritual.

A interpretação que emerge deste trecho, contudo, está longe de assumir o caráter galicano na intensidade enfatizada por Dom João Cosme em sua defesa do Catecismo de Montpellier, segundo a qual constaria expresso que nem mesmo por questão de fé poderiam os súditos desobedecer a seus senhores³⁴⁴. Tal diferença não constitui um equívoco, uma vez que o arcebispo se referia a outra parte da obra. O que não se pode fazer, a partir deste excerto da carta, é supor que as crianças que tiveram contato com o **Catecismo Pequeno de Montpellier** tenham sido instruídas a manter fidelidade aos reis mesmo contra a consciência religiosa.

No compêndio destinado aos meninos, não há elementos que, por si só, sustentem essa leitura. Para que tal interpretação fosse possível, seria necessário que o mestre tivesse previamente contato com o catecismo do clero, **ou Catecismo Maior de Montpellier**, de onde essa reflexão poderia ser extraída. No entanto, tudo indica que essa versão mais ampla não alcançou a mesma circulação que a edição voltada especificamente aos fins educativos.

³⁴⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 115.

³⁴¹ cf. Coulbert, 1817, p. 117.

³⁴² Como já tratamos na página 89, com base em Mateus 22,37-39, a tradição cristã resume os dez mandamentos em dois: amar a Deus e ao próximo.

³⁴³ cf. Coulbert, 1817, p. 108.

³⁴⁴ cf. Cunha 1765 *apud* Santos, 2007, p. 121.

Lição XIV - Do Quinto e do Sexto Mandamento

O quinto mandamento, conforme a escrita do autor: “Não matarás”³⁴⁵. Este princípio também é interpretado de forma abrangente. O catecismo orienta que qualquer dano que se cometa injustamente contra outra pessoa incorre em pecado contra este mandamento. Estas lesões são colocadas em duas categorias, aquelas que se cometem contra o corpo e as que se cometem contra a alma. Como exemplo da primeira o autor cita os que “matão, que ferem, e que espancão injustamente”³⁴⁶. Ilustrando o segundo caso o autor cita os que dão mau exemplo ao seu próximo e que lhes são motivo de escândalo.

Na interpretação que o catecismo faz deste mandamento, ele inclui também como incorrências contra este designo o ódio, o desejo de vingança, as injúrias e as maldições.

O sexto mandamento, conforme a escrita do autor: “Não fornicarás”³⁴⁷. O texto refere-se aos pecados contra este princípio como impuros, ou, “horrendo delicto”³⁴⁸. O manual apresenta uma lista de comportamentos que devem ser evitados, pois conduzem ao pecado que se comete contra este mandamento. Os itens vão desde o simples tempo ocioso até cantigas lascivas.

A ociosidade, a sensualidade, a curiosidade, a assistência às comédias, às operas aos bailes, às leituras arriscadas, á familiaridade muito frequente com pessoas de diferente sexo, a immodestia nos vestidos, as pinturas deshonestas, as cantigas lascivas, etc.³⁴⁹

Para evitar a luxúria, pecado que decorre da falta contra este mandamento, o autor recomenda que o fiel se mortifique, que ame à oração, ao retiro e que tenha ocupação contínua. Recomenda também que frequente os sacramentos.

Lição XV - Dos Quatro últimos Mandamentos

O sétimo mandamento, conforme a escrita do autor: “Não furtarás”³⁵⁰. Este mandamento, conforme o catecismo, proibi que se causem danos injustos aos bens de outras pessoas. São exemplos de atos contra este princípio: “as fraudes, os

³⁴⁵ cf. Coulbert, 1817, p. 108

³⁴⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 119

³⁴⁷ Idem, 346.

³⁴⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 120

³⁴⁹ Idem, 346.

³⁵⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 108

monopolios, as sentenças injustas, e os processos mal fundados, a injusta detença dos bens de outro, a usura e outros, etc.”³⁵¹. O manual ainda explica que ser conivente com estes atos, mesmo sem participar deles diretamente, também é pecado, e que a penitência que lhe compete é a restituição de todo dano causado.

O sétimo mandamento, conforme a escrita do autor: “Não levantarás falso testemunho”³⁵². Novamente temos uma interpretação estendida, o manual ensina que este princípio proíbe não só palavras, mas também pensamentos que possam ofender o próximo. São exemplos de vícios contra este ensinamento: “O falso testemunho, a mentiría, a calúmnia, a murmuração, a lisonja, juízos, e suspeitas temerárias”³⁵³. A obra ainda explica que a mentira é sempre pecado, mas quando afeta outra pessoa é piorar, e deve o pecador buscar reparar à sua vítima o mais rápido possível.

O nono mandamento, conforme a escrita do autor: “Não desejarás a mulher do teu próximo”³⁵⁴. A fim de evitar o máximo possível utilizar palavras que expressem atos sexuais, o manual diz apenas que este mandamento proíbe o desejo desonesto daquilo que proíbe o sexto mandamento.

O nono mandamento, conforme a escrita do autor: “Não cubiçarás as cousas alheias”³⁵⁵. Conforme o catecismo, estes dois últimos mandamentos orientam que regulemos os nossos desejos pela Lei de Deus. Que queiramos e amemos somente a Ele e que todo o resto se forma em decorrência disto.

Por fim, diz o escritor, que a essência destes sete últimos mandamentos é que “amemos o nosso próximo como a nós mesmos”³⁵⁶.

Lição XVI - Dos Preceitos da Igreja

Esta lição explica que a observância dos mandamentos é suficiente para que se cumpram as obrigações da vida cristã, no entanto, só seria possível observá-los de forma perfeita mediante a obediência aos preceitos da Igreja, instituição que, segundo o autor, Deus manda obedecer. Segue-se então os princípios abordados neste tópico.

³⁵¹ cf. Coulbert, 1817, p. 122

³⁵² cf. Coulbert, 1817, p. 108

³⁵³ Idem, 352.

³⁵⁴ Idem, 353.

³⁵⁵ Idem, 353.

³⁵⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 124

“Santificar as Festas de guarda, assim como devemos santificar o Domingo”³⁵⁷. Como dissemos ao tratar do segundo mandamento, aqui novamente é reforçado pelo autor que o domingo e os dias santos não são dias de descanso, mas que devem ser empregados no “serviço de Deos”³⁵⁸. O fiel deverá ocupar-se dos mistérios que estão sendo celebrados, das virtudes dos santos e da hora às suas memórias.

“Ouvir Missa com devoção nos Domingos, e Festas”³⁵⁹. Este princípio é bastante breve, mas muito significativo, isto porque expressa um grande debate a respeito do fórum da Igreja no íntimo dos indivíduos. Como explicamos anteriormente (p. 84), Roma omitiu, na versão latina deste catecismo, a expressão “com devoção”, dizendo que basta a presença física do indivíduo na Igreja. No entanto, pelo que podemos ver, ao traduzir para o português, Cosme da Cunha manteve esta cláusula.

“Confessar ao menos huma vez cada anno ao próprio Pároco, ou a outro Sacerdote aprovado com licença delle”³⁶⁰. Esta lição também é muito breve, explica apenas que o pastor responsável pelos indivíduos é o Bispo, e no lugar dele o pároco ouve as confissões, no caso de não haver nem um nem outro, qualquer outro sacerdote que esteja no lugar de pároco poderá fazê-lo.

Lição XVII - Continuação dos Preceitos da Igreja

Os outros três preceitos são apresentados pelo autor sem maiores aprofundamentos. Diz apenas que o quarto prescreve que se deve comungar na Páscoa. O quinto orienta sobre o dever de jejuar quando assim manda a Igreja, este jejum tem duas características: a pessoa deve em absoluto se abster de carne, mas pode comer ao meio-dia e ter alguma pequena refeição à noite. Por fim, o sexto preceito recomenda que os fiéis se abstenham de comer carne nas sextas-feiras e nos sábados.

O manual explica que a Igreja tem muitas outras recomendações, mas que estes seis são para todos os cristãos em todas as condições e estados. No entanto, o autor achou por bem citar alguns destes outros excedentes, que não são os seis principais, mas que para ele são dignos de atenção, são eles: “pagar os dízimos, não

³⁵⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 125

³⁵⁸ Idem, 358.

³⁵⁹ Idem, 358.

³⁶⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 126

se celebrar o Matrimônio em certos tempos do anno, evitar os excomungados denunciados, revelar o que se souber a respeito dos monitorios, etc.”³⁶¹.

Lição XVIII - Dos Conselhos Evangélicos e das oito Bem-aventuranças

Esta lição explica que vivem mais perfeitamente a lei de Deus aqueles que são desapegados do mundo e unidos à Divindade, que são mais caridosos, conforme já analisamos o sentido desta virtude. O autor explica que para ser mais perfeitamente caridoso, o cristão poderá observar os conselhos Evangélicos, que não são preceitos, nem fundamentos, mas ações que Jesus propõe. No texto aparecem quatro sugestões que são vistas como as principais: “a castidade das virgens, e das pessoas viúvas: a pobreza e obediencia Evangelica”³⁶².

O cumprimento destes conselhos levará, segundo o autor, à felicidade da vida eterna. Há ainda oito princípios dados por Jesus que também levam à eternidade, mas que, antes disso, consistem na felicidade da vida presente. O autor os cita conforme segue.

