

Luiz de Souza, Rogério  
A paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégia  
biopolítica no processo de formação da República no Brasil  
História Unisinos, vol. 24, núm. 1, 2020, -, pp. 67-82  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4013/hist.2020.241.07>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579865458007>

# A paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégia biopolítica no processo de formação da República no Brasil

Parochialization as a geopolitical phenomenon and biopolitical strategy  
in the process of the formation of the Republic in Brazil

Rogério Luiz de Souza<sup>1</sup>

rogerklaumann@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0097-7466>

---

**Resumo:** O artigo tem o objetivo de compreender o processo geopolítico de constituição da República no Brasil a partir das tecnologias do poder pastoral, disciplinar e normalizador adotadas pela Igreja Católica. Referenciado metodologicamente nos estudos de Michel Foucault sobre segurança, território, população, parte-se do pressuposto de que foi preciso reativar e redefinir o poder pastoral enquanto tecnologia de poder e atribuir à Igreja Católica a tarefa de reorganizar a repartição espacial do território brasileiro como condição para a multiplicação dos dispositivos disciplinares na sociedade e para o controle normalizador da população e sua prevenção bio-social. São analisados documentos eclesiásticos, cartas pastorais, anuários e recenseamentos estatísticos e chega-se à conclusão de que, mais do que a criação de dioceses, a proliferação de paróquias constituiu-se como a mais eficaz maquinaria geopolítica dos primeiros tempos da República. A constituição destes territórios não dependia apenas da vontade da alta hierarquia eclesiástica, mas estava inserida na própria dinâmica do sistema político oligárquico da República que exigia amplas consultas às lideranças leigas locais e regionais.

**Palavras-chave:** República laica, Igreja Católica, paróquias, geopolítica, biopoder.

**Abstract:** The article aims to understand the geopolitical process of the constitution of the Brazilian Republic starting from the technologies of pastoral, disciplinary and normalizing power adopted by the Catholic Church. Methodologically referring to Michel Foucault's studies on security, territory, population, it is assumed that it was necessary to reactivate and redefine pastoral power as a technology of power and to assign to the Catholic Church the task of reorganizing the spatial distribution of the Brazilian territory as a condition for the multiplication of the disciplinary devices in society and for the normalizing control of the population and its bio-social prevention. The study analyzed ecclesiastical documents, pastoral letters, annuals and statistical censuses, and it concludes that, more than the creation of dioceses, the proliferation of parishes became the most effective geopolitical machinery of the early times of the Republic. The constitution of these territories depended not only on the will of the ecclesiastical hierarchy but was part of the very dynamics of the Republic's oligarchic political system, which required extensive consultation with local and regional lay leaders.

**Keywords:** secular republic, Catholic Church, parishes, geopolitics, biopower.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento e Programa de Pós-Graduação em História, Bloco E, 6º andar, Campus Universitário, Florianópolis/SC, CEP: 88040-970.

## Introdução

A emergência das sociedades ocidentais modernas dos séculos XVIII e XIX atingiu um determinado progresso, desenvolvimento e civilidade por meio de uma estratégia geral do poder sobre as populações (Foucault, 2008). A sociedade brasileira, a partir do final do século XIX, viu-se envolvida e controlada pelo nascimento deste novo poder que começava a ser exercido pela intervenção de um certo saber governamental abalizado cientificamente pelo movimento positivista no país e com a função precípua de adaptar a população ao processo de desenvolvimento capitalista, a partir de uma ortopedia social. Este poder entrou na política republicana brasileira e se constituiu por um conjunto de mecanismos e tecnologias que Michel Foucault veio a chamar de biopoder, permitindo o surgimento da “sociedade de segurança” ou “sociedade de controle”. Trata-se o biopoder de um “conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (Foucault, 2008, p. 03) com a função de modificar o destino biológico e, por corolário, seus referenciais socioculturais. Basta lembrar as políticas de migração e branqueamento no Brasil em sua tentativa clara de modelar o biótipo brasileiro, não apenas no sentido estético, mas também enquanto força de trabalho (Costa, 1989). Portanto, as relações familiares, as relações sexuais, o casamento, o nascimento, a vida produtiva, as doenças e a morte dos sujeitos ganham uma importância para além da disciplinarização dos seus próprios corpos e seus ajustamentos. As estratégias políticas de incorporação e controle destes fenômenos biológicos e relacionais passam a integrar a maquinaria tecnológica de regulação e normalização de um conjunto maior que é a população em geral, permitindo-se abrir para uma análise mais global da sociedade brasileira e entender melhor a história das suas transformações econômicas e socioculturais.

Este novo poder, que se chamará aqui de “poder normalizador”, em referência ainda a Foucault (2008), nasceu de rupturas, incorporações e remodelações de outros dois poderes centrais no processo de constituição e formação das sociedades ocidentais e da sociedade brasileira: o poder pastoral e o poder disciplinar. Poder-se-ia dizer mesmo que a República brasileira nasceu e se reestruturou em vista de um poder normalizador ao querer redefinir a função do poder pastoral na sociedade e ao estimular os inconsistentes e ainda incipientes dispositivos do poder disciplinar. O que estava em jogo não era mais a arte de ensinar aos outros a se deixar governar e orientar por alguém – tão cara aos propósitos do poder pastoral presente na estrutura política da monarquia brasileira – e tampouco

suficientes eram os dispositivos do poder disciplinar à disposição da recém-proclamada República, como escolas, hospitais, prisões, asilos e fábricas, a fim de poder adestrar um sujeito que se autorregulamentasse. O que importava, de fato, era contar com estes dois mecanismos de poder, mas com a intenção de redirecioná-los a um terceiro poder que se preocupava em pensar agora a população como um todo. Não bastava ter acesso aos sujeitos, às suas almas e aos seus corpos, porque efetivamente nunca se haveria de ter de todos e por completo. O que aparecia neste contexto brasileiro do final do século XIX e que se pretendia era a normalização das condutas, o controle mais abrangente, a ação mais eficaz sobre um conjunto populacional na tentativa, segundo esta elite republicana, de tirar o país do atraso econômico e civilizacional e garantir sua soberania diante de outras nações. Como diria Deleuze (1992, p. 226) ao comentar Foucault, nas sociedades de controle normalizador o essencial não é mais o indivíduo, mas uma cifra, um dado estatístico abrangente que identifique e antevê as ações da população em determinado território.

No horizonte de uma sociedade de segurança e de seu controle o que de fato está posto é saber se as ações aplicáveis de governança atingem o seu propósito sobre a maioria da população, fazendo funcionar o que se quer e prevenindo o que não se quer. Assim, se o sistema de leis no poder pastoral está voltado a uma vontade de proibir e fazer obedecer na forma de proibição, a exemplo do “não matarás”, no poder disciplinar este sistema se vincula aos mecanismos de correção dos sujeitos e de seu autogoverno, a exemplo do direito penal positivo, que não proíbe, mas impõe uma pena àquele que “matar alguém”. Já no poder normalizador biopolítico, o sistema de leis aparece mais para garantir a segurança de toda uma população, para prevenir uma série de acontecimentos prováveis pelos cálculos estatísticos anteriores, estabelecer os limites do aceitável e fazer a previsão do economicamente satisfatório. Este poder normalizador aparece na rotina do que se apresenta como comum e, portanto, daquilo que não é discrepante ou desviante. Há inicialmente a identificação de uma normalidade daquilo que se quer, se estabelece um saber que o define como certo e verdadeiro e o intensifica no processo educativo e religioso pastoral de enquadramento de sujeitos em vista de identificar, classificar e poder apontar quem é normal à ordem desejável. Não se trata necessariamente de exclusão do desviante, mas demonstrar a capacidade institucional de poder reformar o que se considera deformado pela valorização e reprodução constante da normalidade identificada e apresentada exaustivamente no conjunto populacional.

A condição do aparecimento e permanência da República brasileira estruturou-se a partir desta intrincada composição das três tecnologias ou modalidades de poder

e é absolutamente evidente que o aspecto pastoral estava longe de estar ausente. Afinal, o indivíduo no Brasil não estava ainda atravessado pelos dispositivos disciplinares capazes de lhe dar um domínio sobre si pelos efeitos corretivos daqueles mesmos dispositivos. A emergência de um controle extensivo e constante sobre a população precisou contar com a legitimidade de um regime de poder pastoral ramificado e atuante na sociedade brasileira, pois ainda era necessário fazer aparecer uma nova forma de administrar os corpos, torná-los dóceis e aptos ao processo produtivo capitalista, já que a escravidão no Brasil perdurou, enquanto instituto reconhecido, até 1888.

Portanto, o desafio de controlar populações inteiras não somente requeria a instalação de uma tecnologia de segurança ou de poder normalizador sobre a vida das populações, mas exigia uma acomodação e o uso indispensável das tecnologias do poder pastoral aos seus interesses e a multiplicação de dispositivos disciplinares com a colaboração daqueles mesmos agentes pastorais. Assim, a história das tecnologias do poder no Brasil evolui em uma imbricação inesperada de poderes e tecnologias de poderes, permitindo à instituição religiosa católica sua permanência e importância no sistema de funcionamento e de controle das populações a partir do contexto republicano.

O problema para a República brasileira, no contexto das sociedades ocidentais do século XIX, não era mais somente tratar da reclusão, da exclusão, da obediência, da escolarização ou do adestramento dos indivíduos, mas saber identificar, antever e agir a partir dos efeitos contábeis e estatísticos sobre a população em geral. Portanto, a tecnologia de segurança empregada pelo Estado republicano foi uma maneira de fazer aparecer a nova estrutura disciplinar e fazer funcionar a velha estrutura pastoral dentro deste novo paradigma tecnológico e ordenador do exercício de poder sobre as populações. Em outras palavras, foi somente no contexto do nascimento da República no Brasil que foi possível lidar de maneira estratégica e tecnológica com as multiplicidades, com as heterogeneias, com a população em geral.

