

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**ANA FLÁVIA BARBOZA GARCIA**

**O SACERDOTE DE ÉRIS A SERVIÇO DA ORDEM: A TRAJETÓRIA  
INTELECTUAL DE EMIR CALLUF NA CURITIBA DO PÓS-1964**

**PONTA GROSSA  
2022**

ANA FLÁVIA BARBOZA GARCIA

O SACERDOTE DE ÉRIS A SERVIÇO DA ORDEM: A TRAJETÓRIA INTELECTUAL  
DE EMIR CALLUF NA CURITIBA DO PÓS-1964

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Linha de Pesquisa: Discursos, representações: produção de sentidos, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Julieta Weber  
Coorientadora: Prof. Dra. Patrícia Carla de Melo  
Martins

PONTA GROSSA  
2022

G216 Garcia, Ana Flávia Barboza  
O sacerdote de Éris a serviço da ordem: a trajetória intelectual de Emir Calluf na Curitiba do pós-1964 / Ana Flávia Barboza Garcia. Ponta Grossa, 2022. 199 f.

Dissertação (Mestrado em História - Área de Concentração: História, cultura e identidades), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Julieta Weber.  
Coorientadora: Profa. Dra. Patrícia Carla de Melo Martins.

1. Trajetória intelectual. 2. Ditadura militar. 3. Igreja católica. 4. Emir Calluf. 5. Curitiba/PR. I. Weber, Maria Julieta. II. Martins, Patrícia Carla de Melo. III. Universidade Estadual de Ponta Grossa. História, cultura e identidades. IV.T.

CDD: 981.62

## TERMO DE APROVAÇÃO

**Ana Flávia Barboza Garcia**

### **O sacerdote de Éris a serviço da ordem: a trajetória intelectual de Emir Calluf na Curitiba do pós-1964**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História- Mestrado em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Ponta Grossa, no dia 16 de dezembro de 2022, pela seguinte banca examinadora:



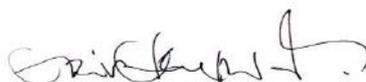
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Julieta Weber (Orientadora)



Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Natália Cristina de Oliveira (UFMS)



Prof. Dr. Oriomar Skalisnki Júnior (UEPG)



Prof. Dr. Erivan Cassiano Karvat (UEPG)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Carla de Melo Martins (Coorientadora)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, luz que me guia, força vital que me suporta e me permitiu conquistar tanto, e estar aqui para completar este trabalho.

A minha orientadora, Professora Dra. Maria Julieta, por mais uma vez confiar e auxiliar nesta trajetória acadêmica. Por todo conhecimento compartilhado, todo tempo despendido, todo apoio nos momentos de atribulações, por tudo e por tanto para um trabalho de qualidade.

A Professora Dra. Patrícia, igualmente, pela grande contribuição na elaboração do trabalho, por todas as possibilidades e caminhos apresentados.

Aos professores Dra. Natália Cristina de Oliveira, Dr. Oriomar Skalinski Junior e Dr. Erivan Cassiano Karvat pelo tempo e conselhos concedidos na leitura deste trabalho, auxiliando na construção de uma pesquisa de qualidade.

A Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) por mais uma vez me acolher e permitir concluir uma nova etapa de minha trajetória acadêmica. Pelo ensino público, gratuito e de qualidade.

Ao Programa de Pós-graduação em História (PPGH) e ao Grupo de Pesquisa História, Intelectuais e Educação no Brasil e no contexto internacional (GEPHIED) pelas possibilidades e perspectivas apresentadas, tornando a pesquisa mais rica.

A minha família e excepcionalmente minha mãe, pois sem ela, nada disso seria possível. Pelo incentivo e apoio, pelo carinho incondicional, pelo colo nas horas difíceis, por tudo que fez e ainda faz. A Tia Merata (*in memoriam*) por todos os ensinamentos deixados.

Ao meu querido Alexandre, pelo apoio e incentivo em todos os momentos, por ser meu porto seguro e não me deixar desistir.

A todos os meus amigos, e em especial Kaw, Natália, Manu e Kamila, que estiveram lado a lado neste percurso, tornando a pesquisa um ato mais leve, escutando, apoiando e contribuindo.

*Qualquer árvore que queira tocar os céus precisa ter raízes tão profundas a ponto de tocar os infernos. (JUNG, 2012, p. 41)*

## RESUMO

A presente dissertação tem por objeto de estudo a trajetória intelectual do padre e psicólogo curitibano Emir Calluf (1929-1993) dando especial ênfase ao período em que atuou como sacerdote da Igreja Católica (1959-1977). A partir do recorte temporal buscamos contemplar como eixos norteadores as formas de atuação do padre na sociedade curitibana no pós-1964, destacando-se seu posicionamento a favor de uma determinada conjuntura social, legitimada pelo governo militar na época. Assim, temáticas em torno da normatização social, do anticomunismo e do uso da psicologia como ferramenta de ratificação, são significativas ao se considerar tal trajetória. Inserida a pesquisa na perspectiva da história intelectual, utilizamos como referencial teórico, alguns dos conceitos do sociólogo francês Pierre Bourdieu, como campo, *habitus* e capitais, a fim de compreender os elementos estruturais desta trajetória, as redes de sociabilidades ao qual pertencia e os processos que o levaram a determinadas tomadas de posição. De forma semelhante, utilizamos os conceitos de representação e apropriação do historiador francês Roger Chartier, almejando compreender os meios de atuação utilizados pelo sacerdote. Além do referencial teórico e bibliografia específica, o trabalho apoiou-se em extenso acervo de fontes, contempladas em artigos escritos por Emir Calluf no jornal *Diário do Paraná* acessados na Hemeroteca Digital Brasileira, algumas de suas obras dentre a extensa bibliografia escrita pelo sacerdote, além de documentos e dossiês pertencentes ao Serviço Nacional de Informações encontrados no site do Arquivo Nacional. O primeiro capítulo teve em vista abranger uma contextualização espaço temporal no qual Emir Calluf estava inserido, assim como as suas origens familiares e formação intelectual. No segundo capítulo, intentamos discutir seus meios de atuação como sacerdote, o público ao qual se dirigia, tal como as ferramentas discursivas utilizadas como forma de justificar sua posição social e política. No terceiro capítulo, discutimos a atuação ideológica do sacerdote, compreendendo os usos da psicologia, tal como as rupturas estabelecidas dentro do campo religioso, refletidas nas práticas de combate e denúncia estabelecidas pelo padre a uma camada da hierarquia católica. Por intermédio da análise das fontes e a partir do referencial teórico e bibliográfico, foi possível compreender a atuação de Emir Calluf como um agente de legitimação de um determinado sistema de valores e de um quadro social postulado a partir do governo militar imposto após o golpe de 1964. Percebemos o sacerdote alinhado a preceitos legitimadores de tal sistema, cuja atuação tinha por objetivo justificar tal conjuntura, combater divergências e legitimar sua posição. Por fim, compreendemos o pensamento representativo de formas de apropriação de elementos que predominam ora de forma latente, ora de forma manifesta em nossa sociedade.

**Palavras-chave:** Trajetória Intelectual; Ditadura Militar; Igreja Católica; Emir Calluf; Curitiba/PR.

## ABSTRACT

The present dissertation has as its object of study the intellectual trajectory of the priest and psychologist Emir Calluf (1929-1993) from Curitiba, with special emphasis on the period when he acted as a priest of the Catholic Church (1959-1977). From this time frame, we seek to contemplate as guiding axes the ways in which the priest acted in the Curitiba society after 1964, highlighting his position in favor of a particular social conjuncture, legitimized by the military government at the time. Thus, themes around social normatization, anti-communism, and the use of psychology as a ratification tool are significant when considering this trajectory. Inserting the research in the perspective of intellectual history, we used as theoretical reference some of the concepts of the French sociologist Pierre Bourdieu, such as field, habitus, and capitals, in order to understand the structural elements of this trajectory, the networks of sociability to which he belonged, and the processes that led him to take certain positions. Similarly, we used the concepts of representation and appropriation from the French historian Roger Chartier, aiming to understand the means of action used by the priest. Besides the theoretical reference and specific bibliography, the work relied on an extensive collection of sources, including articles written by Emir Calluf in the newspaper *Diário do Paraná* and accessed at the Hemeroteca Digital Brasileira, some of his works among the extensive bibliography written by the priest, as well as documents and dossiers belonging to the Serviço Nacional de Informação (National Information Service) found at the Arquivo Nacional (National Archive) site. The first chapter aimed at covering a space-time contextualization in which Emir Calluf was inserted, as well as his family origins and intellectual formation. In the second chapter, we tried to discuss his means of acting as a priest, the public to which he addressed himself, as well as the discursive tools used as a way to justify his social and political position. In the third chapter, we discuss the ideological performance of the priest, understanding the uses of psychology, as well as the ruptures established within the religious field, reflected in the practices of combat and denunciation established by the priest to a layer of the Catholic hierarchy. Through the analysis of the sources and from the theoretical and bibliographical referential, it was possible to understand Emir Calluf's performance as an agent of legitimization of a certain value system and of a social framework postulated from the military government imposed after the coup of 1964. We noticed that the priest was aligned to the legitimating precepts of such system, whose performance had the objective of justifying such conjuncture, fighting divergences and legitimating his position. Finally, we understand the representative thought of forms of appropriation of elements that predominate sometimes in a latent form, sometimes in a manifest form in our society.