1. Bemaventurados os pobres de espirito, porque delles he o Reino do Ceo.
2. Bemaventurados os mansos, porque elles possuirão a terra.
3. Bemaventurados os que chorão, porque elles serão consolados.
4. Bemaventurados os que tem fome, e sede de justiça, porque elles serão fartos.
5. Bemaventurados os que usão de misericórdia, porque elles alcançarão misericórdia.
6. Bemaventurados os limpos do coração, porque elles verão a Deos nosso Senhor.
7. Bemaventurados os pacíficos, porque elles serão chamados filhos de Deos.
8. Bemaventurados os que padecem perseguição por amor da justiça, porque delles he o Reino dos Ceos.³⁶³

Observando estes mandamentos, princípios e conselhos que estudamos no segundo livro, vemos que o autor promete aos fiéis a felicidade na vida eterna. A vida presente é vista como muito sofrida, e o mundo é um lugar cheio de demônios e perigos. Por isso os meninos eram orientados a serem obedientes, mansos e a suportarem tudo que lhes fosse imposto, porque a felicidade só viria no além, e para aqueles que muito sofressem no aquém.

³⁶¹ cf. Coulbert, 1817, p. 128

³⁶² cf. Coulbert, 1817, p. 129

³⁶³ cf. Coulbert, 1817, p. 130

4.1.1.3. Terceira parte (24 lições)

A terceira parte trata da Graça, dos Sacramentos, da Oração, das cerimónias da Missa³⁶⁴

Lição I - Da Graça

Esta lição (p. 131-132) inicia explicando que o ser humano, por suas forças, não pode ter uma vida nem santa nem cristã, é totalmente dependente da Graça de Deus. Este dom não pode ser adquirido nem merecido, Deus o dá por pura misericórdia, em decorrência dos méritos de Jesus, até aqui temos uma perspectiva muito jansenista. Então segue-se a pergunta “Não podemos nós resistir á graça?”³⁶⁵. E a resposta nos causa certa estranheza, porque afirma que sim, que o ser humano poderia resistir à Graça de Deus, mas isto está em desacordo com o jansenismo.

Cândido Santos, ao analisar e compilar o pensamento de diversos Jansenistas, especialmente os portugueses, condensou esta filosofia em três princípios: “não é possível observar os mandamentos de Deus sem a graça; o homem não pode opor-se à graça, porque esta é irresistível; Cristo não morreu por todos”³⁶⁶. A ideia de que o ser humano não pode escapar dos dons de Deus é, provavelmente, a que mais liga os jansenistas.

A lógica dos jansenistas se baseia na onipotência de Deus, portanto tudo que Deus quer que seja feito, será feito. Este pensamento estava presente no *Augustinus*³⁶⁷, na origem da corrente teológica jansenista, foi transmitida à Igreja de Utrecht³⁶⁸ e certamente comunicada a Portugal, pois apareceu nos escritos de Lucas Tavares³⁶⁹ e Antônio Figueiredo³⁷⁰.

Diante destes fatos, chegamos a supor que na tradução capitaneada pelo inquisidor tivesse algumas “válvulas de segurança”, dispositivos argumentativos para desassociar-se dos jansenistas caso a sua condição virasse um problema. No entanto, na versão de 1710, revisada pelo próprio Pouget e anterior a versão latina, o texto encontra-se da mesma forma: “Oui. Et il n'arrive que trop fouvent que nous

³⁶⁴ cf. Cunha, 1765 *apud* Santos, 2007, p. 115.

³⁶⁵ cf. Coulbert, 1817, p. 132.

³⁶⁶ cf. Santos, 2007, p. 9.

³⁶⁷ cf. Santos, 2007, p. 9.

³⁶⁸ Depreende-se isto do fato de que Pasquier Quesnel (1634 e 1719), erradico na Holanda, também defendeu esta doutrina da irresistibilidade da graça em sua bula *Unigenitus* (Santos, 2007, p. 10)

³⁶⁹ cf. Santos, 2007, p. 55.

³⁷⁰ cf. Santos, 2007, p. 111.

resistons aux grâces de Dieu.”³⁷¹. Neste caso, nem mesmo o **Catecismo do Clero** explicaria de outro modo.

Pouvons-nous résister aux grâces de Dieu, & les rejeter?
Il n'arrive que trop souvent que nous resistons aux grâces, & que nous les rejettons. En cela nous faisons tous les jours une épreuve trop funeste de nôtre liberté. Et il n'y a point de grâces que nous ne puissions rejeter. Prenez garde que quelq'un ne manque à la grace de Dieu, dit Saint Paul.³⁷²³⁷³

Ainda neste tópico, o autor faz uma escolha de palavras interessante para a próxima pergunta: “Dá Deus a todos os homens as mesmas graças?”³⁷⁴. Ora, por que não perguntar se dá a todos a graça? Incluir “a mesma”, deixa margem para agradar tanto os molinistas, que acreditam em três tipos de graças³⁷⁵, quanto aos jansenistas, que, geralmente, acreditam apenas em uma. No primeiro caso, se comprazem porque pode-se interpretar que são diferentes formas de dons, no segundo, crê-se que uns recebem e outros não.

Sobre a dispersão da graça divina, diz o texto que os cristãos recebem mais graças. Novamente surge uma ambiguidade. Poderia se responder aos molinistas que o texto supõe que entre todas as pessoas, os cristãos recebem mais formas de graças, enquanto aos jansenistas diríamos que há entre os cristãos mais pessoas que receberam a graça. O autor conclui acrescentando que os meios seguros para os dons de Deus são os sacramentos.

Parece-nos neste ponto uma expressão sincera do autor, não de Cosme da Cunha, mas de Pouget, ou de Colbert, porque como já verificamos, a tradução tem sido bastante fiel. O tema da graça, e por conseguinte da salvação, era amplamente debatido, disputado em diversos grupos, a escrita que optaram por fazer abarcava diferentes perspectivas, com ampla margem interpretativa. O mesmo não aconteceu no que diz respeito ao galicismo, talvez por isso o Arcebispo de Évora tenha optado por destacar este tema em sua carta e não a questão da graça.

Lição II - Dos Sacramentos em Geral

³⁷¹ cf. POUGET, 1710, p. 711.

³⁷² cf. POUGET, 1710, p. 365.

³⁷³ Podemos resistir à graça de Deus e rejeitá-la?

Com muita frequência, resistimos e rejeitamos a graça de Deus. Ao fazê-lo, submetemos nossa liberdade a um teste desastroso todos os dias. E não há graça que não possamos rejeitar. "Cuidado para que ninguém seja excluído da graça de Deus", diz São Paulo.

³⁷⁴ cf. Coulbert, 1817, p. 132.

³⁷⁵ cf. Santos, 2007, p. 31.

Os sacramentos são os meios pelos quais as pessoas cristãs recebem a Graça de Deus, em síntese eles são sinais que teriam sido instituídos por Jesus a fim de santificar os fiéis. O catecismo explica que eles se dividem em sete: “o Batismo; a Confirmação, a Eucaristia, a Penitencia, a Extrema-Unção, a Ordem, e o Matrimônio”³⁷⁶. Sobre a capacidade destes atos de estabelecerem comunicação entre a graça de Deus e os fiéis, podendo até mesmo santificá-los, o texto se limita a dizer que é assim porque Jesus Cristo quis que fosse.

Esta lição (p. 132-134) conclui-se explicando que cabe aos ministros da Igreja realizarem os sacramentos. Complementa também que estes rituais são cercados de orações e cantos porque isso é assim desde a tradição apostólica, e que fazê-lo desta forma colabora para que o rito sacramental dê mais frutos.

Lição III - Do Batismo

O batismo é apresentado como o primeiro sacramento da Igreja, por ele tanto o pecado original quanto todos os outros prévios são apagados, e a partir dele o indivíduo se tornaria filho de Deus e da Igreja. A divina filiação decorre de que este sacramental, na visão do autor, incorpora a pessoa ao corpo de Cristo, que na Terra é a Igreja. Mesmo que alguém venha a ser excomungado, não deixa de ser batizado, e por isso também o manual adverte contra a prática de um segundo batismo, que seria pecado.

Sobre a fórmula do batismo, o catecismo orienta que deve ser feito sempre em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo, com água natural sendo deitada em forma de cruz sobre a cabeça. A fórmula básica, no entanto, seria apenas a água e a invocação da trindade, explica o autor que mesmo que a água não seja posta em forma de cruz, ou não seja despejada três vezes, se houver uma aspensão de água natural e a fórmula do batismo estará validado.

O catecismo acrescenta ao fim desta lição que há apenas duas situações em que pode haver salvação sem ter havido o batismo. A primeira é no caso de um desejo sincero pelo sacramento, a pessoa queria profundamente ser batizada, mas por alguma fatalidade faleceu sem o sê-lo. E a segunda é no caso de martírio, alguém que morra em nome da fé cristã, mesmo sem ter sido batizado, poderá ser salvo.

³⁷⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 133.

Lição IV - Das promessas feitas no Batismo

Esta lição começa com a pergunta por que são necessários para o batismo um padrinho e uma madrinha; a resposta é que estes farão as promessas batismais em nome do batizando e serão seus fiadores, garantindo o cumprimento destes votos. Os padrinhos deverão fazer dois juramentos em nome do apadrinhado: “1. Renunciar ao demônio, as suas pompas, e as suas obras. 2. Seguir inviolavelmente a Jesu Christo, obedecer-lhe em todas as cousas, e crer tudo o que a Igreja crê”³⁷⁷.

Em que consiste renunciar ao Demônio? De forma sintetizada, o catecismo explica que é preciso renunciar aos pecados e as pompas do mundo, e nisto consiste a renuncia ao Diabo. Enquanto o seguimento de Cristo se manifesta na opção pela fé, esperança e caridade. Estes dois juramentos são um resumo do que a pessoa cristã deveria fazer para chegar à vida eterna é obrigatório no batismo.

O catecismo conclui esta lição dizendo que estas promessas devem ser renovadas em algumas ocasiões: Antes da confirmação, antes da primeira comunhão, nas vigílias de Páscoa e Pentecostes, no aniversário do batismo e no artigo da morte. Não acontece nestes casos um novo batismo, apenas a renovação dos votos.