A política de soberania do Brasil como nação republicana exigiu de sua população um novo modo de estar neste contexto e neste território, pois é no interior de um território que a soberania se constitui (Foucault, 2008). Portanto, a tecnologia de segurança e de controle de populações dependia inicialmente de uma reorganização e repartição espacial de seu território, em vista

de alcançar, de medir, de contabilizar, de calcular e de prever os custos inerentes à interferência deste poder no interior de suas populações circunscritas e, deste modo, territorializadas por este mesmo poder. Isso significou dar às populações uma identidade territorial, situando-as desde o micro ao macrocosmo, transformando-as em populações de um lugar social, religioso, escolar, municipal, estadual e nacional definidos. Espacializar populações no território significava, pois, poder delimitá-las para rastreá-las continuamente, para conhecer suas reações, para fazê-las migrar quando convinha, para promover o tipo familiar que se queria, para aumentar ou diminuir o número de nascimentos, para classificar a *causa mortis*, para erradicar doenças e para higienizar os espaços por meio de estudos técnico-científicos que eram próprios de um modelo positivista.

Afinal, a pergunta que se faz dentro de uma lógica de biopoder adotada pelo Estado é: vale a pena investir em quem, desenvolver o quê, atender à qual população contra o quê e contra quem? A prevenção, a aplicação de recursos e o planejamento de ações dependem do (re)agrupamento de populações em territórios fabricados e constituídos para este fim. Isto quer dizer que os novos territórios criados ganham um conteúdo novo simbólico, político, social, religioso e econômico que serve como maquinaria tecnológica de enquadramento de populações e permite, no caso brasileiro, que os dispositivos disciplinares dos indivíduos se multipliquem exponencialmente. Neste sentido, a pergunta que orienta este artigo é: por que o Estado republicano, gestor de uma tecnologia de enquadramento de populações em territórios circunscritos a uma lógica de economia liberal, não agiu em direção a uma política laicizante e ostensiva de criação de municípios e, em vez disso, tacitamente abriu espaço para corroborar as ações de auxílio financeiro das elites dirigentes locais à criação e proliferação de paróquias católicas em todo o Brasil?

## Proliferar um modelo de territorialização para controlar populações

Durante o século XIX, a tradição regalista do Império fazia com que a Igreja, no regime de padroado<sup>2</sup>, dispusesse seus recursos materiais e humanos a serviço do Estado. Grande parte da assistência social era realizada pelas instituições de caridade da Igreja e os serviços

<sup>2</sup> A Igreja foi parte da administração imperial brasileira, usufruindo de certas prerrogativas típicas do *ancien régime*, mas, por outro lado, foi cercada institucionalmente pelos direitos régios do *placet* e do *exequatur* que determinaram a apresentação de nomes para o episcopado, a validação de documentos da Santa Sé no território imperial, a criação de dioceses, de seminários, de conventos, o recebimento do imposto do dízimo eclesiástico que, em tese, deveria ser utilizado para o pagamento das cóngruas de bispos e padres, bem como para a manutenção geral da organização eclesiástica, submetida, aliás, em tempos diferentes, à Mesa de Consciência e Ordens e ao Juiz de Capela (Lustosa, 1991).

educacionais também eram irrelevantes sem o esforço eclesiástico. As paróquias eram as unidades básicas da vida social e política do Império; nelas eram registradas as listas de eleitores, afixadas as convocações de pleitos e realizados os próprios certames e a apuração dos votos. E era através dos párocos que se realizavam os registros de nascimento, matrimônio e morte. Portanto, não é exagero dizer que pelas paróquias passava a gestão da vida e da morte da população.

Os resultados do primeiro censo no país, o “Recenseamento do Brazil de 1872” (Diretoria Geral de Estatística, 1876), foram fundamentalmente frutos dos dados fornecidos pelas freguesias e/ou paróquias para construir as estatísticas populacionais do Império. Este dado é importante na medida em que a governança do Estado era realizada através dos instrumentos eclesiásticos. Dito de outra forma, a capilaridade da Igreja no território era um instrumento fundamental de governo. O censo de 1890, mesmo já realizado sob a separação entre Igreja e Estado, não prescindiu dos valiosos dados fornecidos pelas paróquias. Ao lado dos municípios e distritos, as paróquias eram as unidades básicas das informações populacionais. Francisco Mendes da Rocha, no texto introdutório ao censo de 1890, argumenta que a utilização da paróquia como base do recenseamento servia para o estabelecimento de “comparação dos resultados obtidos com os do recenseamento de 1872” (Diretoria Geral de Estatística, 1895). No entanto, a justificativa mais plausível era a de que o Estado não dispunha de uma estrutura capaz de fazer contabilizar a população com eficiência, e por isso não dispensou a estrutura eclesiástica.

O censo de 1900 foi o primeiro a retirar as paróquias como unidades básicas de informação populacional. Nesse censo, o município passou a ser a referência principal. No entanto, mesmo com a laicização do Estado, a Igreja não deixaria de ser uma fonte privilegiada para conhecer a sociedade brasileira. Os dados fornecidos pela instituição continuariam a ser uma importante fonte para a construção das estatísticas oficiais. Este fato pode ser atestado em outro instrumento estatístico da República, o Anuário Estatístico Brasileiro. Criado pela Diretoria Geral de Estatística, o primeiro “Anuário Estatístico do Brazil” buscou retratar em três volumes o período entre 1908 e 1912. Os dois primeiros volumes apareceram em 1916 e 1917. O último volume, “cultos, assistência, repressão e instrução”, viria a público somente em 1927. Através destes primeiros anuários, é possível perceber a importância de se dar visibilidade à multiplicação de paróquias católicas no território brasileiro. O primeiro anuário registra que, em 1907, a Igreja Católica já contava com cinco arquidioceses, 18 dioceses, duas prelaturas, 1.863 paróquias, 73 curatos e 21 capelas curadas. Em todos os Estados da Federação

existia ao menos uma diocese (Diretoria Geral de Estatística, 1927). No anuário de 1936, referente a 1933, já eram registradas 17 arquidioceses, 53 dioceses, 22 prelaturas, duas prefeituras e um total de 2.625 paróquias, além dos curatos e capelas curadas (Instituto Nacional de Estatística, 1936). É, pois, substancial pensar que em menos de 40 anos, no período da Primeira República, tenham surgido quase mil novas paróquias, ao passo que, neste mesmo período, os municípios passariam de 1.121, em 1900, para apenas 1.363, em 1933. A partir destes dados, é possível sugerir preliminarmente uma certa confluência entre o poder pastoral católico e o poder normalizador republicano e verificar a importância das paróquias no cenário que se descontina entre o fim do Império e o alvorecer da República brasileira.

Com a proclamação da República, as populações foram ressituadas em uma nova dinâmica de governamentalidade de base liberal com o propósito de transformar toda a extensão territorial em espaços facilitadores de circulação, fazendo do próprio espaço um mecanismo de reestruturação econômica e de controle possível sobre estas mesmas populações. Havia por parte do governo republicano o desejo de ligar o espaço do campo ao espaço da cidade, de fazer chegar todo produto a todos os mercados, de situar as populações a um estado de classe e de fazer da capital ou de outra cidade tão representativa quanto a capital o espaço exemplar do ordenamento territorial. Portanto, se o desejo era fazer com que tudo circulasse, fluísse, funcionasse, se relacionasse e fizesse parte de uma mesma maquinaria, há que considerar que esta máquina normalizadora fosse capaz o bastante de alcançar todos os cantos do território. Isso quer dizer que tanto havia a necessidade de fazer proliferar um novo modelo de territorialização nos espaços vazios do território nacional quanto havia a necessidade de transformar as cidades-capital em centros irradiadores e receptores do ordenamento sobre as populações a fim de tornar eficaz a intervenção sobre elas. Não se tratava mais de preservar uma rede geral de leis soberanas e centralizadoras pouco eficazes e de pouco alcance como no período imperial, mas de transformar os próprios espaços vazios em operadores das tecnologias de segurança e controle das suas populações.

A eficácia política deste novo exercício de poder normalizador nascia com a República e dependia de uma distribuição espacial que facultasse aos novos territórios criados e às cidades-capital existentes a condição legítima e reconhecida de enquadrar e orientar populações dentro do território mais abrangente a fim de evitar riscos através do controle biopolítico. É, pois, evidente a inversão da concepção geopolítica que aparece na República. Não é mais a obediência à rede geral de leis que deriva do centro soberano imperial (Rio de Janeiro) e se ramifica

pelos confins do território, mas a política de controle, de segurança e de intervenção em cada espaço delimitado que permite a reconfiguração do território republicano. Esta eficácia organizacional e tecnológica esteve conectada a uma nova distribuição espacial capaz de controlar porque não apenas fez circular em cada lugar ideias, produtos, vontades, ordens, agentes de controle e modos de agir, mas também porque se apoiou em dados materiais e estatísticos que pudessem evitar o risco e o perigo. Não se tratava de aplicar apenas um poder disciplinar sobre todos os sujeitos, mas de minimizar o risco das doenças, da mortalidade infantil, das revoltas, dos roubos, trabalhando-se com a probabilidade, com a prevenção, com a antecipação positiva ou negativa dos resultados. O soberano não é mais aquele que exerce seu poder sobre um território, articulando-se com os demais espaços. O soberano é aquele, agora, eleito democraticamente, que possibilita a interferência direta sobre a população pelo controle do meio e da sua natureza (geográfica ou humana), capaz de mudar a população agindo sobre o seu meio e natureza. Portanto, o poder técnico de uma política de segurança se dirigia ao meio, à natureza biológica da população ao enquadrá-la e diagnosticá-la em um território específico de controle.