**Keywords:** Intellectual Trajectory; Military Dictatorship; Catholic Church; Emir Calluf; Curitiba/PR.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Quadro 1:</b> Periódicos paranaenses.....	14
<b>Quadro 2:</b> Periódicos de outros estados.....	15
<b>Quadro 3:</b> Livros de Emir Calluf.....	15
<b>Figura 1:</b> Família Calluf.....	25
<b>Figura 2:</b> Bento Munhoz da Rocha Netto em jantar na residência de Miguel Calluf (1951).....	30
<b>Figura 3:</b> Padre Emir e Wanderléa em entrevista para a Revista TV Sul (1967).....	49
<b>Figura 4:</b> Ilustração da Campanha da Fraternidade de 1972 pela CNBB.....	66
<b>Figura 5:</b> Três versões de Jesus - Revista Realidade, abril de 1972 – Ilustrações de Edmar Sales.....	68
<b>Figura 6:</b> Emir Calluf no lançamento de seu livro <i>Juventude e Sexo</i> com o Governador Paulo Pimentel, sua esposa Yvone Lunardelli e o arcebispo D. Manuel da Silveira D'Elboux – 1968.....	76
<b>Figura 7:</b> Emir Calluf dando autógrafos no lançamento de seu livro <i>És jovem apenas uma vez na vida</i> – 1967.....	81
<b>Figura 8:</b> Capa <i>O Pasquim</i> - Entrevista com Leila Diniz (20-26 nov. 1969).....	109
<b>Figura 9:</b> Ilustração de Emir Calluf feita pelo artista Dante no Jornal Diário da Tarde - 17 jul. 1972.....	118
<b>Figura 10:</b> Emir Calluf nos estúdios da TV Paraná – 1969.....	143

## LISTA DE SIGLAS

AIB	Ação Integralista Brasileira
AP	Ação Popular
CAUSA	Confederação das Associações para Unificação das Entidades Americanas
CEBRAP	Centro Brasileiro de Análises e Pesquisas
CECREI	Centro de Espiritualidade Cristo Rei
CISA	Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
FIEL	Feira Intercolegial Estudantil do Livro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IAAP	Sociedade Internacional de Psicologia Analítica
IJPR	Instituto Junguiano do Paraná
IJUSP	Instituto Junguiano de São Paulo
INC	Instituto Nacional de Cinema
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Brasileira
JUC	Juventude Universitária Católica
MEC	Ministério da Cultura e Educação
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDC	Partido Democrata Cristão
SBPA	Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica
SIAN	Sistema de Informações do Arquivo Nacional
SNI	Serviço Nacional de Informações
TBC	Teatro Brasileiro de Comédia
TFP	Sociedade para Defesa da Tradição, Família e Propriedade
UCP	Universidade Católica do Paraná
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UNE	União Nacional dos Estudantes
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
USP	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO 1 – ORIGEM FAMILIAR E OS PRIMEIROS ANOS DE FORMAÇÃO DE EMIR CALLUF</b> .....	25
1.1 ORIGEM FAMILIAR E FORMAÇÃO JESUÍTICA .....	25
1.1.1 Família Calluf .....	25
1.1.2 Formação: do colégio Santa Maria ao sacerdócio .....	33
1.2 ORDENAÇÃO: A MISSA, O REBANHO E A MÍDIA .....	39
1.2.1 Entre pedras e pentes: a ordenação e primeira missa de Emir Calluf.....	39
1.2.2 O rebanho e a mídia.....	45
1.3 ÀS VÉSPERAS DE UM GOLPE: O MISSIONÁRIO DA ORDEM.....	53
1.3.1 O caminho ao golpe.....	53
1.3.2 “Rosada senão vermelha” .....	57
<b>CAPÍTULO 2 – O PADRE: “A EXTENSA PARÓQUIA DE UM SACERDOTE MODERNO”</b> .....	61
2.1 O GUARDIÃO DA ORDEM.....	61
2.1.1 O jogo de modelo e contramodelo na produção de Emir Calluf .....	61
2.1.2 Rebanho a ser guiado: juventude cristã <i>versus</i> juventude transviada.....	71
2.2. SOCIEDADE CORROMPIDA: TEATRO, CINEMA E O CASO LEILA DINIZ.....	90
2.2.1 O teatro agonizante e o cinema tragicômico de Emir Calluf.....	90
2.2.2 A acusação impiedosa: o caso Leila Diniz .....	105
<b>CAPÍTULO 3 – O ANTICOMUNISTA: OS TESTEMUNHOS DE UM CRUZADO CONTRA O PERIGO VERMELHO</b> .....	121
3.1 ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES: A APROPRIAÇÃO DE C. G. JUNG POR EMIR CALLUF.....	123
3.1.1 Psicologia analítica: o estabelecimento de uma prática <i>psi</i> em Curitiba.....	125
3.1.2 Sonhos, complexos e personalidade: a psicologia como arma discursiva.....	132
3.2 COMBATENDO O BOM COMBATE: AS DENÚNCIAS E ATAQUES CONTRA O “CLERO VERMELHO” .....	142
3.2.1 Um lugar ao sol: o televangelismo como forma de mediação e combate .....	142
3.2.2 Carta à CNBB: em defesa do intolerável.....	153
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	171
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	175
<b>APÊNDICE A: FONTES CONSULTADAS</b> .....	185
<b>APÊNDICE B: GENEALOGIA DA FAMÍLIA CALLUF</b> .....	192
<b>ANEXOS</b> .....	193

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objeto de estudo a trajetória de Padre Emir Calluf (1929-1993) na cidade de Curitiba, com especial ênfase ao período da ditadura militar brasileira (1964-1985) destacando-se a época de seu sacerdócio (1959-1977). Não por acaso, intitulamos o trabalho como *O sacerdote de Éris a serviço da ordem*. Filha da Noite e irmã de Ares, deus da guerra, Éris representa na mitologia grega a discórdia. A personificação do desacordo e divisão originários da violência, a deusa está na origem de um dos maiores conflitos do mundo antigo segundo a mitologia grega, a Guerra de Tróia<sup>1</sup>. Seu nome também dá origem a erística, na qual, para Platão, é a arte ou técnica argumentativa em um debate que busca unicamente a vitória, abandonando assim qualquer preocupação com a verdade dos fatos (AMOSSY, 2012). Assim, “sob sua égide, o debate se torna um combate sem escrúpulos e sem regras, uma arte da disputa em si mesma” (AMOSSY, 2012, p. 21). Como veremos, a trajetória de Emir Calluf foi permeada por conflitos e disputas, criando antagonismos por onde passava, e seu discurso, assim como a arte erística, não poupava ironias e sarcasmos, ataques deliberados e polêmicas, como um verdadeiro sacerdote da discórdia. Além disso, enfatizamos o caráter de sacerdote da ordem, desta ordem específica, posta a serviço de um sistema de pensamentos e práticas pertencentes ao governo militar após o golpe de 1964.

Emir Calluf era membro de uma família síria bem estabelecida em Curitiba, filho de Miguel e Methilde Calluf, seu pai era dono da casa Louvre, um dos comércios de tecidos mais bem frequentados da cidade. Quando jovem, não seguiu a tradição de comerciante da família e adentrou cedo na vida religiosa. Ficou conhecido por sua personalidade polêmica, defensor da

---

<sup>1</sup> De acordo com a mitologia grega e os relatos de Homero em seus poemas *Iliada* e *Odisséia*, a Guerra de Troia foi um conflito bélico ocorrido entre as cidades-estados da Grécia e Tróia, aproximadamente no fim da Idade do Bronze (~1300 a. C.-1200 a.C.). O conflito se originou no casamento de Peleu e Tétis, quando todos os deuses mais importantes do Olimpo foram convidados para a celebração, excedendo-se a deusa Éris, deusa do conflito e da discórdia. Furiosa com sua exclusão entre os deuses, Éris envia ao casamento o famoso pomo de ouro, com a inscrição “Á mais bela” despertando assim a discórdia entre as três maiores divindades femininas: Hera, Atena e Afrodite. A competição ficou a cargo do pastor Páris decidir, e cada uma delas tentou lhe subornar com alguma virtude ou prêmio. Hera jurou ao pastor poder e riquezas, Atena, glória e fama na guerra e Afrodite lhe prometeu o amor da mais bela mulher, Helena de Tróia, esposa de Menelau, rei de Esparta. Páris entregou o pomo a Afrodite, que lhe ajudaria a conquistar e fugir com Helena para Tróia, gerando assim um dos maiores conflitos da antiguidade relatados nos poemas de Virgílio e Homero. (BULFINCH, 2006, p. 207).

moral e dos bons costumes<sup>2</sup>, não poupava palavras para atacar, através das linhas do *Diário do Paraná*, todos que cruzavam os limites da moral católica. Escreveu diversos livros de cunho normativo, especialmente voltado para os jovens, e foi apresentador do programa *Um Lugar ao Sol*, que ia ao ar pela TV Paraná nas décadas de 1960 e 1970.

Visto como conservador dentro da Igreja Católica<sup>3</sup>, atacava repetidamente católicos de cunho progressista, como Dom Helder Câmara<sup>4</sup>. Foi defensor da ditadura militar, e conseqüentemente mediador de um discurso anticomunista fervoroso nos meios em que atuava. Como professor e psicólogo, sua produção constantemente entrecruzava teores científicos,

---

<sup>2</sup> Segundo Durkheim (2008) a moral é algo iminente à sociedade, e são as características de cada grupo social que definirão as regras morais de convivência. Para o autor ainda, a educação moral remonta às origens da própria história, consolidando-se de acordo com os aspectos religiosos de cada povo. De acordo com o autor (2008, p. 22, grifo do autor) seria o cristianismo a religião que iniciaria um fortalecimento da educação moral pensada no próprio ser humano: “Religião essencialmente humana, porque fez morrer seu Deus para a salvação da humanidade, o cristianismo professa que o principal dever do homem para com Deus é cumprir seus deveres humanos para com seus semelhantes. Mesmo que ainda subsistam deveres religiosos propriamente ditos, isto é, ritos que se dirigem apenas à divindade, o lugar que eles ocupam, a importância que lhes é atribuída vêm se reduzindo. A falta por excelência não é mais o pecado, mas o próprio pecado tende a se confundir com a falta moral. Sem dúvida, Deus continua a desempenhar um papel importante na moral. É ele que assegura o respeito e reprime a violação. As ofensas dirigidas contra a moral são ofensas dirigidas contra ele. Mas ele não é mais do que o guardião. A disciplina moral não é mais instituída *para ele*, mas *para os homens*, e a intervenção divina se dá para torná-la mais eficaz.” Desta forma, a moral religiosa, e no caso das sociedades ocidentais, a moral cristã se incorporou a moral comum e aos costumes das sociedades ao longo dos anos. A moral e os bons costumes, desta forma, se estabelecem essencialmente como regras de convivência de cada grupo dentro de uma sociedade. No Brasil, a moral e os bons costumes são instituídos juridicamente, e foi usada no período ditatorial como forma de estabelecer um padrão desejado de cidadão e perseguir aqueles que fossem contrários a ela, como exemplo podemos citar a Lei No 5.250, de 9 de fevereiro de 1967, que instituía sobre a liberdade de manifestação do pensamento e da informação, e vetava qualquer publicação que atentasse contra a moral e os bons costumes (BRASIL, 1967), mais tarde reafirmada pelo Decreto-Lei No 1.077, de 26 de janeiro de 1970, o qual “dispõe que não serão toleradas as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos costumes; [...] que essa norma visa a proteger a instituição da família, preserva-lhe os valores éticos e assegurar a formação sadia e digna da mocidade; [...] que se tem generalizado a divulgação de livros que ofendem frontalmente à moral comum; [...] que tais publicações e exteriorizações estimulam a licença, insinuam o amor livre e ameaçam destruir os valores morais da sociedade Brasileira; [...] que o emprego desses meios de comunicação obedece a um plano subversivo, que põe em risco a segurança nacional” (BRASIL, 1970).

