

O SACERDOTE DE ÉRIS: A TRAJETÓRIA DE EMIR CALLUF NA DEFESA DA ORDEM DURANTE A DITADURA CIVIL-MILITAR (1964-1985)¹

Ana Flávia Barboza Garcia²

RESUMO

O presente artigo analisa a trajetória intelectual de Emir Calluf (1929-1993), padre e psicólogo curitibano que se destacou como figura pública durante a Ditadura Civil-Militar (1964-1985). Propomos a metáfora do “Sacerdote de Éris” para caracterizar seu estilo discursivo polêmico, combativo e orientado à defesa da ordem, da moral e dos bons costumes promovidos pelo regime. Partindo de sua origem em uma família socialmente influente e integrada às elites políticas e religiosas, o estudo mostra como seu longo processo de formação lhe proporcionou amplo capital cultural, convertido em autoridade intelectual e religiosa. Essa base legitimou sua atuação em diversos espaços: imprensa, televisão, livros e atividades pastorais, nos quais se apresentou como orientador moral, sobretudo da juventude. O texto destaca sua cruzada moral contra o cinema nacional, apontado como instrumento de degradação dos costumes e ameaça “subversiva” ao país. Em seu discurso, que combinava argumentos religiosos, psicológicos e patrióticos, defendia abertamente a censura e o controle cultural, alinhando-se às diretrizes do governo militar. Conclui-se que este discurso, embora marcado por aparentes polêmicas, não confrontava o regime, mas o reforçava, ajudando a construir a ilusão de debate público em um contexto autoritário. Ao revisitá-la atuação de Calluf, o artigo evidencia o papel de intelectuais conservadores na sustentação simbólica da ditadura e contribui para a reflexão sobre os imaginários morais que persistem na história política brasileira.

Palavras-chave: Emir Calluf; intelectuais conservadores; ditadura; ordem; moral.

THE PRIEST OF ERIS: THE JOURNEY OF EMIR CALLUF IN DEFENDING ORDER DURING THE CIVIL-MILITARY DICTATORSHIP (1964-1985)

ABSTRACT

This article analyzes the intellectual trajectory of Emir Calluf (1929–1993), a priest and psychologist from Curitiba who became a prominent public figure during the Brazilian Civil-Military Dictatorship (1964–1985). We propose the metaphor of the “Priest of Eris” to characterize his polemical and combative discourse, oriented toward the defense of order, morality, and the “good customs” promoted by the regime. Based on his background in a socially influential family connected to political and religious elites, the study shows how his long process of formation provided him with substantial cultural capital, later converted into intellectual and religious authority. This foundation legitimized his presence in multiple spaces—press, television, books, and pastoral activities—where he positioned himself as a moral guide, especially for youth. The text highlights his moral crusade against Brazilian cinema, portrayed as a vehicle of moral corruption and a “subversive” threat to the nation. His discourse combined religious, psychological, and patriotic arguments to openly defend censorship and cultural control, aligning itself with the regime’s directives. The analysis concludes that, despite its apparent polemical tone, his discourse did not

¹ Este trabalho contou com apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo nº 141375/2024-8.

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Ponta Grossa, na linha de História e Políticas Educacionais. Integrante do Grupo de Pesquisa História e Intelectuais: Cultura, Política e Memória (CNPq). Tem produção sobre os estudos regionais, com ênfase em História dos Intelectuais e Trajetórias. Orcid iD: <https://orcid.org/0009-0005-2779-5928>. Contato: anaflaviagarcia22@gmail.com

challenge the dictatorship but strengthened it, helping to sustain the illusion of public debate within an authoritarian context. By revisiting Calluf's trajectory, the article sheds light on the role of conservative intellectuals in the symbolic maintenance of the regime and contributes to reflections on the moral imaginaries that persist in Brazilian political life.

Keywords: Emir Calluf; conservative intellectuals; dictatorship; order; morality.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo analisar a trajetória intelectual de Emir Calluf (1929-1993), padre e psicólogo curitibano com atuação destacada durante a Ditadura Civil-Militar (1964-1985). Originado de nossa pesquisa de mestrado, o estudo propõe a figura do “Sacerdote de Éris”³ para capturar a natureza de sua intervenção. Na mitologia grega, Éris é a deusa da discórdia, cuja essência se manifesta na erística, a arte da argumentação voltada à vitória a qualquer custo. Como será demonstrado, o discurso de Calluf era marcadamente polêmico, permeado por ataques deliberados, servindo a um propósito mais amplo: atuar como agente de legitimação de um quadro social e de valores promovidos pelo governo militar pós-1964.

Essa abordagem insere-se em um esforço mais amplo de pensar a memória da ditadura e daqueles que a tornaram possível. Atualmente, observa-se uma constante disputa sobre a memória social do período ditatorial, marcada por tentativas de apagamento e revisionismo. Tal cenário evidencia a fragilidade da memória coletiva e da percepção do Brasil como um país legitimamente democrático, dado que, ao final do regime, por interesses políticos da classe dominante e dos que saíam do poder, optou-se por uma política de conciliação e esquecimento, cujos efeitos permanecem até hoje. Como observa Rodrigo Patto Sá Motta (2021, p. 287), “a opção pela política de esquecimento e por não dar ouvidos às vozes demandando justiça contribuiu para a precária educação democrática da população.”

Portanto, lembrar a ditadura implica também recordar os agentes que a tornaram possível e legitimada. De forma geral, como aponta Cunha (2014, p. 545), “[...] os intelectuais e, de forma geral, a cultura durante os anos 1960 e 1970 foram estudados apenas parcialmente.” O autor observa que a historiografia privilegiou a visão do “intelectual especialista”, majoritariamente de esquerda, marginalizando o estudo de intelectuais conservadores do

³ Fazemos aqui menção ao título da dissertação “O sacerdote de Éris a serviço da ordem: a trajetória intelectual de Emir Calluf na Curitiba do pós-1964” defendida em 2022, no Programa de Pós-Graduação em História da UEPG.

mesmo período. Essa perspectiva é reforçada por Motta (2000, p. 8), que argumenta que “[...] a historiografia e as ciências sociais demonstraram maior interesse em pesquisar os revolucionários e a esquerda que seus adversários, deixando para segundo plano as propostas ligadas à defesa da ordem.” Dessa forma, investigar grupos conservadores torna-se imprescindível, não apenas na ânsia de denunciá-los, mas também para compreender os processos políticos e sociais moldados por esses atores.

Origem familiar e formação

Integrante de uma família bem estabelecida social e economicamente em Curitiba, Emir Calluf foi o segundo filho do casal Miguel e Methilde Calluf. Nascido em 12 de fevereiro de 1929, era descendente de imigrantes sírios. Seu pai, Miguel, chegara a Curitiba no início do século XX, ainda jovem, e, junto aos irmãos, rapidamente consolidou um empreendimento de sucesso no setor têxtil, que se tornaria uma das lojas mais importantes da cidade nesse ramo: a Casa Louvre, também conhecida como Louvre Curytibano.

Tal como apontado pela pesquisadora Valéria Faria dos Santos Tessari (2019), a ascensão social de Miguel Calluf, de mascate a empreendedor de sucesso, abriu diversas portas e consolidou conexões significativas para a família Calluf. Formou-se, assim, uma rede de sociabilidades que ultrapassaria gerações, evidenciando a existência de um capital simbólico bem estruturado e posteriormente mobilizado por Emir Calluf.

FIGURA 1: BENTO MUNHOZ DA ROCHA NETTO EM JANTAR NA RESIDÊNCIA DE MIGUEL CALLUF. NA FOTO DA ESQUERDA PARA DIREITA: FLORA MUNHOZ DA ROCHA, BENTO MUNHOZ DA ROCHA NETTO, MIGUEL CALLUF, METHILDE



Fonte: Acervo Família Munhoz da Rocha – Secretaria de Estado da Cultura – Museu Paranaense.

A imagem acima ilustra de forma clara essas conexões. Nela, aparecem Bento Munhoz da Rocha Netto, então governador do Estado do Paraná, e sua esposa, Flora Munhoz da Rocha, durante um jantar na residência da família Calluf. No centro da fotografia, posa o casal Calluf. Ao lado deles, destaca-se a presença de Dom Manuel da Silveira D'Elboux, arcebispo de Curitiba e responsável, anos mais tarde, pela ordenação sacerdotal de Emir Calluf. Reunidos, representam dois dos principais pilares da sociedade: o Estado e a Igreja, capitais simbólicos que seriam habilmente articulados pelos membros da família Calluf.

As relações de interdependência da família Calluf, no sentido eliasiano do termo (Elias, 1994), ampliam-se com sua participação na criação de um estabelecimento jesuítico: o Colégio Medianeira. Esse empreendimento ocorreu com a chegada do padre jesuítico Edmundo Henrique Dreher, enviado a Curitiba com a missão de fundar um colégio da ordem. A partir de um imóvel cedido por Miguel Calluf e com a intervenção de Dom Manuel da Silveira D'Elboux, o projeto foi concretizado, fortalecendo ainda mais os laços de sociabilidade entre a família e as instituições católicas, representadas pelas figuras de seus principais mediadores⁴.

Além da perspectiva de interdependência ou da rede de sociabilidades, salientamos aqui também a importância desses contatos familiares para a própria formação intelectual de Emir Calluf, que, à época, com 22 anos, já se encontrava no Noviciado da Companhia de Jesus, ao qual ingressara em 1947. Conforme observa Sirinelli (2003, p. 255), existem, no meio intelectual, processos de transmissão intelectual, nos quais o intelectual “[...] se define sempre por referência a uma herança, como legatário ou como filho pródigo [...] o patrimônio dos mais velhos é, portanto, elemento de referência explícita ou implícita”. De fato, seja pela herança cultural, seja pela assimilação de um *habitus*, Emir Calluf ingressou muito cedo na vida religiosa, contrariando os planos paternos de que seguisse no negócio da família.