Mas, afinal, como estes novos microcosmos criados e as cidades-capital existentes no Brasil ganharam esta condição legítima, autorizada, eficaz e de relativa autonomia e interdependência com a capital da República? Como foi possível circunscrever as populações nesta nova tecnologia territorial de controle?

A partir da República, a organização dos territórios deixou de ser pensada apenas como um microcosmo articulado com o território mais global. A necessidade de circulação e de articulação dependia de uma forma de pensar diferente, fazendo do próprio microcosmo o lugar aglutinador, organizador e promotor do desenvolvimento e da civilidade das regiões, não mais a partir de um território geral e global, mas de um território reduzido, menor às vezes que a própria cidade: a paróquia. Tomando o caso brasileiro, a paróquia, ao se multiplicar exponencialmente, constituiu-se como a mais eficaz maquinaria política de controle de populações dos primeiros tempos da República.

A criação de uma paróquia era por si só a antessala de uma futura sede municipal. A paróquia era o laboratório prévio das experiências possíveis de estruturação administrativa, legitimação da elite política de comando local, criação de escolas, hospitais, obras pias e assistenciais e de controle da população desde que sob o olhar vigilante do Bispo, que se pode considerar o anteparo do poder estatal. O custo administrativo da máquina pública requeria a avidez da expansão visionária e biopolítica da Igreja. A paróquia constituía-se em um verdadeiro programa de

investimento geopolítico, um espaço mobilizador para campanhas políticas e de arrecadação e formalização municipal. Nela se podia reconhecer sua população, identificar antecipadamente suas futuras lideranças políticas, alfabetizar por meio de suas escolas paroquiais quem se considerasse capacitado e escolher entre as famílias daquele a população seus novos padres, bispos e agentes políticos e sociais. Aliás, os que eram enviados aos seminários de formação clerical, caso não se ordenassem e nada houvesse que os desabonasse, geralmente eram reintegrados à vida paroquial e rapidamente eram vinculados a uma função central, tornando-se potenciais líderes locais e influentes na vida política, empresarial ou educacional. Afinal, estes moços estavam habituados a uma formação de lealdade à autoridade episcopal e sintonizados com uma política organizadora da vida em sociedade.

A paróquia tornou-se uma verdadeira máquina óptica de controle e de segurança por conta de sua tecnologia pastoral de fazer obedecer. Não se tratava mais de fazer com que todos obedecessem e seguissem determinadas normas, mas, a partir da técnica de controle biopolítico, identificar aqueles que obedeciam e se enquadravam à normalidade apresentada. Se no período monárquico a paróquia e o pároco faziam parte da própria máquina burocrática do Estado, registrando a vida e a morte e alimentando as estatísticas estatais, no período republicano o Estado laico, por sua vez, não abriu mão dessa rede capilar de paróquias, atribuindo um novo sentido a ela, talvez mais sutil, mas não menos eficiente. Eis, pois, a nova tecnologia que se operou. Estimulava-se toda uma vontade pastoral de fazer obedecer e seguir com o propósito agora de classificar e identificar e escolher sem riscos e sem erros quem se queria e o quê se queria antes de se inaugurar o espaço municipal. Afinal, como insiste Foucault, o poder pastoral é fundamental no processo das transformações rurais, da urbanização, do trabalho assalariado, da alfabetização e da formação capitalista. “A pastoral é requalificada e difundida por todos esses campos que compõem a vida moderna” (Foucault, 2008, p. 285).

E, no Brasil, o processo modernizador e civilizatório dependeu muito das estruturas eclesiásticas. Para além das dez sedes episcopais existentes até o fim do período imperial, dependeu quase sempre da criação de paróquias o primeiro esboço da presença do Estado e, consequentemente, a expansão e a organização territorial. Afinal, sob a tutela dos párocos estavam os livros de registro que serviam de base excepcional para o controle do movimento populacional.

O padre Júlio Maria, em 1900, escrevendo no seu estudo “O catolicismo no Brasil. Memória histórica” sobre o culto, o ensino e o estado das paróquias no Brasil, afirmava que “o catolicismo formou a nacionalidade

brasileira. De tal modo que um ideal de pátria brasileira sem a fé católica é um absurdo histórico tanto como uma impossibilidade política" (in Sanchis, 1994, p. 35).

Por isso, a Igreja Católica, embora estivesse legitimada diante de uma população densamente católica, preocupou-se em se reinventar quando começou a perder a condição de seu poder pastoral, ou seja, quando não conseguiu mais fazer valer seus mecanismos de fazer obedecer<sup>3</sup>. Havia a necessidade de aproveitar o que oportunizou o momento republicano para se apropriar, colaborar e promover o aparato tecnológico da biopolítica na sociedade, apresentando-se como uma instituição indispensável à viabilidade deste projeto republicano. A Carta Pastoral Coletiva de 1890 demonstrou, deveras, a opção política do episcopado brasileiro pela República. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, "a Carta surge quase como um aplauso franco ao regime republicano, implantado quatro meses antes, não obstante lhe seja impossível aprovar, em princípio, as ideias de separação entre Igreja e Estado" (Holanda, 1995, p. 118).

Para o Arcebispo Coadjutor do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, o ambiente brasileiro estava propício a uma reorganização geopolítica e à ampliação da influência da Igreja, não havendo "anticlericalismo nem ódio sectário". No seu relatório, intitulado "Sobre a vida e a organização paroquial no Brasil", finalizado e enviado ao Vaticano em 1924, o Arcebispo afirmou que a população mantinha os seus "sentimentos católicos enraizados na tradição brasileira. Não era preciso grande esforço para se chegar à seguinte conclusão: havendo sacerdotes em maior número, as coisas melhorariam imediatamente" (Leme, 1924, p. 07). De fato, a Igreja reconhecia que a imensidão geográfica e o clero escasso ainda eram fatores limitadores para a organização da ação política e social que se pretendia. Para isso, associou-se às tendências descentralizadoras do regime republicano, isto é, aos padrões de controle político vinculado à exigência da política dos clãs oligárquicos em âmbito regional e local, conhecida também como a política dos governadores ou dos "coronéis".

O que se vê no processo de separação entre Igreja e Estado no Brasil é realmente um forte alinhamento da Igreja com as facções oligárquicas, imiscuindo-se naqueles projetos políticos com a intenção de colaborar e participar desta organização biopolítica da sociedade brasileira. Não seria por outra razão que foi esta mesma Igreja ao lado do Estado que colaborou na repressão aos movimentos sociais de Canudos e do Contestado, já que estes movimentos punham em risco a organização espacial da República, ou seja, a organização eclesial local: a paróquia.

O território paroquial no período republicano se estruturou biopoliticamente como o lugar principal e delimitativo da vida das populações locais, controlando a organização da vida social e íntima dos habitantes e pontuando o tempo cotidiano da comunidade. A paróquia republicana potencializou sua capacidade de controle e gestão da população na escala da convivência e da relação humana, tornando-se o lugar de viabilização dos "ideais republicanos catolicizados" e de articulação dos exercícios de poder local, regional e nacional.

Neste sentido, a paróquia manteve-se como o melhor veículo da ação governamental na tarefa de apresentar e levar a República aos confins do país, integrando-o ao desejo de uma moderna sociedade, segundo a força ou a fraqueza das suas paróquias. Se no recenseamento de 1872 (Diretoria Geral de Estatística, 1876) estavam contabilizadas 1.473 paróquias, correspondendo à unidade político-administrativa do Império, entre 1890 e 1933, período de formação da República, passariam a existir em todo o território brasileiro 2.625 paróquias, conforme o recenseamento de 1933 já mencionado anteriormente (Instituto Nacional de Estatística, 1936). Neste mesmo período, os municípios passariam de 1.121 em 1900 para apenas 1.363 municípios em 1933. E embora as paróquias se proliferasse rapidamente se comparadas à lentidão do Estado em criar municípios, a esterilidade para as vocações sacerdotais no território brasileiro não acompanharia o forte crescimento populacional da época. O recenseamento de 1890 apontava para uma população de 14 milhões de habitantes; já no recenseamento de 1920, eram 30 milhões de habitantes, sendo que 98% desta população havia-se declarado católica e os demais foram apresentados na condição de evangélicos (1,4%), "outros" (0,4%) ou "sem religião e sem declaração" (0,2%) (IBGE, 1996, p. 196).

Por esta razão, a considerada separação entre a Igreja e o Estado, a partir da instauração da República – além de promover a criação de dioceses, a proliferação de paróquias e a fundação de seminários, escolas, colégios, hospitais, asilos, espaços de assistência à mendicância e outros espaços disciplinares para o exercício do poder pastoral e biopolítico como condição de governamentalidade republicana –, marcaria o início de uma onda migratória de padres estrangeiros, o que viria "contribuir muito para a unificação do sistema político republicano e para a manutenção da ordem social vigente através do envolvimento intenso nos domínios de atividade em que logrou alcançar uma posição de virtual monopólio" (Micele, 2009, p. 157). De fato, a nova ação pastoral pretendida e a política de criação de dioceses e paróquias favoreceram a

<sup>3</sup> Aqui não apenas nos referimos à laicização do Estado republicano, como também às tensões no campo religioso brasileiro com a presença de outras religiões e de outras igrejas de matriz cristã que buscavam, por sua vez, espaços de reconhecimento, atuação e a mesma influência político-religiosa.

vinda de sacerdotes alemães, italianos, espanhóis, franceses, holandeses, poloneses, portugueses e outros. Estes padres seriam os responsáveis por proliferar paróquias, inaugurar escolas, fundar seminários e outros espaços disciplinares, estruturando a nova geopolítica republicana e viabilizando as tecnologias biopolíticas sobre as populações.