<sup>3</sup> Não buscamos nos ater a generalizações a respeito da instituição católica no período ditatorial, as classificações do clero como “progressistas” ou “conservadores” demonstram perspectivas divergentes acerca das mudanças que surgiam a época sob uma instituição atemporal. Segundo Silva (2014, p. 68) “O catolicismo e a Igreja conseguem manter-se como renovados e relevantes interlocutores da cultura. No campo aberto da/pela política, encontramos-lhes como espaço de produção de sentidos do humano nas lides entre classes e grupos sociais. Sua longuíssima tradição serviu de lugar hermenêutico legitimador para posições conservadoras, reacionárias, reformistas ou revolucionárias no período do golpe de Estado de 1964.”

<sup>4</sup> De acordo com Ávila (2020, p. 10) “Hélder Pessoa Câmara (1909-1999) foi um importante intelectual católico brasileiro. Sua atuação foi bastante ampla tendo militado nos campos educacional, político e religioso. Nordestino, natural de Fortaleza - Ceará, foi ordenado padre aos 22 anos, com a necessidade de uma autorização especial do Vaticano, devido à pouca idade. Tornou-se bispo em 1952 e, imediatamente, empenhou-se para a criação da Conferência Nacional dos Bispos, fundada em 14 de outubro de 1952. Sua trajetória é composta por diversos engajamentos, dos quais tomou partes em diferentes momentos de sua vida, assim, foi participante da Ação Integralista no Brasil na década de 1930 e, posteriormente, de maneira gradativa, tornou-se militante de esquerda tendo trabalhado pela Igreja popular, como defensor dos direitos humanos e das classes empobrecidas. Em razão de sua adesão às ideias progressistas, após 1960, foi bastante perseguido e censurado, sendo até mesmo silenciado durante a ditadura militar no Brasil. Pelo motivo de ter denunciado internacionalmente a barbárie das torturas que estavam ocorrendo no período.”

legitimando-o assim não apenas como emissário da Igreja, mas também como representante da ciência. Exerceu o sacerdócio de 1959 até 1977, ano em que foi afastado da Igreja Católica por quebrar o voto de celibato e se casar com uma artista plástica curitibana. Através de sua atuação, agiu como um intermediário entre seu público e o imaginário conservador da época, este também paralelo ao discurso do governo militar.

O público jovem seria ao longo de sua trajetória o principal alvo de sua mediação. Entre livros e cursos, Emir Calluf transitava entre questões morais e psicológicas. Se envolveu em diversas polêmicas ao longo de seu sacerdócio, a maior delas, talvez mesmo antes da quebra de seu celibato, foi seu impiedoso comentário acerca da morte da atriz Leila Diniz<sup>5</sup> em 1972, esta que era constantemente perseguida pelo padre que atacava seu modo de vida no qual segundo ele, seria imoral (TEIXEIRA, 1972).

Durante sua vida, a psicologia foi um campo extremamente importante, chegou a fazer diversas especializações no exterior em universidades como *Harvard University*, além de ter sido por muitos anos professor de disciplinas<sup>6</sup> como Psicologia da Personalidade e Técnicas e Teorias Psicoterápicas na Universidade Católica do Paraná<sup>7</sup>. Tinha contato com diversas teorias

---

<sup>5</sup> Leila Roque Diniz foi uma atriz, vedete e musa brasileira. Nasceu em Icaraí, Niterói, no dia 25 de março de 1945, sendo a terceira filha do casal Newton Diniz, um bancário que fazia parte do partido comunista e da professora de Educação Física Ernestina Roque. Tinha ainda quatro irmãos: Eli Roque Diniz e Elio Roque Diniz, filhos do primeiro casamento de seu pai, Newton com sua mãe Ernestina, e Lígia Diniz e Regina Roque Diniz, filhas do segundo casamento do pai com Isaura da Costa Neves. Com a separação dos pais, ainda muito novo foi morar com seus avôs, posteriormente morou com seu pai, seus irmãos e sua madrasta a qual acreditava até a adolescência ser sua mãe biológica. Ainda na adolescência fugiu de casa e trabalhou como professora de escola primária. Em 1962, com 17 anos, conheceu Domingos Oliveira, então um cineasta com quem viveu até 1965, nesse período atuou em algumas peças, como *Em Busca do Tesouro*, *O Preço de um Homem* e atuou no filme *O Mundo Alegre de Helô*. Em 1965, separada de Domingos de Oliveira, conheceu o cineasta Ruy Guerra, com quem se casou. Foi nesta época que iniciou sua carreira na TV, atuando em diversas novelas. Em 1966 estreou em seu maior filme: *Todas as Mulheres do Mundo*. Teve uma filha, em 1971, chamada Janaína Diniz Guerra, fruto de seu relacionamento com Ruy Guerra. Leila Diniz morreu no dia 14 de junho de 1972, aos 27 anos, em um acidente de avião em Nova Deli, na Índia. Para a antropóloga, Mirian Goldenberg (2011, p. 12) Leila Diniz é “uma das mulheres que melhor simbolizam as transformações dos papéis femininos na década de 1960, em função de seu comportamento inovador e transgressor, principalmente no que diz respeito à sexualidade, conjugalidade e maternidade. Após sua trágica morte em um desastre de avião, aos 27 anos, essa imagem foi fortemente consolidada. Leila é até hoje lembrada como uma jovem e bela mulher que subverteu o comportamento de sua geração. A elaboração e reelaboração dessa imagem, após sua morte, produziram um discurso praticamente unanime a respeito de sua importância como mulher ‘revolucionária’.”

<sup>6</sup> De acordo com o artigo *A Extensa Paróquia de um Sacerdote Moderno*, Emir Calluf era Professor na Faculdade de Direito Católica e na Faculdade Católica de Filosofia, ambas pertencentes à Universidade Católica do Paraná, nestas ministrava as seguintes disciplinas, de acordo com o artigo: Teologia Fundamental, Doutrina Social da Igreja e Psicologia. Além disso, ministrava diversas outras matérias em cursos de extensão, como: Psicanálise do Marxismo, Sexologia, Elementos da Psicanálise, Caraterologia, Psicanálise de Freud, Sonhos e Complexos, Filosofias Modernas, Teatro Existencialista, Existencialismo de Sartre, Encíclica Mater Et Magistra, Cristianismo e Socialismo, Pensamento de Teilhard de Chardin (A EXTENSA..., 1965, p. 19).

<sup>7</sup> De acordo com nota no livro *Psicologia da Personalidade* (1976), de sua autoria, Emir Calluf foi também fundador do Instituto de Psicologia e Psicoterapia *Anima*, em Curitiba, além de ser editor da *Revista de Psicologia e Psicoterapia*.

em sua época, mas é sua aproximação com Carl Gustav Jung<sup>8</sup> que mais nos chamou atenção. Chegou a escrever o livro *Sonhos, Complexos e Personalidade — Psicologia Analítica de C. G. Jung* em 1969, quando a Psicologia junguiana ainda era novidade no Brasil e existiam poucas traduções de suas obras para o português. É marcante, assim, a apropriação que Calluf faz dos textos junguianos, enxergando com eles a sua própria realidade e da sociedade brasileira naquele momento. A psicologia, aliada a normatividade da vida católica, eram, via de regra, os principais ingredientes de seu discurso. Por meio dele, Emir Calluf se colocava como um pastor a cuidar de seu rebanho, apontava sempre os defeitos e perigos de uma sociedade corrompida pelo desapego aos valores morais e cristãos.

Continuou a utilizar a psicologia como arma discursiva por muitos anos e entre muitos assuntos, não apenas no campo político ou religioso, mas no campo social e cultural também, especialmente abordando temas polêmicos da época, e que com a psicologia, usava da patologização de seus interlocutores como forma de legitimação de seu discurso. Como exemplo disso estão suas análises sobre o teatro e o cinema brasileiro, muitas vezes relacionados a alienação e imoralidade, sua constante perseguição acerca de artistas como Leila Diniz, e a caça às bruxas instaurada contra o que ele chamava de “clero vermelho”, consolidando, já após seu afastamento da Igreja, no livro *A esquerdização do clero: um estudo psicanalítico* em 1987.

Ao proceder à revisão de literatura, percebemos a escassez de trabalhos sobre Emir Calluf, com exceção da tese de doutorado de Nádia Maria Guariza, *Incorporação e (re)criação nas margens: trajetórias femininas no catolicismo nas décadas de 1960 e 1970*, defendida no ano de 2009, assim como a tese de Marcio R. Robert *Histórias da psicanálise em Curitiba: surgimento e difusão de uma cultura psicanalítica entre clínica, teoria e política* defendida em

---

<sup>8</sup> Carl Gustav Jung foi um psiquiatra e psicoterapeuta suíço, fundador da Psicologia Analítica. Nasceu no dia 26 de julho de 1875 na pequena aldeia de Kesswil, às margens do Lago Constança, no nordeste da Suíça. Levava seu nome em homenagem a seu avô, que fora professor de Medicina da Universidade de Basileia. Filho mais velho e único sobrevivente dos filhos de um pastor suíço reformado, Paul Achilles Jung. Conhecido como o “príncipe herdeiro” de Sigmund Freud, teve seu primeiro contato com o fundador da psicanálise em 1907 em uma conversa que durou 13 horas ininterruptas. Estabeleceu-se então uma amizade que duraria por anos, até seu rompimento em 1913 com o lançamento do livro de Jung *Símbolos da Transformação* originalmente denominado de *Metamorfoses e Símbolos da Libido*. Nesta obra, Jung busca compreender a transformação da energia psíquica através dos símbolos, o que divergia das teorias freudianas no entendimento da psique. O livro custou a amizade entre Freud e Jung e por muito tempo Jung foi taxado de místico, e seu trabalho não foi levado a sério. Após a ruptura, Jung passou por um período de introversão no qual buscou se aprofundar sobre os mistérios do inconsciente, por meio da análise de seus próprios sonhos e visões. Após três anos de inatividade, Jung lança em 1921 o livro *Tipos Psicológicos*, na qual não apenas descreve uma taxonomia dos tipos psicológicos, mas também analisa suas principais divergências com Freud e Adler, outro psicanalista que também rompeu com Freud. Após uma célebre carreira que marcaria a história da psicologia, além de outros campos como a literatura, a antropologia, arte, sociologia e mitologia, Jung morreu aos 85 anos, em 6 de junho de 1961, em sua casa às margens do lago de Zurique, na Suíça. (HALL, C. S.; NORDBY, V. J. **Introdução à psicologia junguiana**. São Paulo: Editora Cultrix, 2ªEd. 2021).

2016. Procuramos no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES por termos como “padre”, “psicólogo”, “Emir Calluf”, e não encontramos resultados que pudessem ser utilizados diretamente na pesquisa, apenas indiretamente como referências e trabalhos comparativos, como trajetórias de padres, ou trajetórias de psicólogos.