Lição V - Da Confirmação

Este sacramento promete dar o Espírito Santo aos já batizados, para fortalecê-los na fé. É o único sacramental que segundo o catecismo só pode ser ministrado pelos bispos, o epíscopo o realizará por meio da imposição das mãos e ungiendo o fiel com o óleo de crisma. Por este ato supostamente se infunde o Paraclito na alma do indivíduo, concedendo a graça de resistir a todas as tentações, principalmente aquelas que atentam contra a fé.

Pelo crisma, também se espera que o Espírito comunique ao indivíduo os seus dons, que são: “A Sapiência, o Entendimento, o Conselho, a Fortaleza, a Sciencia, a Piedade, e o Temor de Deos”³⁷⁸. A confirmação e o batismo são, segundo o texto, os únicos sacramentos que só podem ser recebidos uma vez. Para receber este sacramento o indivíduo deve conhecer os principais mistérios da fé, ter sido instruído sobre os dogmas da Igreja e estar em estado de graça. A pessoa pode se encontrar

³⁷⁷ Coulbert, 1817, p. 137

³⁷⁸ Coulbert, 1817, p. 141

neste estado de duas formas, ou sem ter pecado desde o batismo, ou cumprindo penitencias pelos pecados que cometeu após ter sido batizado.

Diferente do primeiro sacramento, o Crisma não é indispensável à salvação, e não pode ser realizado em crianças. A pessoa deve ter conhecimento da fé, mas se não puder ser crismada antes de falecer, contando que essa impossibilidade não tenha sido gerada por descaso seu, poderá se salvar.

Lição VI - Da Eucaristia

Esta lição explica que o sacramento da Eucaristia foi instituído por Jesus na última ceia, quando, em meio aos seus apóstolos, teria convertido o pão e o vinho em corpo e sangue, e mandado que eles fizessem o mesmo. Deste modo, assim como Cristo o transmitiu, transmitiram os discípulos esta capacidade aos seus sucessores. Deste modo, a cada missa, o sacerdote que preside repetirá as palavras e atos de Jesus. E desta maneira o pão e o vinho se tornarão, verdadeira e integralmente o corpo, o sangue, a alma e a Divindade do Deus Filho. Ainda que, para os sentidos humanos, permaneça como pão e vinho. Esta suposta mudança se chama transubstanciação.

Lição VII - Continuação do Sacramento da Eucaristia

Sobre a adoração Eucarística, o manual explica que adorar à hóstia consagrada não é pecado, e que pecaria quem não a adorasse. Acrescenta que Cristo deu à humanidade a eucaristia para que seu sacrifício fosse revivido nas missas, e pela presença de seu holocausto os pecados fossem constantemente perdoados. Ao comungar destes elementos, que seriam verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo, o fiel adquiriria alguns bens para sua alma, que são estes: “1. Unir-nos intimamente a Jesu Christo. 2. Enfraquecer a nossa concupiscencia. 3. Aumentar em nós a graça, e o amor de Deos, e do próximo. 4. Em fim, ser para nós hum penhor da vida eterna”³⁷⁹. Ademais, acrescenta o autor que a presença da Eucaristia no organismo é o que dá a certeza da ressurreição.

Lição VIII - Continuação do Sacramento da Eucaristia

³⁷⁹ Coulbert, 1817, p. 148

Esta última abordagem do tema da Eucaristia diz respeito à forma de comungar e os efeitos da comunhão indevida. As pessoas que comungam dignamente, receberão os dons comentados na lição anterior, mas aquelas que o fazem de forma indigna, receberão castigos. Seja de forma correta ou incorreta, a transubstanciação ocorreu, mas enquanto em uns a comunhão gerará frutos de salvação, outros, segundo o autor, estão se alimentando da sua condenação.

Para comungar dignamente é preciso estar em estado de graça, como comentado anteriormente, e ainda cumprir disposições espirituais e corporais. As espirituais consistem em ter “a pureza da consciência, a Fé, a humildade, o amor de Deus, e do próximo”³⁸⁰. As disposições corporais são “estar em jejum depois da meia noite, e chegar a Sagrada Meza com grande modéstia, e grande respeito exterior”³⁸¹. Há apenas um caso em que se dispensa o jejum, para as pessoas doentes que comungam por viatico. As outras não devem nem beber nem comer, da meia noite até a hora da missa.

Um comentário interessante desta lição é sobre a compreensão da presença de Cristo nas partículas. Diz o autor que os fiéis devem usar lenços nas mãos no momento de comungar, para que não caia nenhum pedaço da hóstia, porque o Corpo de Cristo não está dividido nos elementos, cada pedaço, cada farelo, é inteiramente Corpo, Sangue, Alma e Divindade. Por esta razão os fiéis não precisam comungar sob duas espécies, pois se comungarem de uma já estarão recebendo o todo.

Lição IX - Do Sacramento da Penitência

Este sacramento teria sido instituído para remir os pecados cometidos após o batismo. O sacramental consiste em sentir uma culpa “natural, suprema, e universal”³⁸² sobre os pecados mortais que o fiel possa ter cometido. Com estes sentimentos, ele deverá se apresentar ao sacerdote e confessá-los todos, sem omitir nenhum intencionalmente. A lição ainda instrui que o pecador peça a Deus o sentimento de dor pelos seus erros, a fim de que possa passar por terrível arrependimento e então vir a remi-los.

Lição X - Continuação do Sacramento da Penitência

³⁸⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 150

³⁸¹ cf. Coulbert, 1817, p. 150

³⁸² Coulbert, 1817, p. 153

O autor explica neste tópico que o arrependimento que obra a penitência se chama contrição, e que existem dois tipos de contrição: perfeita e imperfeita. A perfeita decorre de uma culpa que se origina no amor a Deus. Por amor à divindade o fiel se sente culpado do erro que cometeu. A contrição imperfeita, que também se chama atrição, se origina no medo das penas do inferno, o amor a Deus, neste caso, ainda que necessário para a concretude do sacramento, é menor que o medo. Em todos os casos supõe-se que o pecador poderá receber a remissão, contanto que odeie o pecado que cometeu e tenha a esperança não mais fazê-lo.

Lição XI - Continuação do Sacramento da Penitência

Este tópico instrui sobre as reflexões que devem anteceder a confissão. O sujeito, ao exprimir para o padre os seus pecados, deverá ter em conta todos os erros que cometeu, ele chegará a esta lista de infrações analisando: “os Mandamentos de Deus, e da Igreja, sobre as obrigações do nosso estado, sobre as nossas obrigações pessoais, sobre os nossos hábitos, e sobre as nossas disposições”³⁸³. Neste excerto observamos uma modestíssima inclinação ao galicismo, colocando as obrigações do Estado em paralelo com os mandamentos de Deus e da Igreja.

Depois deste exame, o catecismo recomenda que o fiel, ainda antes da confissão, peça perdão a Deus e prometa mudar de vida, pedindo a Graça para encontrar os meios de fazê-lo, e então vá ao sacerdote. Diante do padre o fiel deverá dizer todos os pecados mortais que cometeu, dizendo quantas vezes, de que formas e circunstâncias agravantes. Os pecados veniais não necessariamente precisam ser confessados, o manual orienta que seria uma atitude santa, mas não necessária.

Há três características, segundo o autor, que a confissão deve ter para ser válida: humildade, simplicidade e prudência. A humildade está em sentir dor pelos pecados, não querer mais cometê-los e de uma pequena confusão, que resultaria do forte arrependimento. A simplicidade manifesta-se em uma confissão que não argumenta, não diminui nem aumenta os pecados, apenas relata. Por fim, é prudente aquele que ao confessar seus pecados não relata os erros dos outros.

O autor conclui esta lição dizendo que em algumas ocasiões convém fazer confissões de revisão da vida toda. Isto seria recomendado quando a pessoa nunca

³⁸³ cf. Coulbert, 1817, p. 156.

realizou o sacramento da penitência, ou ainda caso tenha dúvidas de ter realizado confissões insuficientes ou nulas.

Lição XII - Continuação do Sacramento da Penitência

Esta lição trata da liturgia penitencial, de como o fiel deve se portar, o que deve fazer e dizer diante do padre no ato sacramental. O autor orienta que o fiel deverá ajoelhar-se diante do sacerdote, tirar as luvas e o espadim, então fazer o sinal da cruz e pedir a benção ao padre. Depois disso, declarará há quanto tempo não se confessa, se dá última vez recebeu absolvição ou penitência e, neste último caso, se cumpriu o que lhe foi prescrito. Tendo feito isso, o pecador poderá dizer sua confissão em português ou latim. Por fim dirá esta fórmula: “Eu me accuso de todos estes peccados, e de todos, aquellos, que me não lembrão dos quaes todos peço perdão a Deos, e a vós, Padre, penitencia; e se vos parecer conveniente, a absolvição’ [...] Devemos bater no peito por três vezes, dizendo: Por minha culpa, e cabar a Confissão em Latim ou em Portuguez”³⁸⁴.

Após este ritual, o padre aconselhará e por fim dará a absolvição ou a penitência. O fiel deverá ouvir sem questionar, porque o sacerdote o faz em *persona Christi*, naquele momento é o próprio Deus quem fala. Para concluir, o penitente fará uma oração em ação de graças pelo sacramento e realizará as mudanças de vida que lhe foram sugeridas e os atos penitenciais que lhe foram mandados.

Lição XIII - Continuação do Sacramento da Penitência

Esta lição é mais breve que as demais sobre a penitência e se propõe a explicar apenas por que o sacerdote impõe penitências. Diz o autor que o pecador deverá satisfazer a Deus pelos seus erros, e esta satisfação se dá pelo seu sofrimento, que deverá ser proporcional ao pecado que cometeu. O manual também explica que as penas que realizar o penitente não serão suficientes para agradar a Deus, em decorrência da natureza humana. Por esta razão, o fiel as faz unido ao corpo de Cristo, nesta compreensão, não serão os méritos do seu sofrimento que o livrarão, mas os de Jesus.