A expansão institucional da Igreja, planejada e apoiada financeiramente nas alianças com as oligarquias, dependia do crescimento destinado ao recrutamento e à formação abundante de novos quadros. Tratava-se de selecionar biopoliticamente “as melhores vidas vocacionadas” entre a população paroquial para serem os futuros padres, bem como “as melhores vidas vocacionadas” entre os dirigentes oligárquicos para serem os futuros bispos (Miceli, 2009), com a finalidade de aumentar o número de agentes do sagrado para irromper no mundo republicano e prestar os serviços especializados à nova maquinaria biopolítica. No Brasil, antes de 1890, havia nove seminários maiores e 11 seminários menores. Com a instauração da República e contando com o empenho episcopal e a ajuda financeira oferecida em forma de apadrinhamento pelas elites dirigentes aos futuros padres e bispos, a situação das casas de formação do clero avançou significativamente, havendo, já em 1927, 15 seminários maiores e 30 seminários menores em todo o território brasileiro (Bruneau, 1974).

A ampliação deste contingente sacerdotal estrangeiro e nacional acelerou, portanto, a dinâmica biopolítica, controlando a conduta e a convivência humana de populações enquadradas à vida de paróquia e adestrando vidas em espaços escolares. Se a educação fora laicizada e a religião eliminada dos currículos pela Constituição de 1891, nada disso, entretanto, impediu que as elites oligárquicas locais e regionais se beneficiassem e preferissem os empreendimentos confessionais, fazendo cessão de terrenos e prédios, concedendo diretamente subsídios estaduais ou sob forma de bolsas de estudo. A notícia publicada, em 1900, no “Boletim Eclesiástico” da Diocese de Curitiba deixa transparecer este processo de financiamento público às escolas primárias confessionais e de oferecimento do ensino religioso nas escolas municipais:

*O Revmo. Pároco de Brusque espera obter do Governo Estadual para a sua Escola Paroquial o auxílio de 900\$000 anuais, como desde muitos anos dá o mesmo Governo à Escola Protestante. Nas colônias, há oito escolas municipais católicas, dirigidas pelo Pároco e subvencionadas pela Câmara Municipal e pelo Governo Estadual (Diocese de Curitiba, 1900, p. 18).*

Se nas paróquias de interior do imenso território brasileiro edificavam-se as escolas primárias para atingir a população em geral, nas grandes cidades-capitais er-

guiam-se ginásios e colégios secundários, tornando-se o aparato de biopoder dinâmico e rentável aos empreendimentos eclesiásticos voltados aos filhos da elite dirigente. A escolarização era o instrumento decisivo de aceleração do sonho republicano. Aliás, a Igreja não ficou restrita ao ensino clássico e humanista. Através dos salesianos, principalmente, houve um investimento maciço no ensino profissional. Portanto, “a criação e gestão dos estabelecimentos de ensino primário, secundário, agrícola e profissional converteram o aparelho eclesiástico no maior e mais importante empresário da rede de ensino, exercendo o controle de 70% das instituições atuantes no final dos anos de 1920” (Miceli, 2009, p. 157).

No que diz respeito ao número de escolas criadas, o recenseamento de 1920, embora se silencie em relação ao número de escolas secundárias, indicou que, “das 21.748 escolas de ensino primário então existentes no Brasil, apenas 4.712 (22%) eram exclusivamente mantidas pelas municipalidades; 477 (2%) estavam a cargo da União; 6.977 (32%) custeadas por particulares; e 9.612 (44%) eram subvencionadas pelos diversos Estados” (Diretoria Geral de Estatística, 1929, p. 05). De fato, a subvenção dos diversos Estados, dentro da política do “coronelismo”, era dirigida aos párocos, como foi exemplificado na fonte acima e indicado por Miceli (2009). É possível estimar, portanto, que mais de 70% das escolas primárias no Brasil estavam sob o controle do aparelho eclesiástico paroquial, como estratégia possível de governamentalidade do Estado republicano laico a partir de um poder pastoral, disciplinar e biopolítico.

A criação de novas dioceses, a proliferação de paróquias e a fundação de seminários e escolas caracterizaram a geopolítica republicana, pois a constituição destes territórios e espaços de atuação não dependia apenas da vontade da alta hierarquia eclesiástica, mas estava inserida na própria dinâmica do sistema político oligárquico da República que exigia amplas consultas às lideranças leigas locais e regionais, ou seja, aos coronéis. Se, por um lado, conforme a tese de Miceli (2009, p.25), a Igreja buscava com isso lograr melhores condições à concessão de subsídios por parte das autoridades públicas do novo regime, por outro lado, segundo o que se busca sustentar aqui, estas mesmas autoridades públicas sentiam-se confortavelmente satisfeitas com o empenho da Igreja em liderar e executar um projeto de organização e repartição territorial em vista de uma biopolítica.

A partir disso, mais que o impacto do processo de “estadualização” das sedes diocesanas em vista do desenvolvimento socioeconômico das regiões (Miceli, 2009), considerando a inexpressiva política de municipalização do território nos primeiros tempos republicanos, o processo de “paroquialização” da República respondeu muito

mais às urgências de procedimentos uniformes de gestão impostas pelo tamanho e complexidade do território e obedeceu a diretrizes geopolíticas claramente definidoras do destino populacional no Brasil e de tudo aquilo que envolve o seu controle em vista da organização de um país e dos interesses oligárquicos e eclesiásticos na era do biopoder.

De fato, o território paroquial passa a ser no período republicano o lugar da delimitação, do controle e da normalização de uma população a sofrer uma gestão por uma ação pastoral do padre e, em especial, do padre estrangeiro, que leva a República e os códigos sociais e econômicos da modernidade liberal a serem aceitos, consumidos e internalizados, conforme as alianças e composições com as lideranças oligárquicas locais. República e o catolicismo, na era da expansão capitalista, tinham pressa e o recém-inaugurado mecanismo biopolítico estava à mão para produzir e reproduzir continuamente as subjetividades permitidas em grande escala populacional. Mesmo se os efeitos do poder disciplinar ainda fossem incipientes e dependessem de um poder pastoral, eram as biotecnologias voltadas às populações paroquiais que contavam diante da emergência de uma sociedade capitalista que havia deixado muito tardivamente de ser escravocrata. Não havia tempo para pensar somente em ações minuciosas que pudessem tomar cada sujeito, fazendo-o obedecer e disciplinando-o. Havia a premência de tomar a própria população e torná-la apta e adaptada por meio das novas tecnologias de poder a fim de potencializar a vida e de direcioná-la. Buscava-se a explosão demográfica, reduzir a morte, gerar a vida, fazendo a gestão total dela, sem que ainda os mecanismos disciplinares, contudo, estivessem completos e antecipados na sociedade brasileira, já que eram escassas as instituições disciplinares e seus agentes.

## Uma nova geopolítica para proibir práticas, corrigir sujeitos e controlar populações

A unidade do território brasileiro, por conta de uma geopolítica de Estado pouco capilarizada, sempre esteve fragilizada, sem os dispositivos modernos e adequados de segurança e de controle capazes de garantir a existência do próprio Estado, disciplinar as condutas dos sujeitos em sua individualidade e manter sob o controle a população. Requeria-se a emergência de tecnologias de biopoder. O Império não conseguia atender as carências

regionais e tampouco a nascente República. Diante deste quadro, fortaleciam-se lideranças locais, movimentos políticos oposicionistas (Revolução da Armada, Revolução Federalista) e movimentos sociais (Revolução da Chibata, Canudos, Contestado, Juazeiro do Norte), alguns influenciados fortemente pelas práticas religiosas de um catolicismo avesso ao da oficialidade da Igreja romanizada.<sup>4</sup>

A geopolítica republicana imposta por força de uma Constituição, simultaneamente pela espada, e baseada tão somente na substituição dos topônimos e de heróis (Carvalho 1991), não vicejaria se não houvesse a reordenação geopolítica e colaborativa da Igreja Católica no Brasil. Um novo dispositivo geopolítico era necessário para adensar e consolidar esta vontade de uma política integradora do território e fazer valer os interesses dos produtores da República por meio do controle da população e da segurança do território. Como, afinal, levar aos rincões brasileiros o “evangelho” republicano da civilidade modernizadora e vincular a população ao seu paradigma de controle e segurança? Como, de fato, os espaços regionais rurais e urbanos poderiam amplificar o discurso da República e ganhar importância e visibilidade diante da imensidão do território nacional sem ser desconsiderados? Mais uma vez o braço secular do Estado buscou apoio no braço firme da hierarquia católica, operando o que veio a ser, enfim, a geopolítica republicana. Pois é na organização do território que a soberania aparece e se exerce um poder possível sobre a população situada nesta área de interferência e controle (Foucault, 2008).