A trajetória de Emir Calluf pode ser investigada através de um considerável acervo de fontes, que variam entre publicações em jornais e revistas, especialmente seus textos publicados no *Diário do Paraná*, o conjunto bibliográfico por ele escrito, entre livros de psicologia e outros voltados para a moral católica, como também, documentos encontrados no acervo digital do Arquivo Nacional, dentre eles, dossiês do Serviço Nacional de Informações (SNI) e do Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA). Nos quadros a seguir indicamos os jornais em que o nome de Emir Calluf é citado, contidos na Hemeroteca Digital Brasileira:

Quadro 1 - Periódicos Paranaenses

<b>Periódicos</b>	<b>Ocorrências</b>	<b>Ano</b>
Diário do Paraná: Órgão dos Diários Associados (1955-1983)	392	1959; 1962; 1963; 1964; 1965; 1966; 1967; 1968; 1969; 1970; 1971; 1972; 1973; 1974; 1975; 1976; 1977; 1979; 1980; 1981; 1982
Diário da Tarde (1899-1983)	73	1958; 1959; 1964; 1965; 1966; 1967; 1968; 1969; 1970; 1971; 1972; 1973; 1979; 1981; 1982; 1983
Correio de Notícias I (1977-1979)	46	1977; 1978; 1979
Correio de Notícias II (1980-1989)	45	1980; 1984; 1986; 1987; 1988; 1989
Correio do Paraná: Órgão do Partido Liberal Paranaense (1932-1965)	8	1959; 1963; 1964; 1965
Diário do Paraná (1945-1947)	1	1946
Última Hora (1959-1964)	2	1959
A Divulgação (1853-1975)	1	1965
Correio de Notícias: A serviço do Paraná (1990-1992)	1	1990
<b>Total</b>	<b>569</b>	

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 2 - Periódicos de outros estados

<b>Periódicos</b>	<b>Ocorrências</b>	<b>Ano</b>
Diário do Acre (AC) - (1982-1984)	1	1983
Jornal do Commercio (AM) – (1980-2007)	1	1984
Correio Braziliense (DF) – (1970-1979)	1	1979
Diário de Pernambuco (PE) - (1950-1959)	1	1959
Diário de Pernambuco (PE) - (1960-1969)	1	1964
Diário de Pernambuco (PE) - (1970-1979)	1	1977
Intervalo (RJ) – (1963-1972)	4	1966; 1972
Jornal do Brasil (RJ) – (1970-1979)	3	1970; 1971; 1978
O Jornal (RJ) – (1960-1974)	2	1969; 1970
O Pasquim (RJ) – (1969-1991)	2	1970; 1976
Jornal do Commercio (RJ) – (1980-1989)	2	1984
O Cruzeiro: Revista (RJ) – (1928-1985)	1	1959
Jornal do Brasil (RJ) – (1960-1969)	1	1967
A Luta Democrática (RJ) – (1954-1987)	1	1976
Diário de Notícias (RJ) – (1970-1976)	1	1972
O Jornal (RJ) – (1950-1959)	1	1959
Última Hora (RJ) – (1951-1984)	1	1984
Diário de Natal (RN) – (1980-1989)	6	1983; 1988
Jornal de Caxias (RS) – (1973-1989)	3	1984
Jornal do Dia (RS) – (1947-1966)	2	1959; 1966
Correio do Povo (SC) – (1921-2008)	1	1968
A Tribuna (SP) – (1970-1979)	2	1970
<b>Total</b>	<b>39</b>	

Fonte: Elaborado pela autora.

A seguir seguem os livros que Emir Calluf escreveu dos quais tivemos acesso, as obras destacadas foram efetivamente consultadas e utilizadas na presente dissertação:

Quadro 3 – Livros de Emir Calluf

<b>Título</b>	<b>Ano</b>	<b>Editora</b>	<b>Cidade</b>
<b>Ardo em sede de conquistas!</b>	<b>1952</b>	<b>Impressora Paranaense</b>	<b>Porto Alegre/Curitiba</b>
<b>Lágrimas ao meio-dia.</b>	<b>1966</b>	<b>Edições Paulinas</b>	<b>São Paulo/Curitiba</b>
<b>És jovem apenas uma vez na vida.</b>	<b>1967</b>	<b>Editores Mentor</b>	<b>Curitiba</b>
<b>Juventude e Sexo.</b>	<b>1968</b>	<b>Editores Mentor</b>	<b>Curitiba</b>
<b>Enamorados.</b>	<b>1969</b>	<b>Editores Mentor</b>	<b>Curitiba</b>
<b>O Jovem e o Casamento.</b>	<b>1970</b>	<b>Editores Mentor</b>	<b>Curitiba</b>
<b>Moral para gente evoluída.</b>	<b>1971</b>	<b>Editores Mentor</b>	<b>Curitiba</b>
Confissões de um rapaz de 20 anos.	1972	Edições Paulinas	São Paulo/Curitiba
<b>O jovem diante de Deus.</b>	<b>1972</b>	<b>Editores Mentor</b>	<b>Curitiba</b>
<b>Sonhos, Complexos e Personalidade – Psicologia Analítica de C. G. Jung.</b>	<b>1969</b>	<b>Editores Mestre Jou</b>	<b>São Paulo</b>
Psicologia da Personalidade.	1976	Editores Mestre Jou	São Paulo
Deus é como o amor e a música – Variações de um tema clássico.	1981	Editores Beija-Flor	S/N
A coragem de ser autêntico.	S/N	Editores Potencial	Curitiba
O pecado mortal dos bispos.	1980	Grafipar	Curitiba
Reflexões Incômodas sobre o celibato dos padres.	1984	Editores Record	Rio de Janeiro
A esquerdização do clero – Um estudo psicanalítico.	1987	Editores Potencial	Curitiba

Fonte: Elaborado pela autora.

Apesar do extenso acervo de fontes aqui apresentados, ao estudarmos a trajetória de Emir Calluf, enfatizamos em nosso recorte temporal o período em que atuou como sacerdote da Igreja Católica, que se estende de 1959, ano em foi ordenado, até 1977, quando foi afastado da ordem religiosa por contrair matrimônio. Desta forma, as fontes selecionadas para compreender a trajetória de Emir Calluf, são aquelas escritas antes e durante esse período, buscando compreender tanto seu processo de formação, como sua atuação como sacerdote, salientando também o contexto histórico vivido na época e as posições tomadas pelo sacerdote em defesa de uma conjuntura social voltada a ordem e normatização do governo militar.

Para tanto, elencamos no primeiro capítulo, artigos escritos no Jornal *Diário do Paraná*, entre outros periódicos, dos quais abordam sobre a família Calluf, assim como sobre a ordenação de Emir Calluf. Além disso, utilizamos documentação encontrada no acervo do Arquivo Nacional, os quais contemplam a trajetória da família Calluf, como também, documentos pessoais de Emir Calluf. Ainda no primeiro capítulo, abordamos sobre a primeira obra escrita por Emir Calluf, *Ardo em sede de conquistas!* (1952) a fim de contemplar o período de sua formação como sacerdote.

No segundo capítulo, buscando compreender a atuação de Emir Calluf como sacerdote de um público específico, elencamos a obra *Lágrimas ao Meio-Dia* (1966), a fim de compreender os usos de ferramentas de linguagem utilizadas pelo sacerdote, como modelos e contramodelos, estes que estariam intimamente ligados a sua produção posterior, orientada para o público mais jovem, dos quais salientamos como fonte, as obras da coleção *Juventude de Hoje* (1967-1972) composta por seis livros, artigos específicos, escritos por Emir Calluf no jornal *Diário do Paraná*, priorizados aqueles que trazem como conteúdo as discussões sobre determinados temas, como: juventude, sociedade, cinema e teatro, questões políticas de ordem geral, igreja e a psicologia, além de documentos e dossiês pertencentes ao Serviço Nacional de Informações (SNI) dos quais apontam a atuação do sacerdote perante os jovens e o governo militar.

Ao terceiro capítulo, visamos compreender a atuação ideológica de Emir Calluf, salientando sua faceta anticomunista. Para tanto, selecionamos a obra *Sonhos, Complexos e Personalidade — Psicologia Analítica de C. G. Jung* (1969) visando compreender os usos da psicologia como ferramenta de legitimação de um determinado discurso, assim como sua apropriação do pensamento Junguiano. Elencamos, também, a transcrição de uma gravação de *Um Lugar aso Sol*, programa televisivo que o sacerdote comandava, o qual aborda de forma contundente sobre temas como o anticomunismo, além de fazer denúncias acerca do que o sacerdote acreditava ser uma infiltração comunista no clero católico. Por fim, analisamos uma

carta escrita por Emir Calluf, endereçada à CNBB, em resposta a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, de 1976. Tais obras e artigos foram selecionadas dentre a extensa produção bibliográfica de Calluf por sintetizarem, de certa forma, seu pensamento em cada uma destas temáticas: a normatividade, a psicologia e o anticomunismo, sendo estes os eixos norteadores a se pensar a estrutura do presente trabalho.

Almejando, desta forma, compreender a trajetória intelectual de Emir Calluf no período de seu sacerdócio, e tendo como eixos norteadores as temáticas citadas, utilizamos um embasamento teórico específico, aqui sistematizado entre autores que estudam as estruturas que compõem uma trajetória intelectual, como Pierre Bourdieu (1989, 1996a, 1996b, 2003, 2004a, 2004b, 2005a, 2005b, 2007a, 2007b, 2011, 2012) e seus conceitos de campo, *habitus* e capitais, além dos conceitos de representação e apropriação de Roger Chartier (1988, 1998, 1999, 2002). A escolha de tal repertório teórico tem em vista contemplar as discussões acerca da trajetória intelectual de Emir Calluf. Tais discussões se colocam como fundamentais a fim de compreender as estruturas que compõe seu percurso como um intelectual, pensando sua formação, atuação e uma determinada rede de sociabilidades.

Em todo trabalho intentamos salientar conceitos bourdieusianos a fim de compreender os meios de atuação intelectual de Emir Calluf. Não apenas o percebendo como agente em uma determinada conjuntura social, mas compreendendo as próprias estruturas que possibilitaram suas tomadas de posição, compreendendo assim o papel de sua família como formadora de uma rede de sociabilidades, seu processo de formação como padre, a presença em diferentes campos e a assimilação de um determinado *habitus*, além do uso de capitais específicos, tanto pela família, como pelo sacerdote. Tais estruturas são acentuadas, quando percebidas a partir das representações e os processos de apropriação dos quais o sacerdote faria uso. Como os conceitos aqui citados, de Pierre Bourdieu e Roger Chartier se complementam na busca pela compreensão da trajetória de Emir Calluf.