Ao falarmos em um *habitus* e, especialmente, um *habitus* religioso, compreendemos, conforme Bourdieu (2007, p. 57), que este se constitui como o “[...] princípio gerador de todos

⁴ A ligação entre Dreher, Miguel Calluf e o então Arcebispo de Curitiba é explicitado no relato do padre jesuítico em seu primeiro dia na capital paranaense: “27 de março de 1951 [...] Escreve P. Edmundo Henrique Dreher, da Companhia de Jesus, enviado pelo R. P. Leopoldo Antzen, Provincial da Província Sul-Brasileira, a fundar uma residência em Curitiba, Paraná. [...] Às 20h fomos, o Sr. Arcebispo e eu, fazer uma visita de cortesia ao Sr. Miguel Calluf, que muito se alegrou com a visita e com a minha vinda, reiterando sua promessa de pôr-nos à disposição o prédio que possui alugado a um departamento do Ministério de Agricultura, vizinho à sua luxuosa residência. O problema que surge é o de desalojar os inquilinos, tanto mais difícil que são do governo. O Sr. Arcebispo, interessado em nossa residência e atividade, prometeu interceder. O prédio espaçoso que é presta-se muito bem para darmos início a um pensionato acadêmico. O Sr. Arcebispo manifestou o desejo de termos aqui um Colégio, bem como de entregar-nos a Faculdade de Direito da futura Universidade Católica” (COLÉGIO MEDIANEIRA, 2021).

os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural". No caso de Emir Calluf, tal *habitus* foi moldado tanto pelos fortes laços de sua família com o poder religioso local quanto por sua própria formação inicial.

Sabe-se que Calluf cursou o ensino primário e secundário em uma das instituições católicas mais tradicionais de Curitiba na época, o Colégio Santa Maria, dirigido pelos Irmãos Maristas e fundado sob preceitos fortemente católicos. Segundo Boschilia (2002), o modelo pedagógico seguido pelo colégio baseava-se no *Guide des Écoles à l'usage des Petits Frères de Marie*, publicado em 1853, que obedecia às orientações do fundador do Instituto dos Irmãos Maristas, Marcelino Champagnat. Esse guia seguia, de modo geral, os mesmos princípios de outros métodos educacionais do período, fundamentando-se em noções de ordem, disciplina, prática de exercícios físicos e no uso do sistema de premiação e emulação como recurso pedagógico. No âmbito católico, o ideal que norteava a instituição visava à "[...] formação de bons cristãos e cidadãos virtuosos" (BOSCHILIA, 2002, p. 80).

Após concluir os estudos no colégio, Emir Calluf ingressou, em 1947, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal, com o intuito de cursar Letras Clássicas. Entretanto, após uma viagem de três meses pela América do Sul, decidiu ingressar na Companhia de Jesus. A história de sua vocação é narrada pelo jornal *Última Hora*:

O padre Emir Calluf é filho do casal Miguel Calluf e de da. Matilde Sade Calluf e a pequena história de sua vocação sacerdotal surpreende muito a quantos privam da amizade de seus familiares. O sr. Miguel Calluf, um dos mais abastados comerciantes de Curitiba, sempre teve e manifestou o desejo sincero de que seu filho mais velho (tem mais um irmão e duas irmãs) fosse seu sucessor na organização comercial que dirige. Foi com surpresa e alguma irritação que verificou que Emir, desde os primeiros anos manifestou vocação para ser um Servo de Deus. Aliás só teve mesmo conhecimento, por um acaso ou coincidência, quando Emir aos 15 anos, não tendo com quem informar-se sobre a vida dos jesuítas, dirigiu carta para o padre-secretário da revista "Eco", editada no Rio Grande do Sul. Quando a resposta chegou, estava ele em viagem, tendo uma de suas irmãs aberto a carta e, surpreendida também, entregou a ao chefe da família. Somente nos 16 anos viria a conhecer o primeiro jesuíta, padre Pauquet, o qual tendo em vista a resistência do sr Miguel Calluf, aconselhou-o que mandasse Emir realizar uma longa viagem e conhecer melhor o mundo. [...] Emir fez então, antes de viajar, um acordo com seu pai. Caso regressasse e permanecesse ainda no firme propósito de se tornar padre jesuíta, ele concordaria e não poria mais obstáculos. Percorreu, então, a maioria dos países da América do Sul e regressou mais convicto de sua destinação. Ingressou no dia 6 de março de 1948 no Noviciado da Companhia de Jesus, no Rio Grande do Sul. (HOJE na Catedral Metropolitana..., 1959, p. 2)

Como é possível observar no trecho narrado, Miguel Calluf nutria o desejo de que seu filho homem mais velho desse continuidade ao negócio familiar. Entretanto, desde muito cedo,

Emir manifestou inclinação para a vida religiosa, chegando a escrever para a revista *O Echo* aos quinze anos e a buscar aconselhamento com o padre Pauquet⁵, jesuíta que conheceu aos dezesseis.

Aqui, cabe salientar a preocupação do pai em garantir a reprodução das estruturas sociais já estabelecidas e o desejo de perpetuá-las nas gerações seguintes. De acordo com Pierre Bourdieu (2011, p. 35-36, grifo do autor), as famílias podem ser compreendidas como *corporate bodies*, ou corpos animados por um *conatus*, no sentido de Spinoza, isto é, “[...] uma tendência a perpetuar seu ser social, com todos os seus poderes e privilégios, que é a base das estratégias de reprodução, estratégias de fecundidade, estratégias matrimoniais, estratégias de herança, estratégias econômicas e, por fim, estratégias educativas”.

Por outro lado, sob a perspectiva da formação intelectual, podemos relembrar a herança cultural de que fala Sirinelli (2003), segundo a qual o sujeito que aspira a ser intelectual forma-se sempre em referência a um legado anterior. Nesse sentido, identificam-se algumas referências culturais marcantes na formação de Emir Calluf, seja pela educação recebida em um colégio católico, pelas leituras da revista *O Echo*, órgão jesuíta editado pelo Colégio Anchieta e voltado à mocidade católica, ou ainda pela influência direta do padre Henrique Pauquet, também jesuíta, que aconselhou seu pai diante da vocação religiosa do filho. Esses elementos, conjugados, contribuíram para a constituição de um *habitus* religioso que se manifestaria não apenas em sua trajetória espiritual, mas também na orientação moral e intelectual que marcaria suas futuras produções.

Emir Calluf ingressou, portanto, no Noviciado da Companhia de Jesus em 1948, aos dezenove anos de idade, realizando grande parte de sua formação sacerdotal no Colégio Máximo Cristo Rei, localizado em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. Permaneceu nessa instituição por mais de uma década, até ser ordenado sacerdote em 1959. No que diz respeito à sua formação sacerdotal, cabe destacar o modo como esse processo se desenvolvia. Conforme observa Rambo (2009), a formação dos jesuítas naquele período iniciava-se pelo tirocínio, ou noviciado, etapa obrigatória de dois anos para todos os membros da Ordem. Esse momento

⁵ Padre Henrique Aloísio Pauquet (1907-1986) nasceu em Colônia, Alemanha, ingressou na Companhia de Jesus em 1927 e veio ao Brasil em 1936, junto a outros jesuítas expatriados devido ao avanço do nazismo. Naturalizado brasileiro em 1950, atuou como pregador, professor no Colégio Anchieta, diretor de congregações marianas e fundador de obras voltadas à juventude, tendo participação central na construção do complexo educacional da instituição. Faleceu em 1986, no Colégio Anchieta, em Porto Alegre, onde passou seus últimos anos. (CÂMARA Municipal de Porto Alegre, 2006)

proporcionava uma imersão aprofundada na história da Companhia de Jesus, com ênfase especial no aprendizado de línguas clássicas, como grego e latim, e de suas respectivas literaturas, além do estudo de línguas modernas, como português, alemão, inglês e francês. Segundo os registros de sua trajetória, Calluf concluiu essa primeira fase em 1949 (HOJE na Catedral Metropolitana..., 1959, p. 2).

Após esse período, o noviço passa para o período de juniorado, biênio no qual concentra-se no estudo intensivo de Letras Clássicas e Retórica. De acordo com Rambo (2009, p. 38) centrava-se especial atenção nas línguas clássicas, “[...] reservando um espaço privilegiado para a teoria e prática da retórica”, ao que sabemos, Emir Calluf concluiu essa fase entre 1950 e 1951 (HOJE na Catedral Metropolitana..., 1959, p. 2). Vencido este período, o jovem jesuíta segue para um regime de três anos dedicados ao estudo de Filosofia, para então, após esta fase concluída, o noviço interromper seus estudos e partir para um período de três a quatro anos de estágio docente em algum colégio ou seminário a cargo da Ordem (Rambo, 2009). Calluf cumpriu seu estágio na Escola Apostólica de São Salvador⁶, no Rio Grande do Sul (HOJE na Catedral Metropolitana..., 1959, p. 2). Cabe destacar ainda, que, como aponta Rambo (2009, p. 38) esse era o período em que os noviciados colocavam em prática e aperfeiçoavam seus “dotes pedagógicos”, além de frequentarem cursos universitários de sua área de predileção.