O Estado republicano e as suas elites locais coparticiparam no financiamento da Igreja Católica em vista desta nova geopolítica, pois, de modo muito prático, vislumbraram nesta reorganização do território um instrumento menos oneroso e facilitador da economia liberal, do controle e da governamentalidade da população. Aliás, todas as novas dioceses tinham suas sedes em localidades estratégicas para o desenvolvimento socioeconômico das regiões. Para se ter uma ideia, a partir de 1908, a sede episcopal de São Paulo foi transformada em arquidiocese, criando-se mais cinco novos bispados no próprio Estado de São Paulo: a Diocese de Taubaté, principal centro da produção cafeeira do vale do Paraíba; a Diocese de Campinas, polo cafeeiro do velho oeste paulista; a Diocese de Ribeirão Preto, maior centro cafeeiro atingido pela Estrada de Ferro Mogiana; a Diocese de São Carlos, situada no percurso da Companhia Paulista de Estrada de Ferro, ampliada até Jaboticabal; e a Diocese de Botucatu, servida pela Companhia Sorocabana. Todas as dioceses,

<sup>4</sup> O catolicismo romanizado evidencia sua vinculação à sede romana (Vaticano), enfatizando a transformação pessoal a partir dos sacramentos. A ênfase no culto eucarístico, no catecismo, no batismo, na confissão e no casamento regulamentado, visando à moralização da família e dos sujeitos, passa a ser característica de uma ação exclusiva do clero em detrimento das manifestações de devoção santoral, festejos e demais ritos populares realizados por leigos (Azzi, 1994).

portanto, estavam ligadas à Arquidiocese de São Paulo por estradas de ferro. Segundo o testemunho do historiador Ivan Manoel,

*Em todas as histórias de criação de dioceses ou paróquias que tive oportunidade de ler ou orientar, tendo também escrito um histórico da Diocese de Assis, SP, percebi a mesma lógica: a autoridade eclesiástica propunha a criação e desenvolvia um trabalho junto às elites locais para angariar os fundos necessários para a constituição do patrimônio financeiro e imobilizado (construções, etc.) da nova divisão eclesiástica. Esse trabalho consistia, em geral, da constituição de uma comissão, sob a presidência honorária e espiritual do Vigário e sob a presidência efetiva de algum representante das forças econômicas e sociais, cuja tarefa era exatamente a constituição desses fundos financeiros e as construções necessárias. Conseguido o patrimônio necessário e dados os andamentos necessários às construções, a autoridade eclesiástica dava ciência do feito à Nunciatura Apostólica, que se mobilizava para concretizar a criação da nova divisão eclesiástica que tomava forma final com uma Bula Papal de criação. Quando se tratava de criação de novas paróquias o processo era bem mais fácil e rápido, mas não necessariamente menos oneroso financeiramente, e mais uma vez a ação conjunta da autoridade eclesiástica e as forças locais se fazia necessária (Manoel, 2008, p. 39).*

A vontade de criar dioceses e de proliferar paróquias tinha um sentido e todas estavam envolvidas em um sistema de poder e de desejos. Elas emergiram dentro desse sistema. Nem o reduzido clero autóctone e tampouco a população católica foram chamados a organizá-las, mas os representantes do processo modernizador do Estado republicano e do processo romanizador da Igreja Católica no país. No nascimento de uma diocese, o que estava em jogo era abrir espaços para novas funções econômicas, regulamentar as relações com o entorno rural, prever o crescimento, fazer circular os discursos de poder e de desejo, alargar os acessos, higienizar a concentração de casas e pessoas, garantir o comércio entre as cidades, escoar a produção e aumentar a vigilância sobre a população. Até 1890, as dez dioceses existentes estavam situadas em nove Estados e oito capitais. A partir daí, ao longo da primeira fase republicana, as outras 11 capitais estaduais foram também transformadas em sedes diocesanas. Mas este esforço expansionista buscava resguardar posições no campo religioso brasileiro e legitimar o campo político republicano. Aliás, na impossibilidade de incorporar ou domesticar movimentos de resistência social como os de Juazeiro e de Canudos, “a organização eclesiástica buscou fechar o cerco

em torno dessas ameaças de cisma, revigorando os serviços religiosos nas regiões vizinhas de modo a prevenir surtos idênticos de heresia” (Miceli, 2009, p. 59) capazes de pôr em risco os interesses do Estado republicano e da Igreja Católica. Foram criadas, pois, 16 novas dioceses na região do Nordeste brasileiro entre 1892 e 1923, configurando um verdadeiro cordão de isolamento e de segurança em torno de Juazeiro e Canudos.

No entanto, não se está somente falando especificamente da criação e expansão das novas dioceses (Aquino, 2013; Azzi, 1994; Manoel, 2008; Miceli, 2009), senão da multiplicação e proliferação significativa e rápida de paróquias. Submetidas às diretrizes episcopais, as paróquias se multiplicaram de tal maneira que passaram a dar maior organicidade à vida das pessoas e a controlar os seus ritmos de vida. Se antes no Império a população estava de certo modo à deriva deste controle eclesiástico, já nos albores da República as novas e abundantes paróquias, mais que as municipalidades, passariam a ser o centro aglutinador de uma nova vida política, ajudando a espalhar e a interpretar as mensagens do “evangelho” republicano e modernizador. A vastidão do território da municipalidade começava a ganhar organicidade com as novas paróquias e com os novos padres e freiras vindos da Europa. Aliás, com o passar do tempo, os novos municípios desmembrados e criados se confundiriam com os próprios limites territoriais da paróquia. É esta geopolítica, como estratégia de controle populacional e segurança territorial, que operacionalizou o novo sentido de território nacional em vista de dar segurança e existência à República.

Foi preciso criar uma nova estrutura geopolítica paroquial articulada a uma tecnologia biopolítica e a um novo conteúdo “evangélico” pastoral que assegurasse o discurso da promessa modernizadora ao mesmo tempo que administrasse e controlasse os “miasmas” das revoltas. Este dispositivo intencional e fabricado na articulação entre Igreja e Estado garantiu estrategicamente à República avançar e permanecer. Foram as novas paróquias, capilarizadas na vastidão territorial da municipalidade rural e urbana, que cumpriram a função primordial de responder à emergência do Estado republicano, servindo à atividade de integrar, controlar, normalizar, educar, governar e (re)catequizar sujeitos. Aliás, este poder pastoral possibilitou o aparecimento de um novo mundo rural e respondeu cada vez mais a uma sociedade urbana em formação. A paróquia tornou-se, pois, o centro aglutinador e irradiador de um novo paradigma, mobilizando a população para a estruturação de uma arquitetura moderna do território biopolítico e, por isso, facilitando a circulação de ideias republicanas.

O mundo devocional, com suas constantes e incontroláveis epifanias do sagrado no período imperial

– considerado como expressão de ignorância, superstição e até mesmo de fanatismo popular –, foi aos poucos redefinido pelo rigor litúrgico, pelas práticas sacramentais e pelo respeito à hierarquia católica. Assim, em total sintonia com o lema positivista estampado na bandeira republicana, a ordem e o progresso pareciam nascer desta reordenação geopolítica do espaço social em torno da paróquia, facilitando o advento da sociedade burguesa.

## Por que contar com uma tecnologia pastoral em uma República laica?

A passagem da sociedade devocional para a sociedade sacramental inaugurou a nova metodologia para a governamentalidade republicana. E esta governamentalidade dependeu da nova geopolítica paroquial, pois se criaram os mecanismos iniciais para o controle permanente dos movimentos da população. Não é mais tão somente o sujeito a ser corrigido, vigiado e punido, mas toda uma população que precisava antes ser gerenciada, contabilizada, detectada, assegurada, controlada e normalizada. Está-se longe das políticas de assistência social, de saúde e de educação promovidas pelo Estado, mas se sabe – e o próprio Estado sabia – que após a abolição da escravatura se tornou vital uma população higienizada (Chalhoub, 1996), saudável, apta e estimulada para o casamento em idade jovem (Costa, 1989) e capaz de proliferar vida e vida em abundância para o trabalho assalariado (Rago, 1985). Novas técnicas de contabilidade e estatísticas populacionais passam a ser cruciais para diagnosticar toda a população e propor diretrizes que garantam a segurança e controle de todo o território nacional.

Há uma vontade de tudo saber, conhecer e contabilizar para tudo regrar, controlar e garantir a normalidade republicana. Todavia, os instrumentos à disposição para fazer emergir este saber são poucos e dependem inicialmente da “confissão” de cada sujeito, ou seja, dependem de uma tecnologia do conhecimento das práticas dos sujeitos. Não há como passar à sociedade disciplinar dos sujeitos e depois à sociedade de controle das populações sem antes promover e estabelecer os mecanismos capazes de diagnosticar a própria realidade. Embora médicos, higienistas, políticos e outros possíveis agentes republicanos tenham capturado e contabilizado parte destas “confissões”, eles não eram em grande número e, portanto, não se faziam presentes no cotidiano dos sujeitos. No entanto, o clero – e mais especificamente o clero estrangeiro – havia-se proliferado rapidamente a pedido de bispos e de políticos republicanos, constituindo-se em uma política também de interesse internacional, seja de viés

econômico (o capitalismo liberal) ou religioso (o processo de romanização). Entra em cena o poder pastoral, este poder que contabilizou à exaustão em livros tombos e em jornais católicos as características biológicas que entraram em uma relação regulada e, portanto, em uma estratégia geral de poder, que compartilhou com os governos locais os dados e os resultados estatísticos destas relações biológicas e que, por isso, normalizou e deu visibilidade a um “modo de ser” e “de viver” das populações. O pároco apresentou-se como alguém que administraria conhecimento religioso sistematizado, um agente em potencial que, no contexto da paróquia, interromperia práticas e relações, passando a situar-se como mediador entre o fiel e a irmandade ou o “santo popular”, dispensando as relações diretas que, até então, estabeleciam-se entre eles. Pelo poder pastoral, o pároco investiu-se de autoridade frente ao grande universo de analfabetos (82,6% da população brasileira, conforme o censo de 1890), consumando-se a violência simbólica. Este, na qualidade de especialista da fé, se pôs a executar sua função de acordo com a divisão de trabalho proposta pela hierarquia eclesiástica (Bourdieu, 1987). O pároco era um aliado aos interesses das elites locais que não viam como práticas normalizadas as manifestações religiosas populares, pois delas estavam se afastando, e buscavam a reformulação das condutas e a introdução de novas formas de sociabilidade que denotassem distinção de classe.