Para Pierre Bourdieu (2011), o conceito de trajetória é o resultado da interação entre o indivíduo e a sociedade. Dito de outra forma, a trajetória de vida é

[...] o conjunto de posições simultaneamente ocupadas, em um momento dado do tempo, por uma individualidade biológica socialmente instituída, que age como suporte de um conjunto de atributos e de atribuições que permitem sua intervenção como agente eficiente nos diferentes campos. (BOURDIEU, 2011, p. 82).

Para isso é preciso compreender o conceito de *habitus*, ou seja, as disposições dos indivíduos, seus gostos e tomadas de posição. De forma geral, para Bourdieu os *habitus* dizem respeito aos

[...] princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e, sobretudo, sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e o que é mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro. (BOURDIEU, 2011, p.22).

O *habitus* constitui, desta forma, um produto das relações do indivíduo com o social, disposições intrínsecas que serão incorporadas pelo agente a partir destas relações. Visto assim, compreende-se que o comportamento de um indivíduo é também o retrato das condições materiais e simbólicas nos quais estão inseridos, e de que alguma forma, influenciarão suas ações dentro da sociedade.

Desta forma, uma trajetória, longe de ser retilínea, factual e cronológica, pode ser melhor compreendida por meio das interações sociais construídas pelo indivíduo ao longo de sua vida. Bourdieu chamaria de “Ilusão Biográfica”<sup>9</sup> (2011) essa criação de uma história de vida como um conjunto de acontecimentos ordenados no tempo, uma narrativa de fatos excepcionais de um indivíduo, de forma linear. Segundo o sociólogo, existe a carência de buscar sentido numa trajetória de vida, ou seja, o biógrafo tende a legitimar um ideal experimentado por seu biografado, fatos significativos que tornam sua vida memorável e desta forma digna de

---

<sup>9</sup> Sobre a noção de ilusão biográfica, de forma muito coerente Bourdieu escreve a obra *Esboço de auto-análise* (2005a) e ironicamente a epígrafe que abre o livro é “Isto não é uma autobiografia”. A advertência é justamente contra interpretações errôneas das quais seu texto pode conduzir. Para além de uma autobiografia, Bourdieu busca uma análise (ou melhor dizendo, uma autoanálise) de sua trajetória, trazendo ao leitor, de forma nada cronológica, alguns dos momentos que o constituíram como um dos maiores pesquisadores das ciências sociais na atualidade. Mas por que tomar a si como analisado? Bourdieu responde: “Talvez para desencorajar as biografias e os biógrafos, como que revelando, por uma espécie de ponto de honra profissional, as informações que teria gostado de encontrar quando tentava compreender os escritores ou os artistas do passado e tentando prolongar a análise reflexiva além das descobertas genéricas proporcionadas pela própria análise científica — isso sem chegar a me sacrificar à tentação (muito poderosa) de desmentir ou de refutar as deformações e as difamações, de desenganar ou de surpreender. [...] Mas escrevi também e talvez acima de tudo na mira dos meus leitores mais jovens, dos quais espero que possam experimentar, por meio dessa evocação das condições históricas em que se elaborou meu trabalho e as quais por certos encontram bastante distanciadas, sob diferentes prismas, daquelas em que eles estão situados, o que pude sentir a cada vez que, no meu trabalho, logrei ‘assumir o ponto de vista do autor’, como dizia Flaubert, ou seja, colocar-me em pensamento no lugar que, escritor, pintor, operário ou empregado de escritório, cada um deles ocupava no mundo social: o sentimento de aprender uma obra e uma vida no movimento necessário de sua realização e de estar, portanto, apto a conferir-me uma apropriação ativa de ambas, simpraxia em lugar de simpatia, voltada ela mesma para a criação e a ação. [...]” (BOURDIEU, 2005a, p. 133-134).

ser biografada. Assim, para Bourdieu, acreditar numa história de vida, contada através de narrativas cronológicas de fatos, torna-se legitimar um discurso retórico, numa tradição literária.

De fato, sem sair dos limites da sociologia, como responder à velha questão empirista a respeito da existência de um eu irreduzível a rapsódia de sensações singulares? [...] Tentar compreender uma vida como uma série única e, por si só, suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outra ligação que a vinculação a um 'sujeito' cuja única constância é a do nome próprio, é quase tão absurdo quanta tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diversas estações. Os acontecimentos biográficos definem-se antes como *alocações* e como *deslocamentos* no espaço social, isto é, mais precisamente, nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição dos diferentes tipos de capital que estão em jogo no campo considerado. (BOURDIEU, 2011, p. 77, 81, 82, grifo do autor).

Assim, as interações, o contexto, a rede de relações em que o indivíduo teve contato durante sua vida, é mais importante do que os fatos em si, pois é esta superfície social (BOURDIEU, 2011, p. 82), que demonstrará as pluralidades de uma trajetória, em diferentes campos de atuação.

A discussão acerca de uma trajetória intelectual e os *habitus* é indissociável da concepção de campo. Em sua obra *A distinção* (2007a), Pierre Bourdieu discorre a respeito da relação entre posições sociais e os *habitus* ou disposições dos indivíduos, que levam as suas tomadas de posição. Assim, a concepção de distinção, diferença para o sociólogo, constitui também a noção de espaço.

De forma geral, para Bourdieu, o *habitus*, ou melhor dizendo, as disposições irão fundamentar nossas escolhas nos posicionando de uma forma ou de outra em um determinado espaço social. E da mesma maneira, os espaços sociais, ou campos dos quais fazemos parte, vão influenciar nossas tomadas de posições e nossos *habitus*. “[...] os *habitus* são diferenciados; mas também são diferenciadores.” (2011, p. 22). Assim, para o sociólogo, podemos compreender os campos como

[...] espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas). (BOURDIEU, 2003, p. 119-120).

Ainda segundo Bourdieu, dentro dos campos há uma constante luta, entre o novo que força sua entrada e busca conquistar um espaço no grupo e o dominante que busca conservar seu monopólio e eliminar os adversários. Deve-se compreender ainda, que além do *habitus*, o

que valida nossa posição em um determinado espaço social ou mais especificamente um campo, é a estrutura de distribuição de diferentes tipos de capitais: o capital econômico que se refere às condições econômicas do sujeito; o capital cultural que se refere à condição intelectual e suas qualificações; o capital social referente às relações sociais; e o capital simbólico que diz respeito a concepções de prestígio e reconhecimento do agente no grupo em que está inserido. Assim, por exemplo, um professor estará em uma posição diferente de um empresário devido às diferenças de distribuição de seu capital, o primeiro tendo maior capital cultural e o segundo, maior capital econômico.

Dito isso, se o mundo social, com suas divisões, é algo que os agentes sociais têm a fazer, a construir, individual e sobretudo *coletivamente*, na cooperação e no conflito, resta que essas construções não se dão no vazio social, como parecem acreditar alguns etnometodólogos: a posição ocupada no espaço social, isto é, na estrutura de distribuição de diferentes tipos de capital, que também são armas, comanda as representações desse espaço e as tomadas de posição nas lutas para conservá-lo ou transformá-lo. (BOURDIEU, 2011, p. 27, grifo do autor).

Delimitando-se o estudo a um enfoque discursivo da produção de Emir Calluf, reiteramos o caráter de linguagem autorizada abordado por Bourdieu (1996a), visto as estratégias utilizadas por Calluf para disseminação e legitimação de seu discurso. Segundo Bourdieu:

As diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, da luta simbólica de todos os dias, assim como os grandes rituais coletivos de nomeação ou, melhor ainda, os enfrentamentos de visões e de previsões da luta propriamente política, encerram uma certa pretensão a autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social. Em meio à luta para a imposição da visão legítima, na qual a própria ciência se encontra inevitavelmente engajada, os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo. [...]. (BOURDIEU, 1996a, p. 82).

Assim, o sucesso ou não do engajamento de um discurso vai depender do capital simbólico carregado pela instituição, ou de seu porta-voz. Neste sentido, o acesso aos meios discursivos e o conseqüente uso da linguagem demonstram a institucionalização das posições sociais. Logo, o agente que possui melhor posição em um campo terá acesso aos meios de discurso e será reconhecido de acordo com seu capital simbólico.

As noções acerca de campo, *habitus* e capitais, embora fundamentais para se pensar esquemas de pensamento em um plano maior, como relações estabelecidas entre diferentes autores de um campo, em uma escala nacional, por exemplo, são aqui utilizadas a fim de se compreender a formação de pensamento de Emir Calluf – que reverberam em suas ações, -

enquanto intelectual e produtor de bens simbólicos, orientado por seu *habitus*, indicador de suas origens e posições sociais levando em consideração sua trajetória. Esta, determinada ainda pelos campos em que transitou, de acordo com a distribuição de seus capitais.

Ao sistematizar uma história intelectual e a produção de sentidos, faz-se importante salientar as contribuições do historiador francês Roger Chartier para o estudo dos intelectuais. Chartier (1988) traz uma maneira diferente de compreender os processos históricos por meio do conceito de representação. Segundo o autor, a representação é a maneira pelo qual um indivíduo ou um grupo cria sentidos para o mundo social, ou seja, a forma pela qual este indivíduo significa a realidade. Essa construção de sentidos, não é, entretanto, ilesa de intencionalidades, para Chartier as representações são sempre determinadas pelos interesses dos indivíduos ou grupos que as forjaram, buscando por meio de estratégias legitimar ou justificar a imposição de seu projeto no mundo social.

Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. (CHARTIER, 1988, p. 17).

Desta forma, ao contemplarmos a trajetória de Emir Calluf, se faz necessário compreender de que maneira ele compreendia e significava sua realidade, e quais estratégias utilizava para legitimar essa representação. Para além disso, Chartier nos apresenta ainda o conceito de apropriação, ou seja, como o indivíduo interpreta estas representações do mundo social, conduzindo-o a novas significações. Assim, a apropriação para Chartier (1988, p. 26) “[...] tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem.”

Ao se pensar o intelectual não apenas como produtor de um bem cultural, mas assim como seu público, um leitor, o conceito de apropriação amplia a compreensão acerca dos processos de produção e recepção destes bens, revelando de forma significativa redes de pensamento sobre um mesmo produto, ou seja, vendo o intelectual como consumidor de um produto, compreendemos também a genealogia de seu pensamento e conseqüentemente de seu bem cultural, além disso, a apropriação desmistifica indivíduos antes ocultos neste processo, considerando-se muito mais do que apenas dois atores (autor e público) mas de forma mais significativa todos que estiveram envolvidos no processo, como autores, editores, ilustradores,

tradutores, críticos e leitores. Desta forma, mesmo uma obra sendo produzida buscando uma ordem de “decodificação” por seu criador, são inúmeras as leituras e interpretações que se poderá fazer dela, daí a criação de diversos outros bens culturais frutos de um original, daí também a importância deste intelectual que vai mediar o produto final por meio dessa apropriação. (CHARTIER, 1988).