Ao término do estágio docente, o noviço jesuíta seguia para a etapa final de sua formação, ingressando em uma Faculdade de Teologia onde permaneceria por mais quatro anos. Conforme destacado por Rambo (2009), esse período era enriquecido com atividades adicionais, como aulas introdutórias de hebraico, paleografia, exegese e pré-história. O autor também observa que o ambiente acadêmico nas faculdades de Filosofia e Teologia era valorizado pelo uso predominante da língua latina nos seminários, debates e palestras. Ao que sabemos, o jovem Emir Calluf iniciou seus estudos teológicos em 1957, concluiu-os em 1960 e finalizou sua formação em 1961 ao realizar a chamada Terceira Provação. Vale ressaltar que Calluf recebeu um “privilégio especial”, sendo ordenado antes mesmo de terminar completamente seus estudos, em 1959 (D. MANOEL Ordenou..., 1959, p. 8).

É importante ressaltar a robusta formação acadêmica que acompanha o percurso de um jovem aspirante à ordem jesuíta, tanto até sua ordenação quanto, no caso de Emir Calluf, posteriormente. O período integral dedicado aos estudos supera uma década; para Calluf, desde

⁶ Acreditamos tratar-se do Seminário e Colégio Santo Inácio de Loyola, localizado no município de Salvador do Sul que na época chamava-se São Salvador, distrito de Montenegro e emancipado em 1963.

o ingresso no noviciado em 1948 até a conclusão da terceira provação em 1961, contabilizam-se treze anos de preparação, sem incluir os anos seguintes de formação em psicologia iniciados em 1961, na Universidade de Harvard. Conforme observado por Rambo (2009, p. 39): “Deduz-se daí, sem mais, que todo jesuíta levava para a vida uma invejável formação acadêmica de nível superior”.

De fato, o volume de saberes, habilidades e disposições adquiridos ao longo desse processo constitui um capital cultural expressivo no interior da trajetória jesuítica. Aqui, torna-se pertinente mobilizar a noção Bourdieusiana de capital cultural incorporado, entendido como aquele que se converte em disposições duráveis inscritas no corpo e na subjetividade do indivíduo. Tal forma de capital, conforme define Bourdieu (1998, p. 74, grifo do autor), “[...] exige uma *incorporação* que, enquanto pressupõe um trabalho de inculcação e de assimilação, *custa tempo* que deve ser investido *pessoalmente* pelo investidor”.

É também pelo tempo necessário à aquisição desse capital cultural que, conforme assinala Bourdieu (1998), se estabelece sua articulação com o capital econômico. Isso porque a possibilidade de um indivíduo dedicar-se integralmente ao processo de formação, isto é, ao trabalho de obtenção e assimilação do capital cultural incorporado, depende diretamente de suas condições materiais de subsistência. No caso de Emir Calluf, embora a formação jesuítica dispusesse de uma infraestrutura própria, e não se possa ignorar a inserção da família Calluf junto à alta cúpula católica, bem como as redes de interdependência construídas com a ordem jesuítica ao longo desse percurso, será sobretudo no período posterior, durante sua formação em Harvard, que o apoio econômico familiar se tornará elemento decisivo para a continuidade desse investimento formativo.

Esse capital cultural acumulado ao longo de sua formação, articulado ao capital econômico e, em certa medida, ao capital simbólico associado à posição social de sua família, manifestar-se-ia em atos de distinção – tal como proposto por Bourdieu (2007) – especialmente visíveis no contexto de sua ordenação. Emir Calluf foi ordenado sacerdote em 8 de dezembro de 1959, na Catedral Metropolitana de Curitiba. A cerimônia ocorreu mediante um “privilégio especial” que lhe permitiu antecipar a ordenação antes mesmo da conclusão formal de seus estudos teológicos, os quais deveriam ser retomados posteriormente em São Leopoldo para efeito de finalização (D. MANOEL Ordenou..., 1959, p. 8).

A ordenação, celebrada por Dom Manuel da Silveira D’Elboux, incorporou ainda outros elementos distintivos, entre os quais se destaca a ampla cobertura midiática do rito religioso,

noticiado em diferentes periódicos locais, como o *Diário do Paraná* (D. MANOEL Ordenou..., 1959, p. 8), o *Correio do Paraná* (JESUÍTA Curitibano, 1959, p. 2), o *Diário da Tarde* (Emir Milton Calluf..., 1959, p. 5) e a *Última Hora* (Hoje na Catedral Metropolitana..., 1959, p. 2). Tal visibilidade se deu, em grande medida, ao fato de Emir Calluf ser identificado como o primeiro curitibano e, segundo algumas dessas publicações, o primeiro paranaense a ser ordenado jesuíta pela Companhia de Jesus, o que conferiu à sua ordenação um caráter de acontecimento público, de relevância religiosa e simbólica. Ademais, o evento contou com a presença do padre Edmundo Dreher, jesuíta com vínculos prévios com a família Calluf, que, conforme registrado pelo *Diário do Paraná* (D. MANOEL Ordenou..., 1959, p. 8), foi responsável pela leitura de um telegrama enviado pelo Papa João XXIII, no qual era concedida uma “bênção especial” ao novo sacerdote e à sua família.

Para além do campo religioso, a ordenação também repercutiu no campo político, evidenciada pelo voto de congratulações concedido ao jovem sacerdote e à sua família pelo deputado Aníbal Curi, em sessão da Assembleia Legislativa (O DIÁRIO na Assembleia, 1959, p. 5). Observa-se, assim, como a família Calluf, por meio do capital social acumulado, contribuiu para que Emir Calluf estreitasse suas próprias redes de relações e consolidasse uma posição de respeito no interior da sociedade curitibana.

Mais do que a mobilização de capital social e econômico, a família Calluf também operava a conversão desses recursos em capital simbólico, isto é, engajava-se em uma troca de bens simbólicos em que prestígio, honra e reconhecimento circulavam como valores legítimos. Nesse sentido, o capital simbólico, tal como define Bourdieu (2011, p. 170), atua como uma “verdadeira força mágica”, resultado de processos de representação e de conformidade às expectativas coletivas, gerando reconhecimento e legitimação no seio do grupo social. Desta forma, e ainda de acordo com o sociólogo francês (2011, p. 177) “[...] apesar de todas as forças de fissões que se exercem sobre ela, a família permanece um dos lugares de acumulação, de conservação e de reprodução de diferentes tipos de capital”, funcionando, assim, como uma instância central de perpetuação das posições sociais e simbólicas adquiridas.

Após sua ordenação e a conclusão da formação jesuítica, Emir Calluf partiu para os Estados Unidos em 1961, com o objetivo de estudar Psicologia na Universidade de Harvard. No que se refere a essa primeira etapa formativa no exterior, as informações disponíveis ainda são escassas. Sabe-se, no entanto, que sua ida aos Estados Unidos para estudos em Psicologia é confirmada por registros presentes em periódicos internos da Companhia de Jesus, como os

Catálogos da Província Sul-Brasileira e o boletim *Notícias para os Nossos Amigos*. Esses documentos foram consultados e sistematizados pelo jesuíta e professor Arthur Blásio Rambo (2009) em sua obra *Um sonho e uma realidade: A Unisinos – 1953-1969*, dedicada à constituição da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Além dessas fontes institucionais, também há indícios documentais que corroboram sua permanência nos Estados Unidos. O nome de Emir Calluf consta em uma lista de residentes da cidade de Boston, referente ao ano de 1961. Nesse registro, aparece alojado na Newbury Street, nº 300, com sua ocupação identificada como *clergyman* (sacerdote) (Boston, 1961).

Por outro lado, sua estadia posterior nos Estados Unidos, entre 1972 e 1974, encontra-se amplamente documentada nas páginas do jornal *Diário do Paraná*, no qual atuou como correspondente. Nesse período, Calluf retornou aos Estados Unidos com o objetivo de realizar seu doutorado em Psicoterapia na Universidade de Harvard. Conforme os registros disponíveis, ele foi contemplado com uma bolsa pelo programa *Fulbright-Hays Award* (PADRE EMIR, 1972, p. 3).

Importa destacar que, antes de sua segunda formação no exterior, Calluf já havia consolidado um vínculo significativo com o campo da psicologia. Em 1969, publicou a obra *Sonhos, complexos e personalidade – Psicologia Analítica de C. G. Jung*, evidenciando sua adesão à teoria junguiana, que marcaria de modo contínuo e estruturante sua produção intelectual. Nesse mesmo campo, desempenhou um papel central na fundação do primeiro curso de Psicologia no Paraná, em 1968, na Universidade Católica do Paraná, onde também atuava como professor. Durante sua estadia em Harvard para a realização do doutorado, produziu o livro *Psicologia da Personalidade*, resultado direto de suas pesquisas naquele contexto. Na introdução da obra, evidencia-se a orientação intelectual assumida por Calluf:

A maioria dos livros citados é em inglês, porque a obra foi escrita durante nossa estadia na Universidade de Harvard, Cambridge, Ma., USA. E também, mormente porque é nos Estados Unidos que a Psicologia se vem desenvolvendo mais rápida e profundamente. Tanto do texto quanto da bibliografia sobressairá que, embora tenhamos chegado a conclusões próprias e independentes, pendemos — em oposição a uma psicologia behaviorística, carente de qualquer noção aceitável de personalidade e a uma psicologia psicanalítica, não raro esterilizada por causa de um dogmatismo estreito — a uma *Psicologia humanística*. (CALLUF, 1976, p. 7, grifo do autor).