A população que vivia nas áreas periféricas das cidades e que representava a grande maioria populacional no Brasil, haja vista a sua característica agrária, encontrava-se muito dispersa espacialmente. O poder pastoral da Igreja irá reivindicar a liderança de chamar para as atividades comunitárias, fazer coincidir o calendário de festas e eventos religiosos com os momentos fortes de efusão coletiva e doméstica, ordenar este ir e vir de pessoas, dar a condição legítima da reunião pública, sacramentalizar os eventos-chave do itinerário biológico, pessoal e familiar, ungir as autoridades mandatárias e, portanto, dar a condição de existência de um território, de uma população e de seu controle. A política de romanização contribuía para a urgência de regulamentação das festas religiosas como uma maneira também de reconverter os recursos das festas para a Igreja e não para as quermesses, bailes, fogos e decorações das ruas. O interesse pecuniário por parte do pároco se apresentava no empenho de querer fazer valer uma política direcionada a interesses eclesiásticos de manutenção da estrutura paroquial e dos objetivos inerentes à educação e à biopolítica da população. Consideravam-se as práticas anteriores da festa do padroeiro como desviantes, pagãs, secularizantes, o que muitas vezes desencadeava reações anticlericais. Mas os sistemas jurídico e policial sempre acabavam dando o suporte necessário à autoridade pastoral dos párocos.

Assim, o pároco irá se constituir em operacionalizador de uma nova condição territorial, cuja liderança permitiu fazer surgir outra população, passível – apesar das resistências e das concessões – de ser convocada, controlada e normalizada para os mais diversos fins e interesses, fazendo aparecer novos atores na nova cena comunitária e, por consequência, (re)equacionando sua cultura de subsistência. Eis que, por isso, começaram a proliferar políticos, professores, policiais, higienistas, comerciantes com os novos bens de consumo e pequenos produtores manufatureiros e industriais. A própria elite local ganhou outra visibilidade e se constituiu ao lado do pároco em uma autoridade performática muito característica do poder pastoral e ordenador, o que a historiografia veio a destacar e chamar de “coronelismo”.

O recenseamento de 1920 seria o primeiro a identificar estas condições produtivas dos setores comerciais e industriais e o crescimento do trabalho assalariado em substituição ao escravo e ao livre de subsistência, até então inalcançável no interior do sertão brasileiro. Porém, a paróquia os alcança a fim de reconvertê-la esta força humana produtiva, transformando sua própria forma de constituição populacional, seja para integrá-la quando preciso, seja para desfazê-la por completo ao direcioná-la para os centros urbanos.

A própria disposição geométrica da paróquia quase sempre remete a uma centralidade da igreja (enquanto edifício sagrado) no desenho arquitetônico de um determinado lugar no Brasil. Normalmente, os eixos comunicantes da paróquia tanto partem daqueles edifícios sagrados como servem para chegar a eles. Em torno deles se erguem espaços de sociabilidades mais aglutinadores da população: as praças, os salões de festa e as salas de formação paroquial. São os espaços por excelência de maior circulação e encontro da população. Nesta arquitetura paroquial, o espaço é reconvertido em mecanismo de comunicação mais geral para a população, dando visibilidade às relações de poder, ordenando condutas e capitalizando ainda mais o poder que se exerce e que dele emana: o poder pastoral. Eis a arquitetura do poder pastoral que se volta a um poder de segurança e controle populacional.

No período republicano, a paróquia se insere na lógica do mundo moderno da biopolítica, do controle sobre a vida em geral, tornando-se o local privilegiado do aparalhamento republicano com suas aulas de catecismo, a difusão de seus jornais, a proliferação de escolas primárias na sede paroquial muitas vezes conhecidas como “escolas paroquiais”, a instrução de adultos pela pregação e as inúmeras visitas do pároco para supervisão e administração sacramental.

Ao mesmo tempo que um projeto modernizador da economia brasileira e de integração ao mercado exterior estava sendo desejado pelo Estado republicano, a Igreja Católica também ia se constituindo como uma “instituição moderna”, que negava seu passado imperial, baseado no padroado, e inaugurava um projeto de cunho reformista europeu<sup>5</sup> muito ao gosto da elite republicana. Os padres e as irmãs das congregações europeias tinham um olhar distante e de desconsideração para com essa realidade considerada “atrasada”, “sem o mínimo de civilidade” e “de aspecto anormal”. O padre Foxius assim relatou sua experiência missionária no Brasil, em carta de 1904, publicada na revista “Das Reich des Herzens Jesu” e dirigida aos membros da Congregação do Sagrado Coração de Jesus na Alemanha:

*O que dizer da religiosidade do povo em geral? Respeitadas as suas peculiaridades, constata-se grande ignorância religiosa e muita superstição. Pode-se dizer que o povo estende à religião, às leis de Deus e da Igreja a grande liberdade política. Em casos de acidente ou doença, chamam-se imediatamente benzedeiros e benzedeiras. Muitos, na época da plantação, enterram chifres de boi nos campos, para afugentar o demônio. Manda-se confeccionar anéis sagrados em noite de lua cheia, para proteção contra desgraças. Em meio a tanta erva daninha, cresce também alguma boa semente. Nossa tarefa consistirá em cultivar esta última e extirpar a primeira (in Dirksen, 2004, p. 53).*

A vontade de extirpar o indesejável no processo civilizador era reforçada pela elite dirigente; afinal, esta também investia seu desejo em um projeto moderno que lhe garantisse sua distinção e diferenciação social. Muitas práticas do cotidiano cultural foram alvo de críticas virulentas e mesmo ameaçadas nesse processo de afirmação biopolítica da civilidade no Brasil.

É importante, pois, destacar aqui a natureza das visitas pastorais como uma eficaz ação normalizadora de comportamentos para todo o território paroquial. Essa ação se constituía num mecanismo de controle sobre as populações, não só da sua observância religiosa, mas também da sua conduta moral. Por esse motivo, além de tratar de aspectos referentes à Igreja, ao clero e ao comportamento religioso dos católicos, a visita pastoral também tratava dos pecados públicos praticados pela população e que se vinculavam às tecnologias biopolíticas, a saber: o amancebamento, a embriaguez, a prostituição, a família estéril, a homossexualidade, as práticas populares

<sup>5</sup> Referimo-nos ao modelo de romanização transplantado para o Brasil pela alta hierarquia católica a partir da proclamação de República em 1889.

de cura, as inimizades e as ofensas verbais. Estas visitas alimentavam a esperança de se construir uma civilização capaz de estabelecer valores, regras e comportamentos normalizados. Aquele que se opusesse tornava-se, consequentemente, inimigo da nova ordem social, como era o caso do protestante imperialista, do comunista ateu, do estrangeiro intolerante, do católico supersticioso, do desordeiro, do bêbado, do jovem ocioso, do homossexual e de outras heterogeneidades. Os elementos morais e estéticos dessa civilidade biopolítica estavam postos.

Por esta razão e em vista do controle biopolítico da população, a mancebia ou o concubinato, tão comum no período imperial, entre muitos motivos, relacionados à falta da assistência religiosa e, por corolário, à inexistência da anotação cartorial realizada pelo pároco, passava a ter uma especial atenção. Embora o registro matrimonial e censitário fosse a partir da República função do Estado conforme a Constituição de 1891, foi o pároco o agente principal da execução estratégica deste biopoder, isto é, de um planejamento populacional que derivava destes dados censitários e da preparação ao sacramento do matrimônio e do acompanhamento dos seus descendentes até a morte, promovendo uma verdadeira estratégia de (re)orientação das relações humanas em vista do controle das populações e sua proliferação. Portanto, o sacramento do matrimônio em seu aspecto preparatório, simbólico, ritualístico e de acompanhamento por toda a vida até a morte pelo pároco constituiu-se como uma ferramenta biológica que foi capaz de formalizar, ao lado de médicos, professores, policiais, juízes e outros agentes sociais, um tipo-ideal familiar para a República. Desta ferramenta biológica utilizada pelos padres de paróquia provêm: a condenação ao celibato leigo, à mancebia, ao amor livre e à homossexualidade; o estímulo ao casamento de jovens entre 17 e 25 anos em vista da procriação ininterrupta voltada ao aumento populacional no território; a mistura étnica como condição para a redução da malformação congênita, para a formação de uma “raça biologicamente forte” e para o branqueamento da população; a tolerância à prostituição reenquadrada em cabarés para evitar a infestação de doenças venéreas e a “degeneração racial”; e os cuidados higiênicos necessários para proliferar a vida e permitir corpos saudáveis para o trabalho (Costa, 1989). O sacramento do matrimônio carregava, realmente, toda esta estratégia de biopoder e de controle populacional, em vista de modificar o próprio destino biológico da nação e, por consequência, a própria vida produtiva da população. Mesmo a Constituição de 1891 reconhecendo somente o casamento civil, a sua indissolubilidade ainda era uma garantia dos princípios católicos do matrimônio e da

conservação dos propósitos reprodutivos da população e da adaptação dos corpos da criança ao trabalho livre, seriado e controlado.