Ao se situar a pesquisa em uma linha da história intelectual, podemos trazer à discussão as noções de itinerário, aliados aos conceitos de geração e sociabilidade do historiador francês Jean François Sirinelli. Para o autor, o termo intelectual pode ser ampliado também no sentido de criador ou mediador cultural, além de ator social, compreendendo seu engajamento nos grupos onde está inserido.

Os itinerários se tornam assim uma ferramenta eficaz na pesquisa, permitindo ao historiador mapear eixos de engajamentos entre os intelectuais assim como suas redes de sociabilidades, compreendendo desde trajetórias dos "grandes" pensadores, como os de média ou pequena expressão, vistos muitas vezes como o que o autor chama de "despertadores" (SIRINELLI, 2003, p. 246), agentes fermentadores para gerações seguintes e até mesmo de seus pares. Esta concepção de geração, revela como um grupo de intelectuais pode ter uma matriz comum em suas redes de interação, dando ao pesquisador a possibilidade de compreender todo um sistema de pensamentos, vivenciados por meio da transmissão cultural entre os pares.

Podemos compreender desta forma, pensando-se no conceito de sociabilidades, o que o autor chama de "feudos intelectuais" (SIRINELLI, 2003, p. 249), ou seja, a alocação de semelhantes num mesmo grupo, ligados por suas visões de mundo, engajamentos, amizades e fidelidade, assim como influências e processos de competitividades. Lugares estes como revistas ou jornais, os chamados espaços de sociabilidades.

O estudo da vida dos intelectuais tem cada vez mais gerado pesquisas e consequentes biografias, sobre isso, o historiador francês François Dosse (2009) discute:

O espectro do gênero biográfico não abarca unicamente os homens de ação, mas cada vez mais os escritores, os filósofos e todos os homens de letras, que se tornam assim objetos de curiosidade e de exercício biográfico. Mas o que pode captar o biógrafo, de um filósofo ou intelectual, que já não esteja em suas obras? A biografia chegou, nessa esfera, ao ponto de paroxismo de sua tensão aporética – e parece desqualificada. *Por definição, o homem de ideias se deixa ler por suas publicações, não por seu cotidiano.* (DOSSE, 2009, p. 361, grifo nosso).

Mesmo não podendo expressar a totalidade de uma vida, são nas produções de um indivíduo que podemos encontrar a subjetividade de seu autor, suas experiências refletidas no

papel, seu pensamento e suas ideias. Para Dosse, no fazer biográfico, vida e obra devem ser pensados em conjunto. Assim, a biografia intelectual possui a característica de estar sempre aberta a distintas interpretações, sendo impossível esgotar a discussão sobre uma vida e seu sentido, devendo estas serem constantemente repensadas e reescritas.

Compreender a trajetória de um indivíduo, se torna assim uma tarefa muito mais complexa do que selecionar fatos num calendário, mas requer do pesquisador um determinado rigor metodológico, visto que, como apontam Oliveira; Netto e Vieira (2021, p. 95) “Pensar uma trajetória consiste em, necessariamente, analisar o contexto social e cultural em que o intelectual está imerso; e, por meio disso, considerar seus registros, ações políticas e contribuições”. Na pesquisa, então, buscou-se compreender a trajetória de um indivíduo marcado por uma personalidade complexa e ambígua, refletido tanto em suas ações como em sua produção. Lembramos Lilia Schwarcz ao escrever a biografia de Lima Barreto “não há maneira de fazer uma biografia sem reconhecer-se ‘afetado’ por ela.” (SCHWARCZ, 2017, p. 16). Escrever sobre a vida de uma pessoa, seus feitos, seus pensamentos, suas trajetórias, requer do biógrafo uma certa entrega em relação ao biografado. Passamos a pensar seus pensamentos, aceitar e muitas vezes questionar suas opiniões, sofrer suas dores e ansiedades, discutir, argumentar, repelir, compreender, vivemos e revivemos seus passos. Mas é importante lembrar: “Fazer uma biografia não significa, pois, tomar uma estrada daquelas que mais se parecem com uma rota e um destino fixos.” (SCHWARCZ, 2017, p.16). Como veremos, a vida de Calluf seria assim como ele, repleto de ambiguidades e contradições, linhas retas só pertenciam à moralidade de seu discurso, não a sua vida.

Segundo Rodrigo Patto Sá Motta, de modo geral, “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.” (MOTTA, 2000, p. 8). Segundo o autor, é de extrema necessidade o esforço de se pesquisar grupos conservadores, não apenas com a ânsia de se denunciar, mas também com o fim de compreender os processos políticos e sociais, amplamente influenciados por tais indivíduos.

Desta forma, acreditamos que o estudo e a interpretação sobre a trajetória intelectual de Emir Calluf, pode contribuir de forma significativa para tal temática historiográfica, ampliando os entendimentos de como se deu o processo gradativo de tomada de poder pelos militares no Brasil, e o discurso utilizado, como também percebendo o papel que indivíduos como o padre tiveram neste processo.

Levando em conta as discussões teóricas e metodológicas já abordadas, distribuímos esta dissertação em três capítulos. O primeiro capítulo busca introduzir a trajetória de Emir

Calluf assim como o contexto histórico e geográfico em que vivia, situando-o em suas origens familiares e intelectuais e suas tomadas de posição. No segundo capítulo, empenhamo-nos em adentrar no pensamento de Emir Calluf, trazendo à tona suas vivências e experiências como padre e o contato com seu público: a juventude. Além disso, tentamos compreender sua perspectiva de mundo e a luta contra uma sociedade corrompida, refletida nas artes, na política e na cultura. No terceiro e último capítulo, trazemos a faceta mais complexa de Emir Calluf, em suas cruzadas morais contra o que acreditava ser uma infiltração comunista dentro da sociedade e da Igreja Católica. Almejamos compreender os usos da psicologia como ferramenta de legitimação de um discurso, assim como seus embates com o clero progressista.

## **CAPÍTULO 1 – ORIGEM FAMILIAR E OS PRIMEIROS ANOS DE FORMAÇÃO DE EMIR CALLUF**

Ao se voltar para a trajetória intelectual de Emir Calluf, é necessário compreendermos o cenário social em que ele estava inserido e que por consequência lhe dá o respaldo de sua formação e atuação intelectual. Para tanto, este capítulo visa inferir sobre os primeiros anos de sua vida, suas origens familiares e sua formação.

Mais que suas ideias, busca-se aqui compreender o indivíduo e suas redes de sociabilidades, elemento formativo de seu discurso. Desta forma, nos voltamos para a constituição de sua família em Curitiba e os laços construídos com a alta sociedade, sua passagem pelo seminário, sua primeira missa e a construção do padre midiático que viria a ser, até seu passo final no sacerdócio em 1977, quando se casa. Estes levantamentos constituem-se como fundamentais para compreender o papel de Emir Calluf enquanto intelectual e sua atuação na sociedade curitibana.

### **1.1 ORIGEM FAMILIAR E FORMAÇÃO JESUÍTICA**

#### **1.1.1 Família Calluf**

Figura 1 - Família Calluf (Emir é o primeiro à direita)



Fonte: TV Sinal Paraná. O Dono da Rua – Miguel Calluf, 3 ago. 2009.

Emir Milton Calluf nasceu na cidade de Curitiba em 12 de fevereiro de 1929. Filho de Miguel Calluf e Methilde Sade Calluf, foi o segundo<sup>10</sup> filho de uma abastada família síria. Tinha mais três irmãos: Myrian, Munira e Munir. O poder e o status da família tinham origem com o patriarca, Miguel Calluf. Imigrante sírio, não foi encontrada nas fontes uma data exata da chegada de Miguel e sua família no Brasil, entretanto de acordo com Tessari (2019, p. 83), em entrevistas com a filha mais nova de Miguel, Munira Calluf Salomão, a família Calluf teria chegado por volta de 1916 na cidade de Curitiba, quando Miguel era ainda jovem<sup>11</sup>.

Podemos atribuir a imigração da família Calluf, assim como diversas outras de nacionalidade sírio-libanesa a motivações de ordem política-religiosa, econômica ou ambas. De acordo com Khouri (2013, p. 30) os primeiros imigrantes sírios e libaneses chegaram ao Brasil no final do século XIX, por volta de 1870. No Paraná, os movimentos de imigração sírio-libanesa tiveram início por volta de 1890, porém foi no início do século XX, com o desenvolvimento da agricultura cafeeira, que a imigração árabe foi maior no estado. (BALHANA; MACHADO; WESTPHALEN, 1969).

Segundo Khouri (2013, p. 31), a partir do século XX, os movimentos de imigração síria e libanesa tiveram motivações tanto políticas quanto religiosas, principalmente pela forte presença do Império Turco Otomano na região.

A tirania Hamida (1876-1908) proibiu o livre pensamento nas províncias do Império, reprimindo a produção cultural libanesa, o que levou os intelectuais ao exílio. Além disso, o alistamento militar tornou-se obrigatório para os cristãos em 1903, o que significava uma submissão total aos turcos otomanos e criava dificuldades para a vida econômica, familiar e desenvolvimento pessoal do indivíduo. (KHOURI, 2013, p. 31).

Pela origem urbana da maior parte destes imigrantes, não tiveram dificuldades em se estabelecer nos comércios locais, exercendo na maior parte dos casos a função de mascates. O sucesso destes imigrantes, segundo Oliveira (2000, p. 113) “relacionava-se à rapidez e velocidade com que se adaptavam à sociedade e à cultura tradicional brasileira. Os mais dinâmicos eram ressocializados e aprendiam a conviver com a língua e com a atmosfera social, econômica, política e cultural dominante.”.

<sup>10</sup> Sabe-se, de acordo com as fontes consultadas – Processo de naturalização de Miguel Calluf/Nota de Nascimento no Jornal *O Dia*, Curitiba, 6 de jul. 1927, p. 6 – que o casal Miguel e Methilde Calluf tiveram uma filha chamada Mirthe Calluf no dia 3 de julho de 1927, sendo a segunda filha do casal, entretanto, após notícia de seu nascimento não foram encontradas outras fontes de sua existência, além de não aparecer nas fotos da família, nos fazendo crer desta forma, que possa ter falecido ainda na infância.

<sup>11</sup> No trabalho de Tessari (2019) a autora aponta como o ano de 1916 a chegada de Miguel Calluf em Curitiba, e ele possuindo 25 anos, há, entretanto, um erro na idade, visto que Miguel Calluf nasceu no ano de 1896, possuindo então apenas 20 anos em 1916.

Em Curitiba, entre os anos de 1890 e 1929 as estatísticas da Junta Comercial do Paraná apontaram para um índice de 7,8% de empresas criadas por sírio-libaneses, ficando atrás dos alemães com 32% e dos italianos com 17,2%, além dos brasileiros que detinham ainda a maior parte das empresas na cidade, com 34,7%. (WESTPHALEN; BALHANA, 1999, p. 14; OLIVEIRA, 2000, p. 112).