A opção declarada pelo sacerdote por uma psicologia humanística, inspirada sobretudo na perspectiva de Carl Rogers, aliada a uma apropriação muito particular da psicologia analítica de Jung, constituiu, em grande medida, o núcleo científico e legitimador de seu discurso. Tal

escolha teórica não se restringiu ao campo acadêmico, mas converteu-se em uma matriz interpretativa que atravessou sua produção discursiva, especialmente na interface entre psicologia, religião e moral.

Essa orientação, como veremos, fortaleceu sua posição como mediador entre o saber científico-psicológico e o discurso católico, permitindo-lhe ocupar um espaço simbólico de autoridade. Essa mediação torna-se ainda mais significativa quando analisamos como o sacerdote articulou capital cultural e simbólico em consonância com uma determinada visão de mundo, alinhada ao imaginário social instaurado no Brasil a partir de 1964, especialmente no que diz respeito ao público que elegeu como destinatário privilegiado: a juventude.

Percebemos, assim, que sua formação não representou apenas uma etapa cumulativa de capital cultural, mas um elemento estruturante de sua trajetória intelectual e de sua credibilidade pública. Seu percurso educativo, particularmente a formação jesuítica e os estudos realizados em Harvard, ofereceu-lhe um repertório legitimador que seria mobilizado em sua atuação intelectual. Deslocamos, portanto, nosso foco analítico para essa atuação, examinando como Emir Calluf converteu seu capital formativo em discursos normativos voltados à juventude e como se inseriu nos campos religioso, educacional e cultural por meio de sua produção textual e presença pública.

Espaços de enunciação: a atuação de Calluf entre religião e cultura midiática

A trajetória de Emir Calluf não se limitou aos espaços institucionais da Igreja. Desde os primeiros anos de seu sacerdócio, o padre ampliou os alcances de sua voz, transitando entre o púlpito, a imprensa, a sala de aula e os meios de comunicação. Nesses diferentes contextos, soube adaptar sua linguagem e acionar distintos recursos de autoridade, combinando o prestígio religioso à legitimidade intelectual. Essa circulação lhe permitiu construir uma presença pública que ultrapassava a figura do sacerdote tradicional, transformando-se em um mediador cultural capaz de influenciar comportamentos e definir referências morais. Em cada espaço de atuação, Calluf mobilizava o que Pierre Bourdieu (1996) chama de “linguagem autorizada”, um discurso investido de legitimidade social que utilizava para reafirmar a centralidade da moral cristã como fundamento da ordem e da harmonia social.

A presença simultânea em diversos campos de atuação conferiu a Calluf uma posição singular na sociedade curitibana. De fato, foi considerado um “apóstolo moderno” em

decorrência de sua ampla gama de atuação (APÓSTOLO moderno..., 1964, p. 20). Vale ressaltar que, enquanto sacerdote, Calluf viveu um período importante de mudanças dentro da instituição católica, especialmente durante a renovação carismática provocada pelo Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965. No Brasil, contudo, essas transformações já vinham se delineando há algum tempo.

De acordo com Scott Mainwaring (2004), a Igreja Católica no Brasil promovia mudanças significativas desde o início do século XX. O movimento conhecido como “neocristandade”, que buscava reconquistar a autoridade da instituição eclesiástica, pode ser datado a partir da carta pastoral publicada por Dom Sebastião Leme, em 1916. Nela, o prelado destacava a fragilidade institucional da Igreja e a decadência de sua influência sobre a sociedade. Esse modelo atingiria seu apogeu na década de 1930, refletido, sobretudo, na mobilização do laicato de classe média, que deu origem àquela que Mainwaring (2004, p. 46) define como “[...] uma das mais influentes gerações de líderes leigos católicos na história da América Latina”. Vinculados ao Centro Dom Vital, intelectuais como Alceu Amoroso Lima, Gustavo Corção e Dom Helder Câmara tornaram-se protagonistas na definição dos rumos da Igreja Católica brasileira nas décadas seguintes.

Apesar de a Igreja da neocristandade ter ampliado sua influência e consolidado alianças com a burguesia emergente, seu modelo entrou em declínio a partir de 1945. Segundo Mainwaring (2004), o combate à secularização, conduzido sem mudanças estruturais na hierarquia eclesiástica, revelou-se insustentável para uma instituição que buscava manter caráter universal e influência política. Sua postura ortodoxa e elitista afastava as classes populares, enquanto a crescente efervescência política das décadas de 1950 e 1960 expunha a necessidade de revisão de seu conservadorismo diante da politização da pobreza e do avanço dos movimentos de esquerda. De acordo com o autor (2004), esse cenário acentuou a cisão entre grupos heterogêneos dentro da Igreja, destacando-se três “facções” principais: os tradicionalistas, ainda vinculados ao modelo da neocristandade e resistentes à secularização; os modernizadores conservadores, que defendiam uma modernização limitada, voltada ao fortalecimento da evangelização e ao combate às influências de esquerda; e os reformistas, que defendiam uma atuação mais pastoral e voltada às questões sociais.

As mudanças preconizadas por estes últimos seriam legitimadas em escala mundial a partir do Concílio Vaticano II. Convocado pelo Papa João XXIII, o concílio buscava principalmente a atualização, ou *aggiornamento*, da Igreja Católica aos tempos modernos, além

de recuperar sua autoridade perante a sociedade. Antes mesmo do início oficial, João XXIII lançou, em 1961, a encíclica *Mater et Magistra*, atualizando a encíclica *Rerum Novarum* de 1891, ao reconhecer o papel social e moral da Igreja diante das grandes transformações (João XXIII, 1961).

Tais mudanças também tinham em vista os que estavam fora da Igreja, especialmente os leigos, com o objetivo de trazê-los de volta e atribuir-lhes uma função relevante dentro da estrutura católica. Um exemplo significativo desse movimento é o documento *Lumen Gentium*, de 1964, que propõe redefinir a autoimagem da Igreja perante a sociedade, sua estrutura, missão e relação com os fiéis, buscando contemplar um posicionamento mais comunitário e participativo da Igreja com o laicato (CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II, 1964). Da mesma forma, destaca-se a encíclica *Inter Mirifica*, de 1963, dedicada aos meios de comunicação como imprensa, rádio, cinema e televisão, reconhecendo seu valor para a evangelização e formação dos fiéis (CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II, 1963).

É nesse contexto que a atuação de Emir Calluf se consolida diante de uma Igreja em intensa transformação. Nos termos de Mainwaring (2004), o identificamos como um modernizador conservador⁷, isto é, alguém que reconhecia a necessidade de modernizar a instituição eclesiástica apenas no sentido de recuperar sua autoridade, ampliar os meios de evangelização e, sobretudo, posicionar-se em combate às ideologias de esquerda.

Enquanto sacerdote, Calluf transitou por diferentes espaços de comunicação e de difusão de ideias. De forma geral, sua produção se deu em maior parte a partir dos livros que publicou. Ao todo, conseguimos mapear vinte obras escritas pelo padre⁸, a maior parte relacionada à religião, moral e psicologia. Ainda em seu período de formação, iniciou sua produção intelectual com a publicação do livro *Ardo em sede de conquistas* (1952), uma hagiografia de São Francisco Xavier, um dos patronos da Companhia de Jesus. Posteriormente, já ordenado, dedicou-se a uma produção voltada especialmente ao público jovem. Entre suas obras destaca-se *Diário do Estudante* (1963), publicado pela Editora FTD, concebido como uma espécie de agenda moral para estudantes, que oferecia “um exemplo por dia”. Seguindo essa mesma proposta, lançou a coleção *Juventude de Hoje*, composta por seis volumes

⁷ De fato, é possível identificar também em Calluf alguns traços de pensamento vinculados ao modelo da neocristandade, especialmente na valorização da figura do sacerdote como autoridade moral na sociedade. Como observa Mainwaring (2004, p. 51), “os padres assumiam o papel de pastores que iriam guiar o rebanho [...]. A figura do padre ideal era a de [...] um homem virtuoso, superior em seu comportamento, com conduta moral irrepreensível, educação e espírito religioso aperfeiçoado”.

⁸ Alguns livros foram publicados após Calluf sair da Igreja em 1977, mas todos estavam relacionados a religião.

publicados pela Editora Mentor entre 1967 e 1972, os quais tiveram ampla divulgação por meio de eventos literários, como a FIEL, a Feira Intercolegial Estudantil do Livro, que ocorria em Curitiba desde 1965.

Sua projeção, no entanto, ampliou-se de forma decisiva a partir dos meios de comunicação de massa. Calluf tornou-se conhecido pelo programa de televisão *Um Lugar ao Sol*, no qual proferia palestras e oferecia conselhos de cunho religioso e moral. De acordo com registro no jornal *Diário do Paraná*, o programa foi ao ar pela primeira vez em 30 de agosto de 1962, logo após seu retorno dos estudos nos Estados Unidos, e rapidamente conquistou grande audiência (PADRE EMIR no canal 6, 1962, p. 3). Com considerável sucesso, o programa permaneceu no ar até 1977, quando do afastamento de Emir da Igreja. O padre chegou a ganhar o *Prêmio Curumim* da TV Paraná, ao completar cinco anos ininterruptos do programa, sendo considerado, de acordo com a emissora, como um dos mais expressivos em audiência do Canal 6 (Câmera..., 1967, p. 8). De fato, e, ainda de acordo com os dados da emissora, o Canal 6 possuía alcance abrangente em todo o estado do Paraná, assim como em parte significativa de Santa Catarina, além de algumas cidades ao sul de São Paulo, como Itararé e Apiaí (TV PARANA..., 1967, p. 7).