Assim, o esforço pela civilidade e pelo ser moderno requereu a propaganda e difusão capilarizada de um modelo de condutas bióticas que exigia mudança de hábito, disciplina, sujeição, “silenciamentos”, negação de si e de sua cultura. Os “líderes” ou ditos “heróis” do catolicismo romanizado que propuseram esse projeto de reajustamento foram quase sempre externos e estranhos à realidade cultural brasileira, comprometidos mais com o projeto “geobiopolítico” do que com as próprias pessoas e a cultura local. Foram apresentados como arautos dos novos tempos e desejados avidamente pelas elites dirigentes, pois representavam o próprio desejo, o supostamente “moderno” e “civilizado”. Afinal, vinham, em sua maioria, diretamente do continente europeu ou tinham quase sempre formação europeia. Mas a concorrência no campo religioso brasileiro com a presença das denominações protestantes, das religiões de matriz africana e dos surtos de contestação religiosa (Canudos, Joazeiro e Contestado), além da presença nos espaços políticos de ateus, maçons, espíritas, liberais e anticlericais, motivou a produção de jornais católicos no espaço da sede episcopal, sob o controle e o *nihil obstat* do Bispo local. Estes periódicos circulavam nos espaços paroquiais e serviam para orientação e para difusão das tomadas de posição comum em matérias polêmicas. A grande população analfabeta tinha acesso a estes jornais pela leitura de padres e de leigos católicos em contraponto a outros jornais que não contavam com uma rede tão capilar como eram as paróquias e seus inúmeros agentes.

Além do mais, as medidas eugênicas e as práticas rotineiras deste processo biopolítico favorecido pelos jornais católicos e pela arquitetura paroquial tornavam-se possíveis ao se advertir, proibir, controlar, admoestar, ensinar, catequizar, aprisionar e, até mesmo, matar – refiro-me aqui às ações sistemáticas contra os sertanejos de Canudos (1893/1897), os caboclos do Contestado (1912/1915) e os indígenas – os que não se enquadravam à normalidade ou à feição da população paroquial. De fato, diante da impossibilidade muitas vezes de se garantir a condição atrativa e centralizadora da maquinaria paroquial abria-se espaço para a existência de movimentos sociais de resistência e sobrevivência contra as submissões políticas, a miséria e o abandono de populações indesejáveis.

A questão indígena, tomando-a como exemplo, comportava as contradições do desejo civilizador republicano e da impossibilidade do reenquadramento biopolítico daquela população ao território de normalização social, ou seja, do enquadramento dos sujeitos indígenas enquanto população distinta ao território paroquial. So-

mente o indivíduo indígena que se destacasse e cumprisse a normalidade que se esperava ganharia uma visibilidade possível de ser aceita; quanto à população indígena em geral, esta ficaria refém de uma biopolítica de invisibilidade, de ajustamento e de outras estratégias de segurança. Isto sugeriu certo esvaziamento da sua própria condição humana e social (Agamben, 2002), suscetível de ser alvo de preconceito, de dessensibilizar sua natureza humana e de adotar políticas de perseguição, exclusão e genocídio.

Era certo que a Igreja Católica se colocava contra as incursões sangrentas dos caçadores de índios, conhecidos na região Sul do Brasil como “bugreiros”, mas não deixava também de querer ter os índios sob tutela e civilizá-los de alguma maneira. O desejo biopolítico de civilizar era tão forte e atraente que tudo se fazia para reconduzir e reajustar sujeitos em vista de um modelo europeu, branco, masculino, romano-católico e capitalista. A criação da Liga Patriótica para a Catequese do Índio tinha como finalidade conquistar a opinião pública, pretendendo acabar com as caçadas aos índios e trabalhar no sentido de convertê-los à “normalidade de ser cristão”, à “civilidade”, à “população paroquial”. Mas não alcançaram o sucesso esperado; pelo contrário, “os índios não eram motivo de muita satisfação para a Liga” (in Dirksen, 2004, p. 203). Eles resistiam em suas cosmovisões, em suas identidades, em sua autonomia. Não guardavam as mesmas feições de uma população paroquial e, por isso, sofreram com a espada e o trabuco. Restava aos que propunham uma civilidade mais mitigada testemunhar e relatar a ação dos bugreiros encarregados pelo governo de expulsar os considerados selvagens ou, quando muito, acolher os poucos capturados nessa guerra de extermínio biopolítico, a fim de empreender seu reajustamento pelo processo de escolarização. Os padres dehonianos relataram em 1907 para a revista alemã “Das Reich des Herzens Jesu” o resultado de uma destas ações biopolíticas na paróquia de Blumenau, no sul do Brasil:

*Aqui em Blumenau todos sabem como são enxotados os índios. Tão logo os índios se encontram no sono mais profundo, os caçadores, ao sinal do chefe, lançam-se com espadas desembainhadas sobre os que estão dormindo. Estão bem instruídos e sabem com exatidão como eliminar da face da terra, o mais rapidamente e sem barulho, os que ali repousam tranquilamente. Com mortal precisão, brandem as espadas nos pescoços dos que dormem; muitos ficam deitados sob o primeiro golpe, outros saltam feridos para cair logo em seguida, sem forças. Gritos de morte ecoam pela escuridão da noite; os que ainda se encontram ilesos levantam-se assustados num pulo e desaparecem entre os arbustos, na pressa de levar ainda uma ou outra arma. Algumas setas sibilam através do acampamento, mas que,*

*lançadas na escuridão e por mãos trêmulas e tesas de espanto, normalmente não atingem o alvo. Nesse meio tempo, entram em ação as armas de fogo. Com estas os caçadores limpam a área próxima e reduzem ao silêncio eterno as vozes plangentes que gemem no chão! Agora é fácil fazer alguns prisioneiros, pois o amor de mãe chama e procura por seus filhos, e filhos desnorteados que gritam por seus pais.*

[...] Os índios prisioneiros (duas mulheres, cinco meninas com idade entre cinco e doze anos e três meninos com idade entre cinco e dez anos) foram acolhidos no convento das Irmãs da Divina Providência. As mulheres e meninas são coroadas, os meninos botocudos. Estes últimos tinham como sinais tribais característicos botoques nos lábios, que no convento lhes foram tirados; os meninos são de uma feiura assustadora, ao passo que as meninas coroadas não têm em sua aparência externa, em absoluto, nada de repugnante. As mulheres, uma mais velha e outra mais jovem, têm feições rudes (tipo mongol: cor amarelada na pele, olhos oblíquos, maçãs do rosto salientes, cabelos pretos e lisos), mas visivelmente, mãos e pés pequenos e graciosos (in Dirksen, 2004, p. 205-206).

Desse longo relato é possível considerar que também o mecanismo de biopoder gera sua crueldade, mas ela é ocultada ou, às vezes, nem mesmo reconhecida por aqueles que a praticam, porque acreditam que seus projetos biopolíticos comportam algo positivo que não pode esperar nem tolerar a diversidade. O rigor e a força, assim como são maquinados e projetados, têm sua escala de graduação, e isso gera menos ou mais resistência ou “silenciamento” daqueles que são alvos da ação, sejam eles quem forem, não importando a idade, o gênero, a classe, a religiosidade e a etnia.

Mas o território paroquial também se constituiu em uma pedagogia disciplinar dos corpos e das mentes. Sim, a paróquia como o lugar privilegiado do biopoder e ordenador do fluxo contínuo e permanente das pessoas em suas relações vitais se legitimou como um espaço pedagógico em vista da governamentalidade republicana. A proliferação de uma rede de ensino estava diretamente ligada à sua condição de investimento na expansão de prédios escolares públicos e de instrução gratuita. Mas essa realidade estava nos albores da República brasileira inviabilizada, pelo menos para as regiões mais afastadas dos centros urbanos. Portanto, não seria possível dizer que o Estado laico tenha conseguido criar um sistema educacional popular eficaz.

A emancipação do Estado republicano precisava contar com instituições escolares que contribuíssem com o desenvolvimento do processo de produção capitalista

e a difusão de um “saber positivista” a ser legitimamente aceitável entre a população. A reforma Benjamim Constant, que tinha como princípios norteadores a laicidade do ensino, a formação na ciência e a gratuitade da escola primária, estava de mãos atadas diante da ineficiência do Estado. Portanto, a expansão do ensino e a organização escolar dependiam da influência e da experiência acumulada da Igreja Católica no setor educacional. Ademais, é esclarecedor dizer que a própria Igreja se lançava a este projeto educacional – como é reconhecido na historiografia brasileira – no intuito de dar uma resposta também à secularização do ensino impetrada pelos liberais republicanos. E assim, ela se associava de algum modo ao ideal civilizatório do Estado republicano.

A sociedade brasileira, que aos poucos se desenvolvia em uma base urbano-comercial, começava a ser arregimentada por estes projetos político-religiosos que exigiam a moralização dos corpos e o fim do analfabetismo, “porque as técnicas de leitura e escrita iam se tornando instrumentos necessários à integração em tal contexto social” (Ribeiro, 2000, p. 82). Daí as campanhas de difusão da escola primária que impeliam os setores da Igreja e da Indústria a, paralelamente e com propósitos particulares, contribuírem com a criação de escolas particulares diante da insuficiência de verbas e ineficácia no enfrentamento do problema por parte do Estado (Diretoria Geral de Estatística, 1929).

Os grandes vazios existentes na área educacional e a não interferência nas escolas particulares e confessionais deixavam transparecer a vontade de um Governo republicano em dar plena autonomia à Igreja e aos seus Estados de expandirem e promoverem uma política educacional local. Conforme Oscar Lustosa, “o Estado de Minas Gerais é caso típico: a própria Constituição Estadual começava invocando o nome de Deus. Na prática, o ensino que, por lei, devia ser leigo nas escolas oficiais, sempre foi aberto à doutrinação religiosa” (Lustosa, 1991, p. 28). Em outros Estados do Brasil também não foi diferente. As oligarquias locais estimularam e subvencionaram escolas particulares, principalmente as católicas, que investiam na ordem e hierarquização social. Nos ofícios de Instrução Pública das Secretarias Gerais dos Negócios de Estado, mencionava-se o fato de que eram “comuns escolas públicas e subvencionadas terem doutrina cristã todos os dias fora das horas de expediente e, algumas vezes, adotarem manuais de catecismo durante o horário normal das aulas” (Santa Catarina, 1908, p. 40).