Desta forma, podemos supor, de acordo com as fontes e a bibliografia, que a família Calluf, liderada por Habib Calluf e sua esposa Dáua Calluf chegaram em Curitiba entre 1910 e 1920, vindos da cidade de Safita na Síria com seus filhos<sup>12</sup>, entre eles o jovem Miguel Calluf. Além disso, pressupõe-se que professavam a fé cristã, como veremos na trajetória de Miguel posteriormente a forte ligação com a Igreja Católica. Além disso, ao se instalarem nos arredores da cidade de Curitiba, Miguel e seus irmãos não demoraram a iniciar empreendimentos em conjunto, voltados na maior parte para comercialização de tecidos, sabe-se, porém, que o ápice do nome Calluf no comércio de Curitiba seria com Miguel quando se torna proprietário da Casa Louvre, demonstrando o sucesso na socialização destes imigrantes em solo paranaense assim como apontou Oliveira (2000, p. 113). Sobre isso, o historiador Peter Burke faz uma interessante reflexão em sua obra *Perdas e ganhos: Exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000* de 2017, demonstrando que muito além de uma assimilação ou aculturação por parte dos imigrantes, sejam expatriados ou exilados, demonstrando um caráter unilateral, há uma transplantação cultural, um *transstierro* como diria o filósofo espanhol José Gaos, ou uma transculturação, de acordo o sociólogo cubano Fernando Ortiz, no qual beneficia-se ambos os lados (BURKE, 2017, p. 15). Desta forma:

A recepção das ideias dos exilados no novo lar também variou de acordo com as gerações. A contribuição mais importante que os recém-chegados tinham a dar não era informação, mas um jeito de pensar, uma mentalidade ou *habitus* diferentes daqueles que predominavam no país em que se estabeleceram. Em consequência, os refugiados nem sempre foram bem compreendidos ou apreciados pelos membros de sua geração ou das gerações mais velhas. A geração seguinte, por outro lado, incluindo aí os alunos dos exilados, esteve mais aberta às suas ideias. No longo prazo, a chegada dos exilados fez muita diferença nos países que os acolheram, embora muitos deles não tenham vivido o bastante para vê-lo. (BURKE, 2017, p. 25, grifo do autor).

---

<sup>12</sup> De acordo com o site *geni*, Habib Calluf e Dáua Calluf tiveram os seguintes filhos: Miguel Calluf, Abrão Calluf, Nadim Calluf, Wagie Calluf, Zarif Calluf, Jamyli Calluf, Joana Calluf e Mom Habib Calluf. Entretanto, sabemos que Miguel possuía um irmão chamado Jorge Calluf, o qual provavelmente pode ter mudado de nome após a chegada ao Brasil, sendo um dos irmãos acima nomeados de acordo com a cultura árabe. GENI: genealogia de Miguel Calluf. 27 nov. 2016. Disponível em: <https://www.geni.com/people/Miguel-Calluf/6000000014159381873>. Acesso em: 23 fev. 2022.

Em relação à trajetória de Miguel Calluf, nasceu em Safita, na Síria, em 16 de março de 1896, e como vimos, chegou ainda jovem ao Brasil. Trabalhou por muitos anos como mascate, vendendo tecidos de porta em porta, pela cidade de Curitiba e seus arredores. Casou-se com Methilde Sade Calluf, filha de Jorge José Sade e Izolina Sade em 1922, família importante na cena social de Campo Largo e também de origem síria (NUPCIAS..., 1922). Em 1927 entrou em sociedade em seu primeiro grande negócio, a Casa Iris, uma loja de tecidos localizada na Praça Tiradentes. Era comum, de acordo com Tessari (2019, p. 83) “que imigrantes sírios recém-chegados ao Brasil trabalhassem como mascates, vendedores ambulantes e que, à medida que conseguissem dinheiro suficiente se estabelecessem em prédios alugados às Praças Generoso Marques e Tiradentes [...]”.

Pouco tempo depois, em 1932, Miguel Calluf tornou-se sócio majoritário de um segundo empreendimento comercial, a loja de tecidos Casa dos Três Irmãos, instalada na Rua XV de Novembro, em um imóvel alugado. Por fim, em 1935, Miguel Calluf tornou-se proprietário de um dos comércios mais importantes da Rua XV, a casa Louvre, frequentada pela mais alta sociedade curitibana. Interessante frisar o processo de escalada social de Miguel Calluf, muito bem analisado por Tessari (2019) em sua tese. Segundo a autora, Miguel Calluf ao adquirir o Louvre, não se tornou proprietário apenas de um imóvel, mas também de um capital simbólico. O Louvre, ou “Louvre Curytibano” como foi chamado em sua fundação em 1909, foi um estabelecimento muito respeitável na cidade, alinhado com os preceitos de progresso e modernidade da época, possuía uma arquitetura à moda das grandes casas comerciais de Paris. Originalmente localizado na Praça Tiradentes, foi transferido para Rua XV de Novembro, esta considerada a rua mais moderna da metrópole curitibana.

Por outro lado, a Praça Tiradentes, com o tempo, foi ficando relegada aos comércios populares, que à época eram uma ameaça estética à Curitiba moderna que buscava-se alcançar. Muitos dos comerciantes estabelecidos na Praça Tiradentes e Generoso Marques eram justamente comerciantes de origem árabe. Criava-se assim uma distinção entre os comércios localizados na XV de Novembro, estes reservados para alta sociedade, e os estabelecimentos das Praças Generoso Marques e Tiradentes, de cunho popular. Segundo Wachowicz (1994, p. 10-11):

Uma ameaça à estética da rua que era o ‘cartão postal’ curitibano: o início da invasão dos negociantes sírios. Eles já dominavam o comércio de roupas e quinquilíarias nas praças Generoso Marques e Tiradentes e nas Ruas José Bonifácio e Luiz Xavier. Tentaram então estabelecer-se na aristocrática rua XV de Novembro. Um desses varejistas conseguiu instalar-se ao lado do Louvre, em frente ao Mignon. Pendurou na porta alguns acolchoados, meias ordinárias, camisetas brancas, sacolas e outras

bugigangas. A elite curitibana reagiu e conseguiu que a prefeitura fechasse a ‘tenda ridícula’ no coração da cidade.

Assim, enquanto o Louvre “era o tipo de construção que elevava o status da Rua XV, as lojas árabes eram uma ‘ameaça estética’ àquela que era o cartão postal da cidade” (TESSARI, 2019, p. 123). Para a autora, então, quando Miguel Calluf se torna o proprietário deste estabelecimento, ele não estava apenas comprando um imóvel, mas toda carga simbólica que ele carregava, seu nome, sua localização, sua representatividade na sociedade curitibana, em suma, a distinção entre outros comerciantes árabes do mesmo setor<sup>13</sup>.

Essa escalada social de Miguel Calluf, pode ser observada à luz das teorias de Bourdieu (2007a) – como bem fez Tessari em seu trabalho. Para o sociólogo francês, existe de forma virtual uma economia de bens simbólicos, que dá valor a práticas e coisas. Esses valores surgem a partir de distinções estabelecidas, como propriedades materiais, contas bancárias, etc. e que são transformadas em distinções simbólicas. Em outras palavras, as posses materiais podem ser convertidas em status social dentro de um determinado grupo. Esse é o movimento percorrido por Miguel Calluf segundo Tessari (2019), de mascate sírio a pequeno comerciante na Praça Tiradentes, e desta para proprietário do Louvre na XV de Novembro. A compra do prédio Louvre foi desta forma “além de ter sido a aquisição de um capital simbólico para se distanciar da figura do comerciante árabe, foi também uma ação para se distanciar da figura do mascate árabe infame<sup>14</sup> e se apropriar da figura do comerciante respeitável” (TESSARI, 2019, p.128).

A compra do “Rei das Sedas e Imperador dos Tecidos” (TESSARI, 2019) como era chamado o Louvre em sua época, abriu caminhos importantes para Miguel Calluf. Bem estabelecido em Curitiba<sup>15</sup>, investiu sua fortuna na compra e construção de edifícios na cidade, o maior deles, foi o Lord Hotel (originalmente chamado de Louvre) que está imortalizado até os dias de hoje como Edifício Miguel Calluf. O edifício de 22 andares foi planejado pelo arquiteto Ralf Leitner, segundo Munira Calluf Salomão, filha mais nova de Miguel Calluf, em entrevista (BARBOSA; MAZZA, 2016), a mando do próprio governador da época, Bento

<sup>13</sup> Essa visão anômica acerca dos comerciantes árabes pode ser comparada aos *outsiders* de Norbert Elias. Segundo o sociólogo, o simples contato com tais indivíduos seria uma ameaça à posição dos estabelecidos. A busca por mobilidade social de Miguel Calluf também pode ser vista nesse sentido, como quando indivíduos da Zona 2 conseguiam ascender para Zona 1, entretanto o estigma de suas origens permanecia. (ELIAS; SCOTSON, 2000).

<sup>14</sup> Segundo Lears (1989, p. 81 *apud* Tessari, 2019, p. 127, tradução da autora) “o mascate não era apenas um potencial caçador furtivo que o marido aceitava receber em seu reino sexual privado, mas alguém que tinha o misterioso poder de influência – os vitorianos acreditavam na capacidade de um indivíduo formar ou deformar o caráter de outra pessoa para sempre. O mascate – assim como outro personagem no limiar, o hipnotizador – era visto como particularmente versado em influenciar mulheres. [...] Se ele vendia roupas, perfumes e jóias, ele tratava de ‘fascinação’ e ‘glamour’; ambas as palavras originalmente se referem à feitiços, encantamentos.”

<sup>15</sup> Em 1937 Miguel Calluf pede sua naturalização como brasileiro, conforme consta no processo BR RJANRIO A9.0.PNE.19277, encontrado no Sistema de Informações do Arquivo Nacional (SIAN), (Ver anexo 2).

Munhoz da Rocha Netto<sup>16</sup>. Idealizado como referência ao famoso arranha-céu nova-iorquino, o *Flatiron Building*, o edifício buscava se alinhar ao discurso de Paraná moderno que se proferia nos anos 50. Edificado entre a esquina da rua Cândido de Leão e Avenida Marechal Floriano Peixoto, levou 8 anos para ser construído, sendo inaugurado no dia 18 de dezembro de 1954, véspera do aniversário da emancipação política do Paraná. Na ocasião, compareceram pessoas importantes da cena política paranaense e brasileira, como o próprio presidente na época, Café Filho, que vinha especialmente para a inauguração do Palácio do Iguazu (PROGRAMA..., 1954).

Figura 2: 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 Sade Calluf e Dom Manuel da Silveira D'Elboux, entre outros. (26/04/1951).