³⁸⁴ cf. Coulbert, 1817, p. 160-161.

Há três categorias de castigos que o penitente poderá receber: “a oração, o jejum, e a esmola”³⁸⁵. Todas as três deverão causar mortificação ao fiel, sendo que a terceira poderá ser, na verdade, um pagamento à Igreja para que lhe perdoe os pecados. De qualquer forma, o objetivo final é que o sujeito se veja “penetrado de dor”³⁸⁶ pelo pecado que cometeu. Por fim, quando o erro tiver gerado danos a outros, como a calúnia, por exemplo, deverá também reparar as suas vítimas.

Lição XIV - Das Indulgências e do Purgatório

Sobre as indulgências, ilustraremos a explicação do autor dizendo que a Igreja é como um banco de satisfações divinas. Um fiel que tem muitos pecados, de tal modo que suas penitências sejam insuficientes para cobri-los, receberá da Igreja, como recompensa dos seus esforços, um perdão que advém do sofrimento de Cristo e dos santos, e que a Igreja retém para si. O penitente, portanto, teria faltas que vão muito além do que poderia cobrir, mas por meio da comunhão dos santos, da qual a Igreja é a intermediária, os méritos de algum santo inocente, que padeceu de penas horrorosas, são comunicados ao pecador pelo sacerdote a fim de satisfazer a Deus.

As indulgências, a ministração deste intercâmbio da Igreja em dar o perdão por meio da atribuição dos méritos de um a outro, são essenciais à salvação. Porque mesmo que alguém tenha se confessado e cumprido suas penas, caso morra sem retornar ao sacerdote para receber a indulgência, não será condenado ao inferno, porque fez um esforço de limpar-se do pecado mortal, mas irá para o purgatório sofrer até que Deus esteja satisfeito.

O manual conclui esta lição dizendo que as almas que descem ao purgatório, dando a entender que são a grande maioria dos que se salvam, podem ter suas penas aliviadas por missas, orações, jejuns e esmolas, feitas pelos vivos em favor dos mortos.

Lição XV - Do Sacramento da Extrema-Unção

Este é o último sacramento da vida cristã, a pessoa o recebe na preparação para morrer. Ele poderia, segundo o autor, surtir dois efeitos: na alma, de livrá-lo do pecado, e no corpo uma melhora, se assim Deus permitisse. O rito sacramental em si

³⁸⁵ cf. Coulbert, 1817, p. 164

³⁸⁶ Idem, 386.

consiste em unções e orações que o sacerdote deverá fazer a fim de quebrar o que o autor chama de “reliquias do pecado”³⁸⁷, como se fossem núcleos duros e profundos dos erros. O ideal, explica o manual, é que o enfermo receba este rito ainda consciente, a fim de poder realizar penitências, então viria o ritual e por fim o viatico. e a partir daí deverá desligar-se totalmente do mundo e voltar seus últimos esforços para Deus e a vida eterna, pensar em seus pecados e sentir profundo e sincero arrependimento.

Lição XVI - Do Sacramento da Ordem, e da Matrimônio

No que diz respeito ao sacramento da ordem, diz o autor que consiste em uma graça que dá ao indivíduo o poder de exercer funções públicas que digam respeito ao culto de Deus e à salvação das almas. Este sacramental manifesta-se em sete níveis: “três maiores que são o Sacerdócio, o Diaconato, o Subdiaconato; e quatro menores, que são a Ordem de Acolyto, de Exorcista, de Leitor, e de Ostiario”³⁸⁸. O manual acrescenta ainda nesta categoria o episcopado, que é uma ordem que contém a plenitude do poder sacerdotal.

Quanto a tonsura, a vida monástica, ela em si não faz parte deste sacramento, ainda que muitas pessoas que receberam a tonsura venham a receber a ordem. As únicas vedações apontadas pelo catecismo para a vida sacerdotal são às pessoas com deficiência ou, de modo mais abrangente, qualquer pessoa em que não se encontre vocação.

Quanto ao matrimônio, é um sacramento que estabelece uma “santa sociedade”³⁸⁹ entre o homem e a mulher, lhes dando a graça de criarem filhos cristãos. Podem receber este sacramental aqueles que tem idade conveniente, que o autor não explica qual seria, e que não estejam impedidos disto por outras razões.

Lição XVII - Da Oração em Geral

A oração, segundo o autor, é uma elevação da alma do fiel a Deus, e é considerado o ato mais indispensável da religião. Há três pontos que a pessoa deve considerar para saber se sua oração será ouvida por Deus: motivação agradável ao

³⁸⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 169.

³⁸⁸ cf. Coulbert, 1817, p. 171

³⁸⁹ cf. Coulbert, 1817, p. 172

Senhor, se o pedido é justo, racional e se diz respeito à salvação e, por fim, pedir coisas convenientes.

Sobre o modo que se deve orar, há seis recomendações: “1. Em nome de Jesu Christo 2. Em espirito, e verdade. 3. Com humildade, e compunção. 4. Com atenção. 5. Com confiança. 6. Com perseverança”³⁹⁰. O catequista afirma que se a oração for feita observando estes critérios, certamente será ouvida, mas Deus julgará a melhor forma de atendê-la tendo em vista o que for mais útil para a salvação.

Lição XVIII - Continuação da Lição Precedente

Continuando no tema da oração, o catecismo orienta que se deve orar sempre, conforme teria sido uma instrução de Jesus. Entretanto, a fim de que o fiel não esteja “sempre de joelhos”³⁹¹, poderá orar de manhã e de noite, e isso servirá pelo dia todo. O manual ainda pergunta se a oração deve ser sempre dita ou se poderia ser feita apenas de coração, e ainda inverte a pergunta, se há orações que possam ser ditas sem serem de coração. Responde o texto que há orações para serem ditas e feitas em público, sendo a mais solene delas a do sacrifício da missa, e outras que se fazem em silêncio e em particular, mas todas devem ser feitas com o “coração”.

A lição se conclui dizendo que a oração mais excelente para o fiel recitar é o Pai Nosso, mas pode dizer muitas outras. Como exemplo cita os salmos, outras retiradas das escrituras e todas as demais autorizadas pela Igreja.

Lição XIX - Do Santo Sacrifício da Missa

Este sacrifício de que trata o título consiste na reprodução do sacrifício da Cruz, que se faz durante a missa sendo o corpo e o sangue de Cristo o pão e vinho. Quem ministra este rito são os sacerdotes, porque, na visão dogmática do autor, quem o faz não é o sujeito ordenado, mas a Igreja, por suas mãos, que oferece esta oblação a Deus, e sendo a Igreja o Corpo de Cristo, é o Filho que faz a oferta de si mesmo ao Pai. Este rito se faz a Deus “para adora-lo, applacallo, pedir-lhe as suas graças, e agradecer-lhe os seus benéficos”³⁹².

Por meio da comunhão dos santos, entende-se que as três igrejas, da terra, do purgatório e do céu estão fazendo a oferta. A da terra pela santificação dos fiéis, a do

³⁹⁰ cf. Coulbert, 1817, p. 173

³⁹¹ cf. Coulbert, 1817, p. 174

³⁹² cf. Coulbert, 1817, p. 177

purgatório pelo alívio das penas e a do céu como ação de graças a Deus pela glória de que gozam os santos.

Lição XX - Continuação do Sacrifício da Missa

Nesta lição o catequista explica que para os fiéis o sacrifício da missa é a continuação do holocausto da cruz, o mesmo ato em contínuo. A única diferença apontada pelo autor é que na cruz Jesus morreu, e na missa Ele oferece a morte de que padece e o sangue que dEle se derrama. A representação da morte estaria justamente na presença de duas espécies, o corpo e o sangue estão separados.

Lição XXI - Continuação do Sacrifício da Missa

Nesta lição o catequista explica que durante a missa não só Cristo é dado como sacrifício, mas também a própria Igreja, enquanto corpo místico de Jesus. Quanto ao que os fiéis devem fazer enquanto o padre “diz” a missa, explica o autor que devem permanecer em oração e apresentar a Deus o seu desejo de não viver para outra coisa senão para Ele. Devem também se conformar e acompanhar as intenções pelas quais o sacerdote reza e o que ele diz. Por fim, explica o manual que o objetivo dos cristãos na missa é “Adorar a Deos, applacallo, agradecer-lhe os seus benefícios, e pedir-lhe ás suas graças para nós, e para os outros Fieis vivos, e defuntos”³⁹³.

Lição XXII - Da Oração Dominical

A oração dominical, chamada anteriormente pelo autor de a “mais excelente”³⁹⁴, é a que comumente chamamos de “Pai Nosso”. Explica o catequista que ela se divide em oito partes, um prefácio e sete petições. Na primeira parte se diz: “Padre nosso, que estais nos Ceos”³⁹⁵. Segundo o manual, isto é para que o fiel se recorde da graça que é ser filho de Deus e da irmandade que tem com os outros cristãos, por isso não diz “Padre meu”, mas “Padre nosso”, para recordar o compromisso de irmandade com os demais cristãos.

Também no prefácio se faz referência ao Céu, o autor aponta uma contradição, porque na sua perspectiva Deus está em tudo. Mas o texto explica que o céu seria o lugar onde mais se manifesta a glória divina, e por isso se faz essa referência.

³⁹³ cf. Coulbert, 1817, p. 182.

³⁹⁴ cf. Coulbert, 1817, p. 183.

³⁹⁵ Idem, 395.

Lição XXIII - Continuação da Oração Dominical

A primeira petição diz: “Santificado seja o teu nome”³⁹⁶. Significa que o fiel quer que o nome de Deus seja conhecido eorado por todos.