É nesse sentido que consideramos Emir Calluf como um dos precursores do televangelismo paranaense. Tal conceito designa o uso sistemático da mídia especialmente, da televisão e do rádio, para a divulgação de religiões cristãs. Sua origem remonta aos Estados Unidos, entre o final da década de 1940 e o início da de 1950, como reflexo da expansão dos meios de comunicação de massa e da crescente influência das religiões protestantes e evangélicas na cultura norte-americana.

O conceito aproxima-se ainda das noções de Igreja Eletrônica (Assmann, 1986; Martín-Barbero, 1995) e Religiosidade Midiática (CUNHA, 2002). A primeira foi formulada a partir da experiência do televangelismo norte-americano, sobretudo entre igrejas pentecostais, nas quais as instituições religiosas “[...] foram convertidas especialmente para o meio radiofônico e para o meio televisivo, fazendo da TV e do rádio uma mediação fundamental da experiência religiosa” (MARTÍN-BARBERO, 1995, p. 76).

Por sua vez, a noção de religiosidade midiática amplia o escopo da ideia de igreja eletrônica, ao relacioná-la ao conceito de cultura midiática, isto é, ao processo de midiatização da sociedade e à consequente produção e incorporação de significados religiosos nos meios de comunicação. Como explica Cunha (2002, p. 21), a midiatização da religiosidade pode ser

entendida como “[...] um processo de produção de significados por meio do qual os evangélicos têm buscado se compreender, se comunicar e se transformar, a partir das novas tecnologias e dos meios de produção e transmissão de informação”.

Embora ambos os conceitos se relacionem predominantemente ao contexto evangélico e pentecostal, eles ainda são úteis para compreender os processos de mediação entre religião e mídia, bem como, em um sentido mais específico, a atuação de Emir Calluf como uma forma particular de televangelista. De fato, enquanto sacerdote, Calluf alcançou ampla repercussão midiática. Ainda que não promovesse uma experiência religiosa em sentido mercadológico, como faziam os televangelistas norte-americanos, ele “vendia” seu discurso, isto é, colocava em circulação uma mensagem moral e espiritual ajustada às linguagens e formatos dos meios de comunicação. Nesse ponto, chama atenção a caracterização de Calluf feita pelo *Diário do Paraná*:

O tipo de Fulton Sheen que ele encarna não dispensa qualquer veículo para propagar a Grande Idéia: rádio, televisão, jornal, volantes, a música moderna com mensagem de renovação e vida. E, sobretudo, o diálogo com sua “paróquia”, os jovens. [...] Padre jovem e engajado na realidade de nossos dias, tem sonhos também, cuja interpretação é muito clara. Um deles: a criação de uma escola de líderes cristãos universitários. [...] Outros alvos: um “consultório” espiritual, com portas abertas “full time”, atendendo aos que de sua ajuda carecem; gravação de discos (as irmãs Paulinas estão interessadas) com trechos do programa “Um Lugar ao Sol”; “vídeo-tapes” para serem enviados às emissoras de televisão que não dispõem de programas religiosos. (A EXTENSA..., 1965, p. 19).

O sucesso televisivo lhe garantiu ainda um espaço semanal no jornal *Diário do Paraná*, onde, a partir de 1963, assinava uma coluna no suplemento “Especial de Domingo”, intitulada *Um Lugar ao Sol*, em referência ao programa televisivo. Foi nesse espaço jornalístico que seu discurso ganhou ainda mais força e amplitude, consolidando sua imagem pública como uma voz de autoridade moral e religiosa. O jornal funcionava, assim, como o elo argumentativo de sua atuação pastoral, em complemento à presença carismática que projetava diante das câmeras. Nesse espaço, Calluf permaneceu até 1977, legitimando sua posição sacerdotal e intelectual.

Essa presença constante na mídia revela uma forma particular de inserção e de atuação em um campo, entendido, conforme Pierre Bourdieu (2003, p. 120), como um espaço de relações de força e de disputas simbólicas, no qual a “distribuição do capital específico, acumulado no decorrer das lutas anteriores, orienta as estratégias posteriores”. No caso específico do campo religioso, os agentes que nele atuam mobilizam aquilo que Bourdieu (2005, p. 57) denomina “capital religioso”, um tipo de capital simbólico que funciona como

moeda de troca nas concorrências internas pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e pelo exercício legítimo do poder religioso. Trata-se, portanto, de um recurso que confere autoridade e legitimidade àqueles capazes de definir, criar ou transformar práticas e representações religiosas. Essa dinâmica se ancora em um *habitus* religioso, entendido como “princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural”, ou seja, como uma disposição estruturada e estruturante que ajusta objetivamente os sujeitos aos princípios de uma visão política do mundo social (2005, p. 57).

A posição legitimada deste agente no campo, é ainda articulada pelo que Bourdieu chama de “linguagem autorizada”. Segundo o autor, “O poder das palavras é apenas o *poder delegado* do porta-voz cujas palavras [...] constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da *garantia de delegação* de que ele está investido” (1996, p. 87, grifo do autor). Pensando o processo de produção e circulação desse discurso, bem como das representações que dele emergem, é pertinente recorrer à percepção de Roger Chartier (1988), para quem as representações são sempre determinadas pelos interesses dos indivíduos ou grupos que as produzem, na tentativa de legitimar ou justificar a imposição de seus projetos, valores e concepções no mundo social.

Dessa forma, comprehende-se que o que confere legitimidade a um discurso não reside apenas em seu conteúdo, em seu público ou em seu porta-voz, mas na articulação entre esses elementos e, sobretudo, nas instituições que sustentam e garantem sua autoridade simbólica. Compreender, portanto, os campos pelos quais Emir Calluf circulou, bem como o poder simbólico a ele concedido no processo de midiatização, permite ampliar a percepção sobre o impacto de sua produção e de seu discurso. Tal análise possibilita situar o sacerdote em seu contexto social e histórico, revelando como sua atuação contribuiu para legitimar uma determinada visão de mundo, orientada pela moral e pela preservação da ordem social.

O sacerdote de Éris a serviço da ordem, da moral e dos bons costumes

A partir da compreensão de sua formação e das condições que orientaram sua trajetória intelectual, voltamo-nos agora à análise de sua produção, buscando identificar de que modo esses elementos se materializaram em seu discurso. Conforme apontado no item anterior, Emir Calluf foi autor de diversas obras, além de uma expressiva quantidade de artigos publicados na

imprensa, especialmente no *Diário do Paraná*, onde manteve uma coluna semanal. Diante da amplitude de sua produção, seria improutivo tentar apreender seu pensamento em sua totalidade. Propomos, portanto, destacar os discursos que melhor expressam sua faceta polemista, a do orador combativo, que, à maneira da erística, empunhava-se em convencer e prevalecer por meio da força de seus argumentos.

Como demonstrado, Calluf integrava uma categoria da hierarquia católica que pode ser compreendida como a dos “modernizadores conservadores”, isto é, aqueles que buscavam promover uma renovação carismática sem, contudo, alterar de forma substancial a estrutura da Igreja ou seus fundamentos doutrinários. Ao longo de sua trajetória – e talvez essa seja uma de suas marcas mais significativas, Calluf manteve uma postura fervorosamente anticomunista, fazendo com que sua orientação ideológica, em diversos momentos, se sobreponesse aos limites de sua função sacerdotal. Tratava-se, afinal, de um padre que, invertendo a máxima bíblica, “não deixava a César o que era de César”, estendendo sua autoridade religiosa ao terreno político e moral da sociedade. De forma semelhante, o sacerdote, muitas vezes, assumia o papel de guardião da moral, recorrendo à sua autoridade para marcar os limites do que considerava aceitável ou condenável nos costumes e na vida social. Essa autoridade sacerdotal era complementada pelo uso recorrente do discurso psicológico, por meio do qual o padre buscava ampliar a credibilidade de suas ideias e conferir um tom de científicidade à sua argumentação moral.

De fato, a linguagem autorizada do sacerdote, nos termos de Bourdieu (1996), era reforçada por aquilo que o sociólogo denomina “discurso de competência”. Tal discurso pode ser compreendido como um “[...] conjunto de propriedades que são produto de atos de conhecimento e de reconhecimento realizados por agentes envolvidos no campo científico [...]”, isto é, um tipo de capital cultural que, articulado no interior do campo e reconhecido pelos pares, adquire valor simbólico e legitimado (BOURDIEU, 2004, p. 80).

No contexto da ditadura militar, esse mesmo mecanismo pode ser observado no uso do discurso psicológico. A pesquisadora e psicóloga Cecília Coimbra (1995) chama atenção para esse fenômeno, destacando que tais discursos de competência acabavam por legitimar práticas e perspectivas voltadas à submissão e à domesticação dos sujeitos, em consonância com um determinado projeto de sociedade. Para a autora, que analisou os usos e abusos da psicologia durante o regime, a criação de um corpo de especialistas naquele período não decorreu de uma necessidade de modernização ou de desenvolvimento social, mas, ao contrário, “[...] pela sua

função de melhor controlar, disciplinar, normatizar e naturalizar a divisão social do trabalho estruturada sobre a dominação e a submissão” (COIMBRA, 1995, p. 37). Nesse sentido, o discurso psicológico, em sua pretensa neutralidade científica, caía como uma luva às demandas de uma ditadura, funcionando como instrumento de legitimação e controle, lógica que, como veremos em muitos aspectos, também permeava o discurso de Emir Calluf.