A Igreja carregava e reproduzia os princípios discursivos de sustentação do Estado republicano, tais como: ordem, obediência, trabalho, amor à Pátria, progresso, civilidade e mitemismo europeu. Era da percepção dos governantes a condição concreta de interferência da

Igreja Católica no cotidiano e na organização dos sujeitos sociais e das populações em seus territórios paroquiais. Contar com sua força de legitimidade ou, pelo menos, de atuação na área educacional, era suprir inicialmente uma deficiência financeira e realizar uma mudança comportamental dos sujeitos atingidos por esta escolarização. A alta hierarquia católica não teria razão para perder tempo. Sabia da necessidade de elevar o nível moral, cultural e espiritual do seu clero autóctone, mas sabia, acima de tudo, que era preciso promover uma ação assistencial e educacional que permitisse dar as bases cristãs ao ensino laico e garantisse sua inserção e permanência na sociedade brasileira. Afinal, “conhecidos eram os patrióticos intuições dos governos em generalizar e popularizar sempre mais a instrução. E a Igreja tinha desejo de tomar parte desta obra” (Oliveira, 1920, p. 21). O processo de construção da República aparecia amarrado à força institucional católica de suas paróquias, revelando a tolerância, o silêncio e a atitude não intervencionista do Governo federal nas áreas da educação popular. Aceitava-se, enfim, que a disciplina, o controle e a repressão no meio escolar deveriam assegurar a formação de uma infância identificada com o paradigma do bom cidadão, do bom republicano e do bom cristão. O Estado tinha que contar com a influência da própria instituição católica a fim de promover um sistema educacional/escolar que contemplasse o maior número de sujeitos. Essa emergência nascia da própria expectativa positivista de ordem e de progresso, e o interesse do capital exigia o aprimoramento, a disciplina e o adestramento da população para o mundo do trabalho.

## Considerações finais

Embora a laicização, no Brasil, viesse a tomar forma com a implantação do assentamento dos fatos da vida de uma pessoa pelo registro civil público e com a secularização dos cemitérios e do sistema educacional pelo Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890, bem como pela promulgação da Constituição em 1891, a República, de fato, não chegou a alterar profundamente o bom relacionamento entre a Igreja Católica e as elites dirigentes locais e regionais. A República brasileira não promoveu uma perseguição anticlerical, não expropriou seus bens nem determinou o fechamento de suas escolas. Ao contrário, a Constituição de 1891 foi negociada exaustivamente entre o clero católico brasileiro, representado pelo Bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, e o Estado brasileiro, representado pelo Ministro Rui Barbosa, que se encontravam regularmente em Petrópolis para discutirem os pontos mais polêmicos da Constituição em elaboração pelo governo republicano, de modo a se evitar perdas e danos para a instituição

católica. O Decreto 119-A, por meio do qual se estabeleceu a separação entre o Estado e a Igreja Católica com a extinção do regime do padroado, enfatizou o caráter laico da República nascente, mas, por outro lado, salvaguardou a existência legal da representação diplomática da Nunciatura no Brasil e garantiu o uso no espaço público do hábito eclesiástico e os direitos à liberdade de culto nas praças e festas com autoridades políticas e à manutenção das propriedades eclesiásticas, além da vigência, por mais um ano, de pagamento das côngruas e outros gastos eclesiásticos. O fato é que certo modelo de envolvimento entre Estado e Igreja Católica – que teve como pontos-chave marcas como a presença de símbolos religiosos em lugares públicos e em espaços institucionais, a administração de cemitérios públicos confiados à Igreja e a permanência dos cemitérios confessionais, o ensino religioso em escolas públicas, a subvenção estatal às escolas e colégios confessionais e a oficialização de feriados religiosos (Leite, 2011) – “foi adotado na prática e legitimado na teoria, ainda que sem base constitucional expressa, e acabou por definir um padrão de laicidade que se mantém até hoje” (Giumbelli, 2002, p. 242).

Mas, para além destes entendimentos formais entre instituições, de concessões e subvenções sem base constitucional, de um aparente distanciamento entre elas e de um mero jogo diplomático da boa vizinhança, o que se processou na relação entre Igreja e Estado no Brasil foi a própria condição de governamentalidade republicana. E esta governamentalidade requereu a constituição de uma geopolítica por meio de um poder pastoral, enfim desacorrentado e livre, agora, para fazer aparecer um novo paradigma tecnológico e ordenador do exercício de poder estatal sobre a população brasileira. A República que nasceu no Brasil precisou transformar seu próprio território em mecanismo estratégico e tecnológico de controle da sua população, em vista de uma lógica político-econômica do biopoder, a fim de delimitar aquelas vidas e rastreá-las continuamente, para conhecer suas reações, para fazê-las ir e vir quando conviesse, para promover o tipo de família que se quisesse, para aumentar ou diminuir os nascimentos, para erradicar doenças, para higienizar espaços, para disciplinar corpos, para desenvolver as bases capitalistas de uma vida produtiva, para legitimar a ação de tirar a vida dos indesejados, para ensinar e imprimir novos hábitos civilizacionais, para homogeneizar toda uma população pela maquinaria de normalização.

Este dispositivo geopolítico de controle da vida em geral, nos primeiros tempos da República, nasceu da divisão contínua do território em paróquias, permitindo a proliferação de um poder pastoral vinculado aos mecanismos modernos de um poder normalizador. E, de fato, a paróquia, como organismo administrativo da Igreja

Católica e modelador do espaço geográfico e político brasileiro, mostrou-se o melhor veículo da ação governamental na tarefa de apresentar a República ao Brasil. Aliás, foi a partir destas paróquias que se viabilizou a criação dos novos municípios brasileiros. E por esta razão, a Igreja cumpriu a função primordial de responder à urgência de uma geopolítica republicana.

## Referências

- AGAMBEN, G. 2002. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 207 p.
- AQUINO, M. 2013. A Igreja Católica na Primeira República Brasileira (1889-1930): laicidade pragmática, diocesanização, congregações religiosas. In: G. CARREIRO et al., *Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoção nas religiões*. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, p. 119-142.
- AZZI, R. 1994. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo, Paulus, 138 p.
- BOURDIEU, P. 1987. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Martins Fontes, 361 p.
- BRUNEAU, T. 1974. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo, Edições Loyola, 443 p.
- CARVALHO, J. 1991. *Formação das almas*. São Paulo, Companhia das Letras, 166 p.
- CHALHOUB, S. 1996. *Cidade febril*. São Paulo, Companhia das Letras, 250 p.
- COSTA, J. 1989. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro, Graal, 282 p.
- DELEUZE, G. 1992. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: G. DELEUZE, *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro, Ed. 34, p. 219-226.
- DIRKSEN, V. 2004. *Presença e missão de boniana no sul do Brasil (1903-1913)*. Florianópolis, Lagoa, 542 p.
- FOUCAULT, M. 2008. *Segurança, território, população*. São Paulo, Martins Fontes, 572 p.
- GIUMBELLI, E. 2002. *O fim da religião – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar Editorial, 456 p.
- HOLANDA, S.B. 1995. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 220 p.
- LEITE, F. 2011. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião & Sociedade*, 31(1):32-60.
- LUSTOSA, O. 1991. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo, Paulinas, 180 p.
- MANOEL, I. 2008. A criação de paróquias e dioceses no Brasil no contexto das reformas ultramontanas e da Ação Católica. In: R. SOUZA; C. OTTO (org.), *Faces do catolicismo*. Florianópolis, Insular, p. 36-58.
- MICELI, S. 2009. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 213 p.
- RAGO, L. 1985. *Do cabaré ao lar: utopia da cidade disciplinar (1890-1930)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 209 p.
- RIBEIRO, M. L. 2000. *História da educação brasileira: a organização escolar*. Campinas, Autores Associados, 176 p.
- SANCHIS, P. 1994. O repto pentecostal à cultura católica brasileira. In: A. ANTONIAZZI et al. (org.), *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, p. 34-63.

## Fontes

DAS REICH DES HERZENS JESU. 1904. Carta de padre Foxius, de Desterro, no Sul do Brasil. Neuss, ano IV, p. 186-189.

DAS REICH DES HERZENS JESU. 1907. A Liga amiga dos índios. Neuss, ano VII, p. 421-425.

DIOCESE DE CURITIBA. 1900. *Boletim Eclesiástico*. Curitiba, Anno 1 (9), 52 p.

DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. 1876. *Recenseamento Geral do império de 1872*. Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger e Typ. Commercial, 141 p.

DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. 1895. *Recenseamento de 1890*. Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 454 p.

DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. 1927. *Anuário Estatístico do Brasil (1908-1912)*. Cultos, assistência, repressão e instrução.

Rio de Janeiro, Typographia da Estatística, vol. 3, 1074 p.

DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. 1929. *Recenseamento de 1920. 4º Censo geral da população e 1º da agricultura e das indústrias*. Rio de Janeiro, Typografia da Estatística, 906 p.

IBGE. 1996. *Anuário Estatístico do Brasil*. Rio de Janeiro, IBGE, 853 p.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. 1936. *Anuário Estatístico do Brasil*. Rio de Janeiro, Typographia da Estatística, 444 p.

LEME, S. 1924. *Sobre a vida e a organização paroquial no Brasil*. [?] S.V., Arch. Nunz. Brasile, busta 173, fasc. 951, p. 6-29.

OLIVEIRA, J.D. 1920. *Carta pastoral sobre o problema da instrução*. Florianópolis, Livraria Cisne, 42 p.

SANTA CATARINA. 1908. *Offícios da Instrução Pública*. Florianópolis, Secretaria Geral dos Negócios do Estado, 80 p.

Submetido em: 11/09/2018

Aceito em: 30/01/2019