A segunda petição diz: “Venha a nós o teu Reino”³⁹⁷. Expressa o desejo de que Deus reine nos corações dos fiéis e de todas as pessoas, e que um dia possam reinar com Ele.

A terceira petição diz: “Seja feita a tua vontade, assim na terra, como no Ceo”³⁹⁸. Nesta sentença, diz o autor, pede-se a graça da submissão a Deus.

A quarta petição diz: “O pão nosso de cada dia nos dá hoje”³⁹⁹. Pede-se o socorro das necessidades espirituais e temporais.

A quinta petição diz: “Perdoa-nos as nossas dividas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores”⁴⁰⁰. Nessa sentença, o autor diz que pede-se a graça do perdão na mesma medida que é capaz de dá-la, neste caso, quem não logra perdoar, está pedindo a própria condenação.

Lição XXIV - Continuação da Oração Dominical

A sexta petição diz: “Mas livra-nos do mal”⁴⁰¹. Esta petição consistiria na proteção para não ser tentado, ou, se for, para não sucumbir. Os agentes da tentação, segundo o autor, são três: “Mundo, diabo, e carne”⁴⁰². Eles teriam o objetivo de separar o fiel de Deus e uni-lo às criaturas, a fim de que perca a graça para sempre.

A sétima petição diz: “Mas livra-nos do mal”⁴⁰³. Os males aos quais o catequista se refere incluem prosperidade temporal e abundância. Segundo ele, tudo que pode levar ao pecado, ou mesmo facilitá-lo, deve ser evitado.

Sobre a observância ao Padre Nosso, recomenda o autor que seja rezado diariamente, várias vezes por dia, com atenção e devoção ao sentido das palavras.

³⁹⁶ cf. Coulbert, 1817, p. 185.

³⁹⁷ Idem, 397.

³⁹⁸ Idem, 397.

³⁹⁹ cf. Coulbert, 1817, p. 186.

⁴⁰⁰ Idem, 400.

⁴⁰¹ cf. Coulbert, 1817, p. 187.

⁴⁰² Idem, 402.

⁴⁰³ Idem, 402.

4.1.2. Catecismo para os Meninos que Ainda Não Estão Confirmados

A apresentação do “Catecismo Pequeno” explica como se deve proceder a instrução das crianças na fé. Inicialmente, diz o autor, os meninos deverão saber de cor o “Padre nosso, a Ave Maria, o Credo, e a Confissão”⁴⁰⁴. Recomenda-se ao instrutor que faça as crianças repetirem pronunciando de forma distinta todas as palavras, tanto em português quanto em latim. Depois que tiverem decorado as orações, deverão memorizar os mandamentos de Deus e os da Igreja.

Depois que tiverem fixado as orações e mandamentos, deverão ser instruídos em algumas questões escolhidas do catecismo. Diferente do que supomos a princípio, o Catecismo Pequeno não traz uma abordagem mais didática ou suavizada para crianças, ao invés disso, o autor selecionou questões básicas das lições anteriores a fim de evitar que ficasse tão extenso. Deste modo, questões envolvendo os demônios, o inferno, a morte, o pecado e outras que não nos soariam adequadas para crianças de 5 a 6 anos, aparecem da mesma forma que no catecismo anterior, apenas com menos explicações.

Nesta etapa o catequista explicou também que não era preciso esperar que a criança soubesse ler para instruí-la. Recomendava ele que do momento em que o menino começasse a falar, até que tivesse cinco ou seis anos, fosse instruído desta forma: aprendendo, de forma decorada, a dizer as orações, os mandamentos e os dogmas da fé que aprenderia com as lições. Mais velho viria a acessar o Catecismo para os Meninos, e então teria maiores explicações.

No que se refere à instrução naquilo que podemos chamar de pedagogia do medo, desde os primeiros anos de vida, partia-se da compreensão de que, a partir do momento em que a criança aprendia a falar, já se tornava capaz de pecar⁴⁰⁵. Essa concepção fundamentava a necessidade de uma instrução religiosa precoce, entendida como forma de contenção moral e de prevenção do erro desde a infância.

Fernando Ripe relata que o padre Gusmão fez difundir a narrativa de uma visão atribuída à Beata Maria Escobar, na qual Deus lhe teria revelado a condição das crianças menores de sete anos no purgatório. Segundo essa visão, tais crianças sofreriam tormentos — inclusive crucificações — não por ignorância própria, mas pela negligência dos pais, que, acreditando na ausência de pecados em razão da tenra

⁴⁰⁴ 1817, p. 189

⁴⁰⁵ (RIPE, 2022, p. 295)

idade, deixavam de tomar as providências necessárias para a sua salvação⁴⁰⁶. Uma vez que haviam aprendido a falar, essas crianças passariam a proferir palavras ofensivas, o que, segundo a narrativa, justificaria o castigo divino.

Para concluir a apresentação, o autor recomenda uma liturgia para o cotidiano da criança. Que deveriam fazer diariamente as orações já citadas, que nesta versão se encontram no fim do Catecismo, sob o título de “Orações para a Manhã”⁴⁰⁷. E conclui dizendo que sempre que fossem responder as perguntas e as orações deveriam ser instruídas a começar pelo sinal da Cruz.

Sobre a forma como faremos a análise deste segundo catecismo. Diante da apresentação do autor, em que relatou que as 29 lições que se seguiriam seriam compostas por questões selecionadas do primeiro manual desta versão, fizemos uma leitura detalhada e percebemos que uma análise integral, como fizemos no primeiro, seria redundante. Por esta razão, traremos apenas o número da lição e suas correspondências com o primeiro catecismo.

Quadro 6 – Correspondências entre as lições do Catecismo para os Meninos Confirmados e o Catecismo para os Meninos Não Confirmados.

Lições	Páginas	Correspondência
I	190 a 191	Livro I, Lição I: Da felicidade do homem em geral;
II	191 a 192	Livro I, Lição II: De Deus; Livro I, Lição III: Da Santíssima Trindade;
III	192 a 193	Livro I, Lição III: Dos Anjos e dos Demônios;
IV	194 a 195	Livro I, Lição VI: Da Criação do Homem; Livro I, Lição VII: De Adão, e Eva, e do seu pecado; Livro I, Lição VIII: Castigo de Adão, e Eva, Pecado original.
V	195 a 197	Livro I, Lição IX: Da promessa do Messias, e da necessidade da sua vinda.
VI	197 a 198	Livro I, Lição XVIII: Da vinda do Messias, e da Encarnação do Filho de Deus.
VII	198 a 199	Livro I, Lição XX: Vida de Jesus Cristo; Livro I, Lição XXIII: Morte de Jesus Cristo;
VIII	200 a 201	Livro I, Lição XXIV: Descida da Alma de Jesus Cristo aos Infernos, e da sepultura do seu Corpo; Livro I, Lição XXVI: Ascensão de Jesus Cristo.
IX	201 a 202	Livro I, Lição XXV: Da Ressurreição de Jesus Cristo.
X	203 a 204	Livro I, Lição XXVI: Ascensão de Jesus Cristo; Livro I, Lição XXVII: Descida do Espírito Santo e pregação do Evangelho pelos Apóstolos.
XI	204 a 206	Livro I, Lição XXVIII: Estabelecimento da Religião Cristã; XXIX: Da Igreja em geral; XXX: Dos Membros da Igreja da Terra em geral; XXXI: Da Igreja da Terra segundo o estado presente
XII	206 a 207	Livro I, Lição XXXII: Das Características da Verdadeira Igreja Cristã.
XIII	208 A 209	Livro I, Lição XXXIII: Da Comunhão dos Santos; XXXIV: Da Remissão dos Pecados; XXXVI: Do Fim do Mundo, da Ressurreição da carne, e da Vida, e Morte eterna.
XIV	210 a 212	Livro I, Lição XXXV: Da Morte, e do Juízo particular; XXXVI: Do Fim do Mundo, da Ressurreição da carne, e da Vida, e Morte eterna; Manda a criança rezar o credo em latim e português.
XV	212 a 213	Livro II, Lição I: Ideia geral da vida Cristã; II: Dos Pecados em Geral; III: Dos pecados capitais em particular e das virtudes opostas a eles.
XVI	214 a 215	Livro II, Lição IV: Das virtudes teologais, primeiramente da fé; V: Continuação da lição precedente; VI: Da Esperança e da Caridade

⁴⁰⁶ cf. RIPE, 2022, p. 291.

⁴⁰⁷ cf. Coulbert, 1817, p. 268.