Enquanto sacerdote, acreditava ser sua função proteger a moral e a ordem, assumindo uma postura quase paternal diante de seu “rebanho”, especialmente dos jovens. Em suas cruzadas morais, o cinema e o teatro figuravam como alvos recorrentes, associados, em seu discurso, à subversão dos costumes e à chamada “ameaça comunista”, que, segundo ele, buscava corromper e desviar a juventude dos valores cristãos. Um exemplo disso foi a “caça às bruxas” instaurada em torno do cinema nacional. A partir de artigos publicados no *Diário do Paraná* em 1972, o padre declarou seu antagonismo aos filmes que considerava “desmoralizantes”.

O primeiro artigo, publicado em 2 de julho de 1972, intitulado “Cinema nacional I – Patriotismo ou idiotice?”, abre a série com uma reflexão sobre a sétima arte brasileira. Calluf ironiza a ideia de que consumir produções nacionais seria um ato de patriotismo, afirmando que o cinema brasileiro teria criado “[...] um novo tipo de sub-homem: aquele que não só se jacta de se corromper, mas ainda exibe sua corrupção em telas panorâmicas, a fim de corromper os outros.” Há, em seu discurso, uma clara leitura psicologizante do cinema, visto como instrumento de degradação moral, que “[...] envilece e degrada a pessoa humana”. Para o sacerdote, o cinema seria uma “[...] grande escola de multidões”, e justamente por isso perigoso, chegando a compará-lo a “uma bomba atômica”, tamanha seria sua força destrutiva. Segundo Calluf (1972a, p. 24):

É nele que as novas gerações vão semi-hipnotizadas pela escuridão do ambiente e pelas imagens da tela, absorver as lições da vida. É nele que vão alimentar seus sonhos e adquirir seus valores. É de tremos pensar no imenso poderio educativo do cinema. E no seu imenso poderio deseducativo. Falamos contra a guerra: é ali que se trava a grande guerra entre uma concepção sadia e uma concepção errônea da vida. Falamos contra os tóxicos: é ali que se intoxica a juventude com falsos valores ou que se alimenta com valores sadios. Falamos em prol da educação: é ali que se educam ou deseducam as gerações futuras.

A passagem evidencia sua preocupação insistente com as novas gerações, considerando o cinema, especialmente o nacional, esse “vômito colorido”, como algo perigoso, capaz de

corromper os jovens. Ao final do artigo, Calluf retoma o título de seu texto e conclui que a única forma de ser patriota em relação ao cinema nacional seria boicotando-o (1972, p. 24).

O segundo artigo da série, publicado em 9 de julho de 1972 sob o título “Cinema nacional II – A subversão ao alcance de todos...”, inicia com uma referência ao poema *Navio Negreiro*, de Castro Alves. Nela, o padre estabelece um paralelo entre a escravidão física e o que chama de “escravidão moral”, afirmando: “Se o poeta voltasse hoje, estou certo de que bradaria contra escravocratas mais terríveis: os cineastas nacionais!” (CALLUF, 1972b, p. 24). Após a comparação, o sacerdote apela às autoridades, argumentando ser incoerente a postura do governo, que “[...] constrói com uma mão, entretanto, destrói com outra: o pouco que a escola ensina, o cinema desfaz; o pouco que conseguimos incutir nos colégios e lares é impiedosa e poderosamente derrubado pelos filmes nacionais!”.

Calluf faz ainda referência à “revolução de 1964”, que, segundo ele, teria sido um movimento contra a subversão e a corrupção. Contudo, haveria outra corrupção a ser combatida: a moral. “Qualquer inimigo da pátria sabe disto: não há maneira mais eficiente de abalar uma nação do que abalando seus alicerces morais” afirma o sacerdote (1972b, p. 24). Nota-se, assim, a centralidade da moral em seu discurso, colocada acima de qualquer outro tipo de corrupção ou ameaça. Ao fim do artigo, o padre volta-se à comunidade, especialmente à Igreja, criticando a inércia diante da situação. Reforça, assim, sua própria autoridade como sacerdote engajado e convoca à ação, em tom provocativo e combativo:

Você entregaria seu filho a mestres sem princípios, que desde cedo lhes mostrasse o que há de mais imundo na vida? Que fizesse qualquer coisa, que topasse qualquer parada para ganhar mais dinheiro? Você admitiria um governo, uma igreja, que aprovasse tais mestres, que os financiasse e até obrigasse você a confiar a eles seu filho? Então por que é que você está calado? (CALLUF, 1972b, p. 24).

O tom alarmista e moralizante, que já se fazia presente nos dois primeiros artigos, ganha contornos ainda mais ideológicos no terceiro texto da série, publicado em 20 de agosto de 1972 sob o título “A tragicomédia do cinema nacional I – Reino de maloqueiros”. Nele, Calluf inicia com uma reflexão a partir da teoria behaviorista de B. F. Skinner, mobilizando simbolicamente seu capital cultural como psicólogo. Embora discorde do behaviorismo em termos gerais, o padre concorda com o psicólogo norte-americano na ideia de que a liberdade é uma ilusão, uma vez que “[...] já estamos desde o nascimento sendo condicionados pelos meios de comunicação” (1972c, p. 30).

Mais adiante, Calluf volta a se referir ao governo e à Igreja, instituições que, em sua visão, estariam sendo “[...] subvertidas por um grupo traiçoeiro, o qual, em nome ou do nacionalismo ou da atualização, vai minando sutil e firmemente as próprias finalidades da Igreja e do Estado” (1972c, p. 30). Para o sacerdote, haveria, portanto, um processo de desmoralização institucional em curso.

Em tom de apelo, o padre se dirige novamente ao governo, afirmando que “As mãos firmes e benditas da Revolução não permitem uma manipulação tão vergonhosa por parte dos frustrados e vencidos”. Nota-se, nesse trecho, o alinhamento explícito do sacerdote ao regime ditatorial, ao personificar o movimento em expressões como “mãos firmes e benditas”, contrapostas aos “frustrados e vencidos”. Segundo ele, esses últimos “[...] quereriam lutar apenas por suprimir o Ato Institucional nº 5 e restaurar a baderna populista de 64”. Na perspectiva de Calluf, os “vencidos” teriam encontrado no cinema uma forma de “desmoralizar” o país sob a aparência de “revolução” e, por isso, deveriam ser combatidos (1972c, p. 30).

Percebe-se que o sacerdote utiliza o cinema como pretexto em sua artilharia moral e política, elegendo como alvos os cineastas, atrizes, atores e até mesmo membros da ala progressista da Igreja. Em tom de ironia, cita Dom Helder Câmara, comparando o impacto negativo de suas declarações no exterior às produções cinematográficas nacionais, vistas como igualmente nocivas à imagem do país:

Imagine um Helder Câmara multiplicado por 50 ou por 10000: é exatamente isso que estes peçonhentos “filmes” antinacionais são: se o untuoso prelado de Recife conseguiu sozinho difamar o Brasil em toda a Europa e América do Norte, estas fitas conseguiriam, sem tanto esforço nem tantas viagens, mil vezes mais! (CALLUF, 1972c, p. 30)

Ao final do artigo, Calluf retoma sua tese acerca do condicionamento e da inoperância das autoridades civis, sobretudo das religiosas, que, segundo ele, “[...] se omitem deste grave e urgente problema moral, para se dedicarem a conventículos onde hoje se discute a situação financeira do Nordeste” (1972c, p. 30). O padre demonstra, dessa forma, sua posição contrária às tomadas de posição social da ala progressista da Igreja, especialmente após o Vaticano II. Para o sacerdote, não cabia aos padres envolverem-se com assuntos mundanos de cunho político ou ideológico, mas ater-se às questões da alma e da moral.

O último artigo da série sobre cinema, publicado em 27 de agosto de 1972, intitula-se “A tragicomédia do cinema nacional II – Cineastas, os traidores da pátria!”. Nele, o sacerdote reafirma as posições expostas nos textos anteriores, qualificando as produções brasileiras como subversivas, amorais e “antinacionais”. Calluf dirige um novo apelo às autoridades e ao público, pedindo o boicote aos cinemas, e afirma que “[...] boicotar o cinema (anti) nacional é não apenas um dever moral, mas uma obrigação religiosa. Promovê-lo, nem que seja com a presença, é um pecado.” (1972d, p. 24, grifo do autor).

Para Calluf, haveria uma coerção exercida pelo Instituto Nacional de Cinema, que, segundo ele, “[...] instigado pela matilha dos modernos Calabares, pretende coagir nosso povo a assistir a mais e mais besteiras”. Em determinado momento, o padre manifesta seu apoio às práticas do governo, mas cobra uma postura mais firme diante da situação do cinema nacional:

Que um governo coaja para o bem, aceitamos e até aplaudimos. Concordamos mesmo em parte com Skinner (cf artigo anterior) na necessidade de condicionar para o bem. E aliás o que justifica a mão forte da Revolução: sem certas imposições ninguém progride. Qualquer pai ou mãe sabe disto, quando exige que o filho vá pra escola ou ao dentista ou se vacine. Mas que sejamos forçados ao mal, que sejamos forçados 1.º a financiar com nosso trabalho esta caterva de débeis morais e mentais; 2.º a assistir durante o ano inteiro aos despautérios deles; 3.º a sermos doutrinados sutil mas profundamente pelos péssimos exemplos que põem na tela — isto, ninguém que ame a Pátria, ninguém que ame a família, ninguém que ame a si mesmo, pode tolerar! (CALLUF, 1972d p. 24, grifo nosso).

Chamamos atenção para os trechos grifados, que tornam explícita a posição do sacerdote em relação ao governo militar. Destacamos, ainda, o lugar a partir do qual ele se enuncia, evidenciando as prioridades que assume enquanto representante do clero. Tais prioridades revelam elementos centrais de seu pensamento e de sua inserção no campo religioso: a defesa de um governo disciplinador, capaz de proteger e enaltecer a moral e os “bons costumes”, ainda que, para isso, recorresse ao uso da força e da coerção.