XVII	215 a 217	Livro II, Lição VII: Do amor ao próximo; IX: Dos Mandamentos de Deos; X: Do Primeiro Mandamento; XII: Do Segundo Mandamento; XIII: Do Terceiro e Quarto Mandamentos
XVIII	217 a 218	Livro II, Lição XIII: Do Terceiro e Quarto Mandamentos; XIV: Do Quinto e do Sexto; XV: Dos Quatro Últimos Mandamentos
XIX	219	Livro II, Lição XVI: Dos Preceitos da Igreja; XVII: Continuação dos Preceitos da Igreja
XX	220 a 221	Livro III, Lição I: Da Graça; II: Dos Sacramentos em Geral
XXI	222 a 223	Livro III, Lição III: Do Batismo; IV: Das promessas feitas no Batismo
XXII	224 a 225	Livro III, Lição V: Da Confirmação
XXIII	226 a 228	Livro III, Lição VI: Da Eucaristia; VII: Continuação do Sacramento da Eucaristia; VIII: Continuação do Sacramento da Eucaristia
XXIV	228 a 229	Livro III, Lição IX: Do Sacramento da Penitência; X: Continuação do Sacramento da Penitência; XI: Continuação do Sacramento da Penitência
XXV	229 a 231	Livro III, Lição XII: Continuação do Sacramento da Penitência; XIII: Continuação do Sacramento da Penitência
XXVI	231 a 233	Livro III, Lição XV: Do Sacramento da Extrema-Unção; XVI: Do Sacramento da Ordem, e da Matrimônio
XXVII	233 a 234	Livro III, Lição XVII: Da Oração em Geral; XVIII: Continuação da Lição Precedente
XXVIII	234 a 235	Livro II, Lição XI: Da honra que a Igreja dá aos Santos, às Relíquias, às Cruzes e às Imagens.
XXIX	237 a 238	Livro III, Lição XIX: Do Santo Sacrifício da Missa; XX: Continuação do Sacrifício da Missa; XXI: Continuação do Sacrifício da Missa

Como características principais do processo de escolha das questões a serem abordadas, destacaríamos que as narrativas foram omitidas e orações foram acrescentadas. A lição V, que dizia respeito à promessa do envio de um Messias a Adão e Eva, corresponderia ao tópico IX do Livro I do Catecismo dos Meninos, enquanto a lição VI corresponde ao tópico XVIII, nove lições foram omitidas. As temáticas dos tópicos omitidos giravam em torno da história dos judeus e dos gentios.

Observamos a mesma abordagem nas lições que tratavam sobre a vida de Jesus, em que o texto era muito direto sobre dogmas e omitia narrativas, que estavam presentes no primeiro Catecismo. Esta escolha destoa muito das pedagogias contemporâneas, em que buscamos a atenção das crianças pelo lúdico, enquanto o catequista busca ensinar pela imposição.

Outro traço de distinção, como dissemos, foram as orações. Ao final de algumas lições, o autor manda que a criança reze uma oração relacionada ao tema. Por exemplo, no tópico XIV, que trata das prerrogativas da Igreja, o catecismo manda rezar o Credo Apostólico, na XXVII, falando sobre a oração, manda rezar o Pai Nosso. Ao tratar dos santos, na lição XXVIII, manda rezar a Ave Maria. Para todas as ocorrências, a criança deverá rezar em português e latim.

4.1.3. Compêndio da Fé

Este é o último livro da composição desta versão do **Catecismo de Montpellier** que estamos estudando. Ele se divide entre o que seria propriamente o Compêndio da Fé e um anexo de orações, tanto em português quanto em latim, e instruções para fazê-las. A primeira parte é um compilado dos principais dogmas da fé que deveria ser lido nas igrejas paroquiais todos os domingos.

Colocaremos abaixo o resumo de cada um dos parágrafos do compêndio, a fim de que possamos perceber também quais temas o autor considerou tão caros à fé que deveriam ser lidos nas paróquias todos os domingos.

- 1º. Há um só Deus, que é infinito e eterno, não tem corpo, é só espírito. Subsiste em três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Três pessoas, um só Deus. Não há outros Deuses. (p. 239)
- 2º. Deus criou o Céu e a Terra e tudo que eles abarcam. Suas criaturas mais perfeitas são os anjos e os homens, que Ele criou para serem felizes. No entanto, muitos anjos foram expulsos do Céu em decorrência de sua soberba. Estes são chamados de diabos e demônios e padecem das penas eternas. (p. 239)
- 3º. Por causa do pecado de Adão e Eva, todos os seres humanos nasceram pecadores, réus do pecado original, que decorre da desobediência a Deus. Deste modo, por terem cometido a mesma natureza de pecado que os demônios, são dignos dos mesmos castigos. (p. 240)
- 4º. Em consequência da culpa original, todos os seres humanos nascem condenados a morrer, sujeitos ao trabalho, às enfermidades, à ignorância, inclinados ao mal, sujeitos ao demônio, escravos do pecado, inimigos de Deus e condenados ao inferno. Deus, por misericórdia, fez ao ser humano algo que não fez aos anjos. Enviou-lhes um redentor para que fossem reconciliados e recuperassem o direito à felicidade eterna. (p. 240)
- 5º. O redentor enviado foi Jesus Cristo, o Deus Filho, que nasceu de uma Virgem. Não era Deus Pai nem Espírito Santo, apenas o Deus Filho. Sendo divino e tendo nascido humano, era verdadeiro Deus e verdadeiro homem. (p. 241)
- 6º. Depois de ter vivido quase 33 anos, Jesus escolheu padecer do suplício da cruz. Quis morrer de forma tão terrível para que, por meio do seu sangue, reconciliasse Deus e os homens. Foi executado por ordem de Pilatos a mando

dos judeus. Seu corpo foi colocado em um tumulo e sua alma desceu aos infernos, para resgatar os justos que haviam morrido antes de sua vinda. Depois de três dias sua alma voltou ao corpo e ele ressuscitou, então habitou 40 dias entre os seus. No quadragésimo dia subiu aos céus diante dos seus discípulos. Assentou-se ao lado direito de Deus Pai, sendo a ele igual em poder e glória. E um dia voltará para julgar todos os homens segundo suas obras. (p. 242)

- 7º. Dez dias após a sua ascensão, enviou o Espírito Santo para concluir sua obra de santificação e formar a Igreja Cristã. A Igreja é a sociedade dos fiéis, da qual Jesus é a cabeça invisível e o papa a cabeça visível. Esta sociedade existirá até o fim dos tempos e quem quiser ser salvo deverá ser membro dela, crer no que ela crê e praticar o que ela ensina. Toda a sua membresia não faz mais que um corpo. Alguns estão no céu, outros no purgatório e outros na terra, mas todos se comunicam por meio da Comunhão dos Santos. Só poderão se salvar aqueles que tiverem seus pecados perdoados, e só quem tem poder para remir ou reter os erros é a Igreja. Deste modo, no dia da ressurreição, só os membros da Igreja terão corpos gloriosos e irão aos céus, os demais ressuscitarão para ir de corpo e alma para o inferno. (p. 243)
- 8º. As verdades (diz o autor...) aqui anunciadas estão todas no sinal dos apóstolos. Reza-se o Credo Apostólico. (p. 244)
- 9º. Para ter a ressurreição gloriosa não basta ser membro da Igreja, é preciso ter vivido e morrido de forma cristã, santa, evitando o pecado, praticando a virtude e obedecendo a Deus. (p. 245)
- 10º. Chama-se pecado tudo aquilo que desagrade a Deus, e virtude tudo o que lhe agrada. Há sete pecados que são os principais, porque deles vêm os outros, são: soberba, avareza, luxuria, ira, gula, inveja e preguiça. (p. 245)
- 11º. As virtudes são três: fé, esperança e caridade. Pela fé se crê em tudo que Deus revelou, pela esperança esperasse tudo que Ele prometeu e pela caridade se ama a Deus e ao próximo. (p. 246)
- 12º. O fiel não sabe se é caridoso sem examinar se obedece a Deus e a Igreja. Deus ordena 10 coisas (lê-se os dez mandamentos). (p. 246)
- 13º. A igreja ordena seis coisas (lê-se os seis mandamentos da Igreja). (p. 247)
- 14º. O ser humano por si não tem forças para obedecer a Deus e a Igreja, por isso precisa da graça. O Altíssimo não deve este auxilio a ninguém, o concede

misericordiosamente por Jesus Cristo através dos sacramentos e da oração. (p. 248)

- 15°. Há sete sacramentos: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem e matrimônio. (p. 248)
- 16°. O batismo apaga todos os pecados, o pecado original só é abolido por este sacramento. (p. 248)
- 17°. A confirmação dá o Espírito Santo para fazer do fiel em um cristão perfeito. (p. 249)
- 18°. A Eucaristia nutre o corpo e a alma com o corpo, o sangue e a divindade de Jesus. Para recebê-la é preciso que o fiel não esteja em pecado mortal, nem peque persistentemente, e tenha grande desejo de uma vida cristã. Se não for assim, a comunhão se torna pecado e o sujeito estará comendo sua própria condenação. (p. 249)
- 19°. A penitência remite os pecados pós-batismais. Para recebe-lo com eficácia é preciso examinar a própria consciência e sentir dor e culpa pelos seus erros, estar decidido a não mais cometê-los e amar a Deus. Declarar ao sacerdote todos os pecados mortais, reconciliar-se com os inimigos, se afastar das ocasiões que levam a pecar, restituir o alheio e reparar as injurias. Querer satisfazer a Deus e para isso cumprir a pena dada pelo confessor. Viver com paciência de forma penitente e mortificada. E, acima de tudo, receber a absolvição do sacerdote. (p. 249)
- 20°. A extrema-unção foi estabelecida como socorro aos enfermos, para alívio do corpo e da alma e para que se possa morrer santamente. (p. 250)
- 21°. A ordem dos ministros à Igreja. (p. 250)
- 22°. O matrimônio estabelece uma santa sociedade entre o homem e a mulher para darem filhos à Igreja até o fim dos tempos. (p. 250)
- 23°. A oração é uma das obrigações mais indispensáveis da religião, assim como os sacramentos é um canal da Graça de Deus. Deve ser feita com fé, em nome de Jesus Cristo, atenção, confiança, fervor e perseverança. No mínimo uma vez pela manhã e uma vez pela noite. A mais excelente das orações é o Pai Nosso. Reza-se o Pai Nosso. (p. 250)
- 24°. É também santo e louvável suplicar aos Santos. É uma obrigação honrá-los e invocá-los, fazendo sempre uma grande distinção entre o criador e as criaturas. Os santos não são adorados, mas tratados como irmãos, aos quais se pede

que intercedam a Jesus, o único mediador. Por isso todas as orações dos santos fazem referências a Deus, o Filho. (p. 251)

25°. Entre todos os santos o mais racional e mais útil de se ter devoção é a Virgem Maria, mãe de Jesus, Deus e homem, e mãe de todos os cristãos, porquanto são coherdeiros e irmãos de Jesus. Reza-se a Saudação Angélica (Ave Maria). (p. 251)

26°. Além das orações particulares, os fiéis deverão participar também das orações públicas, principalmente da Paróquia. A mais excelente delas é o Santo Sacrifício da Missa, na qual Jesus se oferece a Deus Pai em corpo e sangue, sob as espécies de pão e vinho, representando o sacrifício da Cruz. As pessoas devem assistir atentas e com respeito, se conformando com tudo que o sacerdote disser e fizer, porque oferece o sacrifício em nome de todos os presentes e da Igreja. (p. 252)

Conclui o autor com estas palavras.