A cruzada contra o cinema nacional se prolongaria ainda por alguns anos, extrapolando as páginas do Diário do Paraná e assumindo a forma de um manifesto dirigido ao Ministro da Educação e Cultura, Ney Braga. O documento, com 17 páginas e intitulado “Apelo ao sr. Ministro da Educação e Cultura em prol do Cinema Nacional”, data de 1975. Nele, o sacerdote desenvolve uma tese sobre os malefícios do cinema nacional, entendido por ele como um “poder paralelo” no campo da educação. Dividido em dois itens — I o fato e II as soluções —, Calluf expõe, entre outros elementos, sua concepção de educação:

Toda a história da educação é um árduo e interminável esforço por *civilizar o homem*, por *fazê-lo evoluir* do direito da força para a força do direito, *por subjugar nele os maus instintos* e incentivar as tendências boas. Nem a criança é "naturalmente boa", como pretendia Rousseau, nem é um "perverso polimorfo", como afirmava Freud: é uma criatura com potencialidades tanto para o bem quanto para o mal. *E educar significa precisamente neutralizar as potencialidades negativas e desenvolver as positivas.* (CALLUF, 1975, p. 4, grifo nosso)

Nesse trecho, apreendemos sua visão normativa e moral da educação, compreendida como um ato de subjugação de instintos indesejáveis, um mecanismo de controle paralelo ao projeto disciplinador do governo ditatorial. Em seguida, o sacerdote afirma que a função do cinema, naquele contexto, seria a de “[...] abafar as potencialidades boas e instigar as más” (1975, p. 5). Num tom de conversa direta com o Ministro da Educação e Cultura, recurso recorrente em seu estilo de escrita, Calluf destaca os elementos que o levam a considerar o cinema nacional imoral e antinacional. Realiza, então, uma espécie de psicanálise das produções e de seus produtores:

Talvez, melhor do que uma análise moral, no-lo explicasse uma psicanálise... O fato é que cada um dá aquilo que possui: os medíocres, mediocridade, os venais venalidade. Cada qual projeta sobre os outros aquilo que é: os cafajestes e as levianas que em nossas telas se mostram a juventude como o “ideal” do homem e da mulher brasileiros, *não passam duma ampliação da personalidade deformada e amoral de indivíduos que, em outras épocas, teriam mofado na obscuridade merecida, mas que hoje, com dinheiro fácil e técnicas avançadas, conseguem se impingir as multidões!* (1975, p. 8, grifo do autor)

Salientamos na fala do padre, os usos de adjetivos ou “nomes qualificativos” tal como apontado por Bourdieu (1996). Enquanto um agente que circula tanto no campo religioso, como sacerdote, quanto no campo científico, como psicólogo, Calluf faz uso de seu capital simbólico e posiciona-se como um orador autorizado, o qual agindo como porta voz destas instituições, cobra de seus interlocutores comportamento semelhante, visto que tal como apontado por Bourdieu (1996, p. 82), o insulto faz parte também da classe dos atos de instituição e destituição, e é por meio deles que os indivíduos agindo em próprio nome ou por meio da instituição buscam “[...] transmitir a alguém o significado de que ele possui uma dada qualidade, querendo ao mesmo tempo cobrar de seu interlocutor que se comporte em conformidade com a essência social que lhe é assim atribuída”.

Nesse sentido, o orador autorizado simbolicamente, busca impor a sua visão de mundo, suas representações, visto que, tal como apontado por Chartier (1988, p. 17) “[...] as representações do mundo social, embora aspirem a universalidade [...] são sempre determinadas

pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”. Logo, as representações e significados que são dados ao mundo social são sempre fruto de interesses e disputas simbólicas. No caso de Emir Calluf, percebemos através de sua cruzada moral contra o cinema nacional, a busca por um mundo social pautado pela ordem, pela moral e pelos bons costumes. É inclusive essa a solução que o sacerdote argumenta na segunda parte do documento, a “nacionalização” do cinema que seria pautado dentro dos padrões “ético-cívico-religiosos” (1975, p. 13).

A cruzada rendeu a Calluf um voto de louvor, em 1974, na Assembleia Legislativa por ordem do deputado Antonio Lopes Júnior, “[...] pela sábia campanha que vem encetando pelo bom cinema” (CINEMA CONDENADO, 1974, p. 3). Além disso, seu opúsculo foi encaminhado, em 1975, junto a um ofício pelo deputado Ary Kffuri para o ministro da Justiça, abordando sobre o cinema nacional (CINEMA brasileiro, 1975, p. 3). Como pode-se perceber, a cruzada rendeu aliados igualmente.

É interessante notar, entretanto, a função que Emir Calluf passa a exercer ao longo desta cruzada moral. Como se pôde perceber, sua campanha contra aquilo que identificava como “cinema imoral” foi se intensificando gradualmente, até alcançar um patamar claramente político. A forma de discurso acionada pelo sacerdote é combativa, engajada e marcadamente polêmica, aproximando-se de um discurso erístico. Essa dinâmica torna-se ainda mais instigante quando questionamos como Calluf conseguia abordar abertamente tais temas em um veículo de imprensa, questionando e cobrando autoridades, em pleno contexto ditatorial.

Nesse sentido, sua atuação se torna ainda mais intrigante quando articulada à noção de polêmica. Tal como argumenta Ruth Amossy (2017, p. 13), a polêmica é característica de sociedades democráticas, justamente porque “[...] é, indubitavelmente, o conflito de opiniões que predomina no espaço democrático contemporâneo, o qual respeita a diversidade e a liberdade de pensamento e de expressão”. Como, então, compreender o posicionamento de Calluf e sua escalada discursiva no campo político dentro de uma ditadura?

Nosso argumento é que essa polêmica, ou, mais precisamente, os discursos produzidos por Calluf, funcionavam como uma cortina de fumaça: um debate controlado, articulado apenas em aparência, e superficial o suficiente para sustentar a ilusão de um espaço plural e democrático de ideias. Essa perspectiva aproxima-se, ironicamente ou não, da própria existência das pornochanchadas (tão duramente criticadas por Calluf) em um governo autoritário e conservador. Tal como aponta José Carlos Avellar (2005):

Percebida pelo que é de modo mais evidente — uma linguagem inventada pela Censura e instrumentalizada pela propaganda —, a pornochanchada pode então ser vista também como uma desarticulada oposição. Consentida, estimulada, aceita pelo poder, porque inócuas. Porque embora oposição defendia visão do mundo igual à da situação, bem assim como o governo militar desejava que a oposição se comportasse.

Essa percepção converge ainda com a perspectiva do historiador Marcos Napolitano, que oferece um panorama amplo e preciso da política cultural do regime militar. Em sua análise, demonstra a complexidade do contexto e evidencia como determinadas estratégias estatais no circuito cinematográfico acabaram por tolerar e até incentivar produções que, em outros termos, poderiam ser classificadas como “subversivas”. Nas palavras do autor:

O diálogo entre militares no poder e setores culturais e artísticos da esquerda consolidou-se no processo de distensão política, iniciado em 1974. A partir de então, o regime militar passou a investir em novos canais de comunicação com setores da sociedade civil, dispensáveis no momento de maior repressão e controle policial. A cultura, bem como as artes, serviria como um código comum para esses canais. Tal diálogo poderia incluir até os artistas de esquerda, normalmente mais valorizados pelos grupos formadores de opinião, identificados com uma cultura crítica e contestatória. Para o bem da exatidão historiográfica, é preciso reconhecer que a questão cultural sempre ocupou, ainda que de maneira pouco orgânica, a agenda do governo militar. Seja pela importância estratégica do controle e da repressão sobre o meio cultural politizado, seja no esforço em normatizar e estimular a produção cultural como um todo dentro de uma lógica de mercado. Afinal, na lógica da modernização capitalista assumida pelo regime, “mercado era cultura”, e vice-versa. (NAPOLITANO, 2017, p. 211)

Seja como for, o posicionamento de Emir Calluf e os capitais por ele mobilizados, ainda que ruidosos, estavam longe de constituir um espaço efetivo de contestação. Ao contrário, inseriam-se no jogo estratégico de um sistema de valores que produzia um cenário cuidadosamente controlado, capaz de construir a aparência de pluralidade e tolerância sem, contudo, ameaçar as estruturas reais de poder. Nesse contexto, o sacerdote performava seu papel de guardião da moral, contribuindo, consciente ou inconscientemente, para reforçar simbolicamente a representação de uma democracia, ainda que suas intervenções se orientassem justamente pela defesa da ordem, da censura e do controle moral da sociedade.

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho buscamos percorrer a trajetória intelectual de Emir Calluf (1929-1993), padre e psicólogo curitibano, e, ao fazê-lo, propusemos a figura do “Sacerdote de Éris”, imagem que não pretende reduzir a complexidade de sua atuação ou de suas disposições,

mas lançar luz à tensão constitutiva de seu papel público e engajado, de seu discurso combativo e polêmico, colocado a serviço de um sistema de valores pautados pela ordem e pela moral. Compreender uma trajetória intelectual implica não apenas situar um indivíduo diante de seu contexto histórico e geográfico, mas exige também, como bem observa Pierre Bourdieu, a compreensão dos “estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou” (2011, p. 82). Assim, apreender uma trajetória requer igualmente o entendimento das estruturas que a compõem e orientam. Tal como um percurso de metrô, buscamos mapear a rede de conexões que constituíram seu itinerário.