Eis aqui, irmãos meus, o compêndio de tudo aquillo, que sois obrigados a saber, e praticar para conseguir a vida eterna. Nós vos exhortamos a cuidar em instruir-vos com mais fundamento nas verdades da Religião, assistindo continuamente ás instrucções, que se fazem na Paroquia, e lendo cada dia em commum ás vossas famílias o livro, que o Senhor Bispo fez imprimir para vosso uso com o título de Instrucções Geraes em fôrma de Catecismo, nas quaes se explicão em compendio pela Sagrada Escritura, e tradição a Historia, e os Dogmas da Religião e Moral Christã, os Sacramentos, as Orações, as ceremonias, e os usos da Igreja. Publicamente se faz huma leitura deste livro cada dia na Oração da noite nesta Igreja. O mesmo Senhor Bispo vos tem exhortado que assistais a ella com pontualidade.⁴⁰⁸

Para compreendermos importância deste compendio, devemos recordar que as missas não eram feitas na língua da população. Observemos como diz o autor, o momento do culto não era participativo, ele era assistido pelo povo e dito pelo sacerdote. A inclusão de uma catequese nestas ocasiões é algo que se insere no contexto da Contra Reforma, já que as igrejas protestantes faziam suas celebrações em língua vernácula e com isso podiam instruir com mais facilidade os seus fiéis.

Na parte em que se refere às orações, o autor faz recomendações sobre o uso do Pai Nosso, da Saudação Angélica, do Credo e outras tantas já conhecidas. Como estas fórmulas devocionais são bastante populares e atualizadas até a contemporaneidade, nossa atenção se aterá a duas propostas devocionais que

⁴⁰⁸ Coulbert, 1817, p. 254

surgem como petições que os fiéis deveriam fazer a Deus. Uma como oração da manhã e outra como oração da noite.

Nos parece interessante abordar estas duas porque são datadas, revelam um pouco da relação do indivíduo do período e do território estudado com a sua fé, com o transcendental. Poderemos ver o que colocavam em prioridade, como era a sua visão sobre si, sobre sua comunidade e também sobre Deus. Diz o catequista que estas orações poderão ser feitas em privado, no âmbito doméstico ou em público.

4.1.3.1. Oração da Manhã

A oração deverá começar com o sinal da cruz. Então fiel dirige-se a Deus, professando a crença de sua presença e declarando sua adoração mediante Jesus Cristo. Agradece pelas graças e por tê-lo conservado até aquele momento, e que continue comunicando graças até a sua morte. Conclui por Jesus Cristo.

O fiel então oferece as ações do dia que se inicia, pedindo que pela misericórdia de Deus todas elas estejam de acordo com a lei divina. Pede a Deus que não permita que caia em pecado, que perdoe os que se cometeram no decurso da noite anterior e em toda a vida. Clama por um coração contrito e humilhado, por uma vida penitente que conserve o fiel na fé, na caridade e na esperança. Conclui por Jesus Cristo.

Dirigindo-se a Deus como soberano, o fiel roga por toda a Igreja e pelo Reino. Pelo santo padre, o papa, pelo bispo, pelo rei e pela família real, bem como por todos os que governam. Pede-se também pelos membros da paróquia e da família, lembrando dos que não estão presentes. Conclui por Jesus Cristo.

Recordando-se da comunhão dos santos, o fiel ora pelos falecidos na paz da Igreja, primeiramente pelos parentes, e então amigos, benfeitores, pelos vizinhos e por fim pede que recebam todos o descanso de luz. Conclui por Jesus Cristo.

Por fim, pede-se pela conversão dos fiéis e dos hereges. Apela-se a Deus que abra os olhos dos que apostataram da fé ao entendimento da verdade que só se acha na sua Igreja. Conclui por Jesus Cristo.

Para concluir deverá rezar o Pai Nosso, a Saudação Angélica, o Credo e a oração de confissão. Deverão ser feitas todas as orações em português e em latim.

4.1.3.2. Oração da Noite

A oração deverá começar com o sinal da cruz. O primeiro parágrafo repete a oração da manhã, afirmando a presença de Deus, a mediação de Cristo e a gratidão pelas graças. Diferencia-se da oração da manhã que, após estas primeiras afirmações, o fiel deverá fazer a oração de preparação para a confissão, se na oração da manhã ele enfatiza ser preservado do pecado, à noite sua petição é pelo perdão do que cometeu durante o dia.

Pede o fiel que Deus todo misericordioso escute os humildes rogos com que se implora o perdão dos pecados. Implora que a misericórdia divina resplandeça sobre ele e, deste modo, livre-o do castigo que mereceria por suas culpas. Conclui por Jesus Cristo.

O fiel então invoca a Santíssima Trindade e pede que tenha piedade de si. Chama pela Virgem Maria, pelo Anjo da Guarda, pelos Santos Advogados e Protetores, por todos os anjos, pelas ordens celestes, por todos os santos e todas as santas e implora que intercedam por ele a Jesus Cristo.

Seguem-se quatro orações repetindo aquelas que foram feitas pela manhã. A primeira declarando amor e esperança em Deus e lhe pedindo fé, esperança e caridade. E a segunda rogando pelas instâncias da Igreja, pelo Estado, pelo Rei, pela família real e por todas as autoridades, religiosas ou temporais. Inclui-se também nesta os membros da paróquia, a família e a comunidade de modo geral. A terceira que se repete é a que se faz pelos mortos e, por fim, a prece pelas conversões dos fiéis e dos hereges.

Reza-se o Pai Nosso, a Saudação Angélica e o Credo Apostólico. Depois destas formulas, o fiel deverá dirigir orações mais voltadas ao momento de dormir. Pedirá castidade, pureza de alma e que seja sempre agradável a Deus. Rogará pela presença do Altíssimo, dos seus anjos e santos a fim de afastar as ciladas do demônio. Pede-se por fim uma noite tranquila em nome das três pessoas da Trindade.

Esta etapa, e, portanto, o catecismo inteiro, é concluída com uma advertência do autor que expressa um pouco do pavor da morte. Depois de ter orado, o fiel, e neste caso lembremos que se trata de um livro para crianças, deverá lembrar-se que aquele dia pode ser o seu último, e o sono é momento propício para morrer. Por isso, deverá se preparar da forma que gostaria de estar no momento de falecer. Antes que se apaguem os sentidos, deverá pensar em coisas devotas, tomar água benta, lança-

la também sobre a cama, fazer o sinal da Cruz e recomendar sua própria alma a Deus, a Maria, aos anjos, aos santos e não fazer nada de promiscuo. Se acordar durante a noite, deverá fazer orações a Deus até dormir novamente.

CONCLUSÃO

Ao longo desta pesquisa, buscamos compreender a versão portuguesa do **Catecismo Pequeno de Montpellier** não apenas como um texto religioso ou um manual de instrução elementar, mas como um artefato histórico denso, situado no cruzamento entre pedagogia, política, religião e cultura impressa. O percurso analítico desenvolvido permitiu evidenciar que o catecismo, longe de constituir um instrumento neutro de transmissão da doutrina cristã, operou como um dispositivo de produção de sentidos, de ordenação das condutas e de formação de sujeitos adequados a um projeto específico de poder no interior do Império Português do século XVIII.

A análise do contexto francês de elaboração do Catecismo de Montpellier mostrou que a obra nasce em um ambiente marcado por intensas disputas entre instâncias de autoridade — o trono e o altar — e por debates teológicos que ultrapassavam largamente o campo da espiritualidade. O jansenismo e o galicanismo, longe de se restringirem a querelas doutrinárias, configuraram-se como linguagens políticas, capazes de oferecer aos Estados absolutistas instrumentos simbólicos para afirmar sua soberania frente à autoridade papal. Nesse cenário, o catecismo encomendado por Carlos Joaquim Colbert e redigido por François Aimé Pouget deve ser entendido como produto de uma Igreja que, ao mesmo tempo em que buscava reafirmar a ortodoxia, negociava seu lugar em um mundo em que a centralização política se tornava cada vez mais incontornável.

Ao deslocarmos o olhar para o contexto português, foi possível observar que a recepção e a apropriação do **Catecismo de Montpellier** não se deram de forma passiva ou meramente imitativa. Pelo contrário, a versão portuguesa — especialmente aquela destinada ao ensino dos meninos — revela um processo ativo de seleção, adaptação e suavização de conteúdos, orientado por interesses pedagógicos e políticos bastante precisos. A atuação de Dom João Cosme da Cunha mostrou-se central nesse processo. Sua posição ambígua, simultaneamente inserida na hierarquia eclesiástica e no círculo de confiança do poder régio, permitiu-lhe operar como mediador entre universos que, embora tensionados, não eram antagônicos de maneira absoluta.