O caminho percorrido por Emir Calluf, como procuramos demonstrar, foi marcado tanto pela incorporação de disposições quanto pela articulação de uma rede de sociabilidades oriundas de sua formação familiar, religiosa e intelectual. Notamos como sua organização familiar, sua inserção na elite católica curitibana e sua formação jesuítica ofereceram um repertório simbólico capaz de legitimar seu discurso e sustentar sua escalada enquanto sacerdote atuante no mundo social e midiático. Ao mobilizar esse repertório, permeado por uma linguagem de competência ora teológica, ora psicológica, o sacerdote construiu para si a posição de porta-voz autorizado, especialmente no campo dos bens sagrados e da formação moral das novas gerações. Assumia, assim, o papel de guardião da ordem, da moral e dos bons costumes. Sua cruzada moral contra o cinema nacional, entre tantas outras que empreendeu, evidencia essa autoatribuição do papel de vigilante dos valores sociais.

Ainda que marcada por discursos acirrados, tanto nas páginas do jornal quanto nos opúsculos enviados às autoridades, essa cruzada serviu mais como combustível para a construção de uma ilusão democrática em tempos de ditadura do que como uma intervenção politicamenteativa de contestação. Talvez, de modo consciente ou não, a expertise do sacerdote residisse exatamente nessa performance que suscitava a aparência de um espaço plural de debate em um contexto autoritário. É importante ressaltar que aquilo que Calluf cobrava das autoridades correspondia precisamente ao que estas esperavam: censura, endurecimento moral, contenção das liberdades culturais e reforço dos mecanismos de controle social.

É nesse sentido que buscamos compreender este intelectual, deslocando o foco, em tempos de ditadura, para aqueles que a tornaram possível e a sustentaram por tanto tempo. A figura de Calluf ilustra como a defesa da ordem, da moral e dos bons costumes circulou entre diferentes espaços institucionais e sociais, como a Igreja, a imprensa e a televisão, produzindo efeitos concretos sobre políticas culturais e educacionais. Compreender esses atores é condição

fundamental para apreender a complexidade das relações entre dominação simbólica e poder político nas décadas de 1960 e 1970.

Por fim, a trajetória do “Sacerdote de Éris” se apresenta também como provocação à necessidade de voltar historicamente o olhar para a atuação de sujeitos conservadores que estruturaram um projeto autoritário que, embora transformado, permanece latente no imaginário social brasileiro. Entender a fragilidade democrática do país hoje é, portanto, também compreender uma memória que nunca foi devidamente tratada, mas empurrada para debaixo do tapete. Em última instância, lembrar figuras como Emir Calluf é recusar a neutralidade ingênua desse esquecimento e reafirmar a importância de analisar criticamente os sujeitos e as instituições que moldaram e ainda moldam o campo moral e político do país.

REFERÊNCIAS

- A EXTENSA paróquia de um sacerdote moderno. **Diário do Paraná**, Curitiba, 29 ago. 1965, p. 19.
- AMOSSY, R. **Apologia da polêmica**. São Paulo: Editora Contexto, 2017.
- APÓSTOLO moderno faz da televisão novo púlpito e torna-se figura popular entre os curitibanos. **Diário do Paraná**. Curitiba, 26 jan. 1964, p. 20.
- ASSMANN, H. **A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina**. Vozes, 1986.
- AVELLAR, J. C. **A teoria da relatividade**. ArtePensamento – Instituto Moreira Salles. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-teoria-da-relatividade/>. Acesso em: 14 nov. 2025.
- BOSCHILIA, R. T. **Modelando Condutas**: educação católica em colégios masculinos (Curitiba 1925-1965). 2002. 249 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.
- BOSTON (Mass.). Listing Board. **List of residents 20 years of age and over**. 1961. [Boston, Mass.]: City of Boston, Printing Dept., 1961. Disponível em: <https://archive.org/details/listofresidents219615bost/page/n84/mode/1up>. Acesso em: 24 out. 2025.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOURDIEU, P. **Para uma sociologia da ciência**. Lisboa: Edições 70, 2004.

BOURDIEU, P. **Questões de Sociologia**. Lisboa: Fim de Século – Edições, Sociedade Unipessoal, 2003.

BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 11^a edição, Campinas: Papirus, 2011.

CALLUF, E. A tragicomédia do cinema nacional: II - Cineastas, os traidores da pátria! **Diário do Paraná**, Curitiba, 27 ago. 1972d, p. 24.

CALLUF, E. A tragicomédia do cinema nacional: reino de maloqueiros. **Diário do Paraná**, Curitiba, 20 ago. 1972c, p. 30

CALLUF, E. **Apelo em prol do Cinema Nacional**. Curitiba: Voz do Paraná, 1975.

CALLUF, E. Cinema nacional I - Patriotismo ou idiotice? **Diário do Paraná**, Curitiba, 02 jul. 1972a, p. 24.

CALLUF, E. Cinema nacional II - A subversão ao alcance de todos... **Diário do Paraná**, Curitiba, 09 jul. 1972b, p. 24.

CALLUF, E. **Psicologia da Personalidade**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1976.

CÂMARA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. Projeto de Lei Legislativo nº 0099/06 (Processo nº 2467/06). Exposição de Motivos. Porto Alegre: Câmara Municipal de Porto Alegre, 5 maio 2006. Disponível em: <https://www.camarapoa.rs.gov.br/draco/processos/78510/024672006PLL.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2025.

CÂMERA um: Espada da Liberdade. **Diário do Paraná**, Curitiba, 4 fev. 1967, p. 8.

CHARTIER, R. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988.

CINEMA brasileiro. **Diário do Paraná**, Curitiba, 13 ago. 1975, p. 3.

CINEMA CONDENADO. **Diário do Paraná**, Curitiba, 29 nov. 1974, p. 3.

COIMBRA, C. M. B. **Guardiões da ordem**: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “milagre”. Rio de Janeiro, RJ: Oficina do Autor, 1995.

COLÉGIO MEDIANEIRA. **Colégio Medianeira celebra os 70 anos da chegada dos jesuítas a Curitiba**. Curitiba, 22 out. 2021. Disponível em: <https://www.colagiomedianeira.g12.br/colegio-medianeira-celebra-os-70-anos-da-chegada-dos-jesuitas-a-curitiba>. Acesso em: 9 out. 2025.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Inter Mirifica**: Decreto sobre os Meios de Comunicação Social. Vaticano, 4 dez. 1963. Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html. Acesso em: 26 out. 2025.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Lumen Gentium: Constituição Dogmática sobre a Igreja. Vaticano, 21 nov. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 26 out. 2025.

CUNHA, D. Intelectuais conservadores, sociabilidade e práticas da imortalidade: a Academia Brasileira de Letras durante a ditadura militar (1964-1979). História Unisinos, v. 18, n. 3, p. 544-557, 2014.

CUNHA, M. N. O conceito de Religiosidade Midiática como atualização do conceito de Igreja Eletrônica em tempos de cultura gospel [Artigo apresentado]. **XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação**, BA, Brasil, 2002. Disponível em: <https://bit.ly/3r9QT0c>. Acesso em: 23 out. 2025.

D. MANOEL Ordenou Primeiro Padre Jesuíta Curitibano. **Diário do Paraná**, Curitiba, 9 dez. 1959, p. 8.

ELIAS, N. A sociedade dos indivíduos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

EMIR Milton Calluf: Primeiro Jesuíta Paranaense. **Diário da Tarde**. Curitiba, 9 dez. 1959, p. 5.

GARCIA, A. F. B. O sacerdote de Éris a serviço da ordem: a trajetória intelectual de Emir Calluf na Curitiba do pós-1964. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2022.

HOJE na Catedral Metropolitana: ordenação do primeiro congregado jesuíta do Paraná. **Última Hora**, São Paulo, 8 dez. 1959, p. 2. Edição Regional.

JESUÍTA Curitibano. **Correio do Paraná**. Curitiba, 9 dez. 1959, p. 2.

JOÃO XXIII, Papa. Mater et Magistra: Carta Encíclica sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. Vaticano, 15 maio 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_john_xxiii_enc_15051961_mater.html Acesso em: 26 out. 2025.

MAINWARING, S. Igreja católica e política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

MARTÍN-BARBERO, J. Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático. **Dialogos de la Comunicación**, (41), 71-81, 1995. Disponível em: <https://bit.ly/3r7eejh>

MOTTA, R. P. S. Passados presentes: o golpe de 1964 e a ditadura militar. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

MOTTA, R. P. S.; QUEIROZ, S. R. R. de. **Em guarda contra o "perigo vermelho": o anticomunismo no Brasil (1917-1964)**. 2000. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

NAPOLITANO, M. **Coração civil: a vida cultural brasileira sob o regime militar (1964-1985)**. São Paulo: Intermeios, 2017.

O DIÁRIO na Assembleia. **Diário da Tarde**. Curitiba, 10 dez. 1959, p. 5.

PADRE Emir no canal 6. **Diário do Paraná**, Curitiba, 30 ago. 1962, p. 3.

PADRE Emir. **Diário do Paraná**, Curitiba, 6 jul. 1972, p. 3.

RAMBO, A. B. **Um sonho e uma realidade: a Unisinos (1953-1969)**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

SIRINELLI, J. F. “Os intelectuais”. In: RÉMOND **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

TV PARANÁ Canal 6: 7 Anos de Bons Programas. **Diário do Paraná**, Curitiba, 19 dez. 1967, p. 7.

Recebido em: 15 nov. 2025

Aceito em: 6 dez. 2025.