A comparação entre o discurso de defesa do catecismo elaborado por Cosme da Cunha e o conteúdo efetivo do **Catecismo Pequeno de Montpellier** revelou um

aspecto fundamental desta pesquisa: a distância entre o debate teológico-político travado nos altos escalões do poder e a forma como esse debate foi traduzido para o universo da instrução elementar. Temas centrais para as disputas entre jansenistas, jesuítas e galicanos — como a graça, a salvação, a consciência moral e o lugar da autoridade — aparecem, na versão pedagógica, de maneira atenuada, muitas vezes desprovida de sua complexidade original. Essa constatação não indica incoerência, mas antes evidencia uma estratégia consciente: aquilo que era potencialmente conflitivo no plano doutrinal foi reconfigurado em normas morais simples, repetitivas e eficazes para o público infantil.

Nesse sentido, o catecismo funcionou como um instrumento privilegiado de moralização social. Sua estrutura em perguntas e respostas, sua linguagem direta e sua progressão cuidadosamente graduada dos conteúdos favoreciam a internalização de disposições duráveis, mais do que a compreensão racional dos dogmas. A criança, concebida como sujeito precocemente capaz de pecar, era também pensada como terreno fértil para a inculcação de hábitos, afetos e medos. A pedagogia do catecismo não se limitava a ensinar o que crer, mas ensinava, sobretudo, como obedecer, como temer, como submeter-se às autoridades constituídas — tanto divinas quanto terrenas.

A partir do diálogo com Bourdieu e Passeron, foi possível interpretar o Catecismo de Montpellier como parte de um conjunto de práticas simbólicas voltadas à reprodução das estruturas sociais. A ação pedagógica ali inscrita não operava por coerção direta, mas por meio de uma violência simbólica sutil, naturalizada, que apresentava como universais e evidentes valores profundamente situados historicamente. A obediência ao rei, a aceitação da ordem social, a valorização do sofrimento e da disciplina aparecem como virtudes cristãs, desvinculadas de suas implicações políticas concretas. Assim, a educação religiosa contribuía para a legitimação de uma determinada visão de mundo, na qual as hierarquias sociais e políticas eram percebidas como expressão da própria vontade divina.

A incorporação do catecismo às reformas educacionais pombalinas evidencia, ainda, que o projeto de modernização do ensino português não implicou uma ruptura com o ensino religioso, mas sua reorganização. A substituição dos manuscritos por impressos, a padronização dos materiais e a ampliação da circulação do Catecismo Pequeno de Montpellier revelam a centralidade da cultura impressa como tecnologia pedagógica. O impresso não apenas facilitava a difusão dos conteúdos, mas produzia

uma nova relação com o saber: mais homogênea, mais controlável, mais previsível. Nesse contexto, o catecismo tornou-se um dos principais vetores de uma alfabetização que era, simultaneamente, moral, religiosa e política.

A perspectiva da história da cultura impressa, trazia por Fernando Ripe e Áurea Adão, permitiu compreender que a materialidade do catecismo — seu formato reduzido, sua tipografia econômica, sua linguagem acessível — não é um aspecto secundário, mas constitutivo de sua eficácia pedagógica. O texto impresso estabiliza sentidos, fixa fórmulas, reduz ambiguidades e limita interpretações. Ao ser lido, recitado e memorizado, o catecismo produzia efeitos que ultrapassavam o momento da instrução formal, estendendo-se à vida cotidiana, às práticas familiares e às formas de sociabilidade. Desse modo, a educação religiosa não se restringia ao espaço escolar ou eclesiástico, mas penetrava o tecido social de maneira difusa e persistente.

Sob a lente da continuidade proposta por Fernand Braudel, é possível perceber que muitos dos valores difundidos pelo Catecismo de Montpellier não se esgotaram no século XVIII. A centralidade da moral religiosa na educação, a associação entre obediência e virtude, a desconfiança em relação à autonomia da consciência individual e a pedagogia do medo são elementos que atravessaram séculos e deixaram marcas profundas na formação social luso-brasileira. Ao recuperar historicamente esses dispositivos, esta pesquisa não busca estabelecer continuidades mecânicas, mas evidenciar permanências estruturais que ajudam a compreender certas configurações do presente.

Por conseguinte, a análise do Catecismo de Montpellier contribui para uma reflexão mais ampla sobre as relações entre religião e educação na história do Brasil. A circulação do manual nos domínios ultramarinos, especialmente no Brasil colonial, insere-o no processo de formação de uma cultura escolar marcada pela centralidade da moral cristã e pela subordinação do ensino elementar a projetos de controle social. A uniformização dos conteúdos, promovida a partir da metrópole e legitimada pelo poder régio, colaborou para a construção de um horizonte comum de valores entre as elites e os quadros administrativos do Império, reforçando a unidade política e cultural dos territórios portugueses.

Ao longo do trabalho, evitamos formular conclusões fechadas ou definitivas. Em consonância com a proposta do mestrado, optamos por dissertar, expor e problematizar, abrindo caminhos para investigações futuras. O Catecismo de Montpellier pode ainda ser analisado sob múltiplas perspectivas: comparações com

outros catecismos utilizados no período; estudos sobre sua recepção concreta nas práticas escolares e familiares; análises de sua circulação no Brasil e de suas reedições ao longo do século XIX; ou, ainda, investigações sobre a influência de suas estruturas discursivas em manuais pedagógicos de civilidade, aprovados pela mesa censória.

Por fim, cabe destacar que esta pesquisa reafirma a importância de se estudar os impressos pedagógicos como fontes privilegiadas para a História da Educação. Manuais aparentemente simples, destinados ao ensino das primeiras letras, revelam-se, quando analisados em profundidade, como espaços densos de negociação entre saberes, poderes e projetos de sociedade. O Catecismo de Montpellier, nesse sentido, não é apenas um vestígio do passado, mas um documento que nos interpela no presente, convidando-nos a refletir criticamente sobre os usos da educação, da moral e da religião na construção — e na manutenção — das ordens sociais.

REFERÊNCIAS

- ADÃO, A. **Estado absoluto e ensino das primeiras letras**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- AMARAL, G. R. “Quando sahir de caza, arme-te com o signal da cruz”: instruções para a rotina de um menino cristão em um manual pedagógico português do século XVIII. **Projeto História**, São Paulo, p. 228–260, abr./jul. 2017.
- ANDERSON, P. **Linhagens do Estado absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ANJOS, J. J. O Catecismo de Montpellier e a educação da criança no Brasil Imperial. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, p. 1028–1048, out./dez. 2016.
- ASAV – ASSOCIAÇÃO ANTÔNIO VIEIRA. Biblioteca. Disponível em: <https://www.biblioteca.asav.org.br/?q=%20Catecismos%20da%20diocese%20de%20Montpellier&for=LIVRE>. Acesso em: 10 ago. 2025.
- BITTAR, M. **História da educação: diferentes épocas, culturas e escolas**. São Carlos: Pedro & João, 2025.
- BLAUTEAU, R. **Vocabulario portuguez, e latino**. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, 1712.
- BLOCH, M. **Os reis taumaturgos**. Curitiba: Antonio Fontoura, 2018.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BRAUDEL, F. **A história**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BROWN, P. **The world of late antiquity**. Londres: Norton & Company, 1971.
- CARVALHO, L. R. **As reformas pombalinas da instrução pública**. São Paulo: Saraiva, 1978.
- CARVALHO, M. **A construção da ordem: teatro de sombras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- CATECISMO DEL SANTO CONCILIO DE TRENTO. Madrid: Compañia de Impresores y Libreros del Reino, 1860.
- COULBERT, C. J. **Catecismos da Diocese de Montpellier**. Bahia: Typographia de Manoel Antônio da Silva Serva, 1817.
- DELUMEAU, J. **O nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- FRANCO, H. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

JESUS, Associação Franciscana de Ensino Bom. **Relatório de levantamento bibliográfico por classificação.** Disponível em: <https://www.usf.edu.br/busca.vm?q=catecismo+de+montpellier>. Acesso em: 2 jan. 2026.

J. P. Alvará de 30 de setembro de 1770. **Repositório Digital da História da Educação**, 2024.

LACOSTE, J. **Dicionário crítico de teologia.** São Paulo: Paulinas, 2014.

MARQUES, A. H. **Breve história de Portugal.** Lisboa: Presença, 1995.

OLIVEIRA, R. P. **A Inquisição portuguesa durante o governo de Dom João Cosme da Cunha.** Lisboa: Libros de La Corte, 2017.

POUGET, F. A. **Instructions générales en forme de catéchisme: imprimées par ordre de Charles Joachim Colbert, évêque de Montpellier.** Paris: Nicolas Simart, 1710.

RIPE, F. C. **História da infância: a constituição do sujeito infantil moderno na cultura impressa portuguesa do século XVIII.** Caxias do Sul: EDUCS, 2022.

SANTIROCCHI, I. **Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império.** Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 2010.

SANTOS, C. **O jansenismo em Portugal.** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.

TAMBARA, E. Da leitura do catecismo à catequização da leitura: o catecismo como texto de leitura na escola primária no Brasil no século XIX. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 23., 2005, Londrina. *Anais...* Londrina: ANPUH, 2005.

TOCQUEVILLE, A. **O antigo regime e a revolução.** Brasília: UnB, 1997.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. **Dedalus – Banco de Dados Bibliográficos da USP.** Disponível em: <https://dedalus.usp.br/>. Acesso em: 10 ago. 2025.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO BAIANO. **Acervo UFRB.** Disponível em: <https://acervo.ufrb.edu.br/acervo/205591>. Acesso em: 10 ago. 2025.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO. **Minerva/UFRJ.** Disponível em: <https://minerva.ufrj.br/>. Acesso em: 2 jan. 2025.

VAZ, F. O catecismo no discurso da Ilustração portuguesa do século XVIII. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, Lisboa, p. 217–240, 1998.

VELLOSO, J. Edital do Collegio das Artes de 7 de maio de 1746. In: **Anuario da Universidade de Coimbra**, Coimbra, p. 238–241, 1880.

WEBER, M. **Economia e sociedade.** v. 1. Brasília: UnB, 1994.