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

<sup>16</sup> Bento Munhoz da Rocha Netto foi um intelectual e político paranaense. Formado em Engenharia Civil pela Universidade Federal do Paraná, Bento só “entraria efetivamente na vida política para disputar a eleição de Deputado Federal pelo Estado do Paraná aos 40 anos de idade, em 1945, um ano após o falecimento de seu pai, Caetano Munhoz da Rocha. Em sua trajetória política ocupou os cargos de Deputado Federal Constituinte em 1946, Governador do Estado do Paraná de 1951-1954, Ministro da Agricultura de 1954-1955 e novamente Deputado Federal de 1959-1963. [...] Bento Munhoz, ainda que herdeiro de uma família tradicional ervateira e dominante no Paraná, pode ser considerado como um político de perfil modernizador, mas alicerçado por uma formação familiar arraigada por princípios morais e elitistas. Bento teve uma formação profundamente católica.” Nasceu em 17 de dezembro de 1905 e faleceu em 12 de novembro de 1978. (CORDOVA, Maria Julieta Weber. **Tinguís, pioneiros e adventícios na mancha loira do sul do Brasil: o discurso regional de formação social e histórica paranaense.** 2009. 296f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Curitiba, 2009, p. 93-95).

Como se pode ver na figura 2, a família Calluf conquistou ao longo dos anos relações importantes, alinhadas aos dois grandes pilares da sociedade na época: Estado e Igreja. Dom Manuel da Silveira D'Elboux<sup>17</sup> era arcebispo de Curitiba a época, e foi quem ordenou Emir Calluf, como congregado jesuíta em 1959.

Foi ele também quem intercedeu entre a família Calluf e Edmundo Henrique Dreher, padre jesuíta<sup>18</sup> que veio à Curitiba com a missão de fundar na cidade um estabelecimento de ensino jesuíta (PORTAL..., 2021). A ideia foi bem-vista pelas autoridades locais, que buscaram articular uma maneira de tirar do papel o projeto, entre eles, o governador Bento Munhoz da Rocha e Miguel Calluf, que ofereceu uma de suas várias propriedades para a construção do que seria mais tarde o Colégio Medianeira. A seguir, o relato de Padre Dreher em seu primeiro dia na capital paranaense quando de sua visita a Miguel Calluf conforme o Portal Jesuítas Brasil (2021):

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.

<sup>17</sup> De acordo com Souza (2008) Dom Manuel foi “nomeado sucessor de Dom Alberto José Gonçalves, na Diocese de Ribeirão Preto, pelo papa Pio XII aos 31 de janeiro de 1946, portanto 2º Bispo Diocesano de Ribeirão Preto, tendo tomado posse no dia 28 de março do mesmo ano. Dom d'Elboux fundou o Círculo dos Trabalhadores Cristãos, o Centro do Professorado Católico, a Liga das Senhoras Católicas; adquiriu para a Diocese o ‘Diário de Notícias’, jornal diário católico. Adquiriu em 1947 para a Diocese uma área na Vila Virgínia, para futura construção do Seminário diocesano (hoje ‘Conjunto habitacional Dom Manuel da Silveira D'Elboux’). Incentivou a Ação Católica e as Associações Religiosas de Leigos, principalmente as Congregações Marianas de Jovens, e a Cruzada Eucarística. No dia 19 de agosto Dom Manoel foi nomeado pelo Papa Pio XII para Arcebispo de Curitiba. Em Curitiba, em 1959, inaugurou a 5ª (e atual) sede do Seminário Menor São José, em Orleans. Faleceu em 6 de fevereiro de 1970” (SOUZA, Elson Oliveira. Dom D'Elboux. **Diário Indústria & Comércio**. Curitiba, 1 set. 2008. Disponível em: <https://archive.is/6EwMP#selection-997.0-997.20>. Acesso em: 24 set. 2021).

<sup>18</sup> Importante compreender a atuação dos jesuítas no Brasil e no Paraná, especialmente quando se fala em educação. A Companhia de Jesus possui uma trajetória importante no país desde sua chegada em 1549, até sua expulsão das colônias portuguesas na segunda metade do século XVIII, por Marquês de Pombal. No Paraná os jesuítas chegaram no início do século XVII, responsáveis pela criação das reduções, em contraste com as *encomiendas* espanholas. Segundo Wachowicz (2010, p. 40) “Os primeiros núcleos indígenas fundados pelos jesuítas, na região, foram os de Nossa Senhora de Loreto e Santo Inácio Mini, ambos localizados na margem esquerda do Paranapanema, sendo o de Loreto fundado em 1610, na foz do rio Pirapó.” Ao todo foram fundadas 13 reduções, destas 11 foram destruídas pelos bandeirantes em 1629, liderados por Raposo Tavares, restando apenas as duas mais antigas, já citadas. Após a expulsão dos jesuítas nas colônias portuguesas, só voltariam a se estabelecer em território nacional por volta do século XIX. Segundo Lacombe (2003, p. 83) “A obra da Companhia de Jesus compreendeu dois setores principais. No terreno das missões, pela fundação das aldeias indígenas. Na educação, pelo estabelecimento de colégios, que constituíram a base de toda a cultura colonial. Por defender a população indígena, os jesuítas tiveram que chocar-se em vários pontos com os interesses dos colonos. Daí a origem da maior parte dos conflitos que vão servir de pretexto para a perseguição, as expulsões locais, por parte dos colonos, e, finalmente, a crise do século XVIII.”

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.

Na época, a relação entre a família Calluf e os jesuítas foi estreita, Padre Dreher chegou a ler, na ocasião do ordenamento de Emir Calluf em 1959, uma carta especial redigida pelo Papa João XXIII (PORTAL..., 2021). No dia 27 de março de 2021 foi realizada uma Missa em Ação de Graças pelos 70 anos da presença dos jesuítas em Curitiba (PORTAL..., 2021), no evento a família Calluf foi homenageada, marcando desta forma a ligação entre os Calluf e a Igreja – especialmente os jesuítas – em Curitiba por 70 anos.

Essas relações entre a família Calluf e personagens importantes como Bento, Dom D’Elboux e padre Dreher são importantes ao pensarmos a formação intelectual de Emir Calluf, pois,

No meio intelectual os processos de transmissão cultural são essenciais; um intelectual se define sempre por referência a uma herança, como legatário ou como filho pródigo: quer haja um fenômeno de intermediação ou, ao contrário, ocorra uma ruptura e uma tentação de fazer tábua rasa, o patrimônio dos mais velhos é portanto elemento de referência explícita ou implícita. (SIRINELLI, 2003, p. 255).

Além disso, ao tratarmos a juventude de Emir Calluf, não foi possível o acesso a fontes diretas desta época de sua vida, desta forma, buscamos retratar o meio em que vivia e as possíveis relações que experienciou. Ora, vejamos, Emir Calluf nasceu em 1929, segundo filho do casal Calluf que nesta época já vinha crescendo exponencialmente no comércio de tecidos em Curitiba. Seu pai já era sócio da Casa Íris e mais tarde, em 1935, se tornaria proprietário da Casa Louvre, e Emir, com apenas 6 anos, seu herdeiro.

Em uma entrevista para o Jornal Gazeta do Povo, Munira Calluf Salomão, irmã de Emir e filha de Miguel, afirmou que seu pai “tinha um costume que deixava seus quatro filhos [...] de pernas bambas. Tão logo chegavam à adolescência, punha-os para dirigir automóvel, sem chance para o choro e a grita” (FERNANDES, 2012). Apesar da popularização dos automóveis, principalmente na década de 50 com a chegada do Fusca ao Brasil, ter acesso a um automóvel, e ainda mais deixá-lo na direção de um adolescente demonstra não apenas certa segurança de Miguel Calluf, como também seu alto poder aquisitivo para época, assim como para seus filhos.

### 1.1.2 Formação: do colégio Santa Maria ao sacerdócio

A preocupação com a formação dos filhos também é um importante fator de reprodução das estruturas sociais, do manejo das posições na sociedade. Pois, segundo Bourdieu (2011, p. 35-36, grifo do autor):

As famílias são corpos (*corporate bodies*) animados por uma espécie de *conatus*, no sentido de Spinoza, isto é, uma tendência a perpetuar seu ser social, com todos 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.

Emir Calluf fez seus ensinamentos primários e secundários no Colégio Santa Maria em Curitiba, uma das instituições escolares mais tradicionais da época, regida pelos irmãos maristas, e, portanto, fundada em preceitos católicos (HOJE..., 1959). De acordo com Boschilia (2002, p. 68) “a maior parte dos pais de alunos do Santa Maria, bem como de outros colégios católicos, eram industriais, empresários, comerciantes ou profissionais liberais”. Assim:

De modo geral, o perfil socioeconômico dos alunos que frequentavam os colégios católicos espelhava o modelo da família urbana, católica, pertencente às camadas média e alta, com quatro filhos, normalmente. Nesse grupo, além de representantes das tradicionais famílias paranaenses, estava um grande número de descendentes de imigrantes alemães, italianos, poloneses e árabes. (BOSCHILIA, 2002, p. 68).

Ainda segundo a autora, o modelo pedagógico seguido pelo colégio, era embasado no *Guide des Écoles a l'usage des petits frères de Marie*, original de 1853 e obedecia às instruções do fundador do instituto, Marcelino Champagnat. As ideias contidas no guia seguiam, de maneira geral, os mesmos conceitos de outros métodos de ensino à época, baseados em noções como ordem, disciplina, prática de exercícios físicos, além do sistema de premiação ou emulação, como recurso pedagógico. (BOSCHILIA, 2002, p. 79). Para além disso, como instituição católica, o guia previa como ideal “a formação de bons cristãos e cidadãos virtuosos” (2002, p. 80) Desta forma:

Buscando contrapor-se ao ensino laico e aos modelos pedagógicos modernizantes e, ao mesmo tempo, atenta às demandas educacionais provocadas por uma clientela cada vez mais numerosa e exigente, a congregação marista procurou se adequar ao contexto socioeconômico de uma sociedade que se industrializava, adaptando seu método às novas exigências sociais sem, contudo, deixar de lado o principal objetivo da instituição, que era o de manter e disseminar o catolicismo dentro dos moldes tradicionais pregados pela doutrina ultramontana. Dessa forma, aliando princípios católicos aos ideais positivistas de ordem e progresso, que pautavam o ensino laico, a congregação marista se propunha a preparar os jovens, adequadamente, para inseri-los na sociedade do trabalho. (BOSCHILIA, 2002, p. 80).

Importante frisar a passagem de Emir Calluf pelo Colégio Santa Maria, este que talvez tenha sido seu primeiro meio de incorporação de um *habitus* católico<sup>19</sup>. O cotidiano escolar, a ordem e disciplina cobrado pelos irmãos, a presença obrigatória em missas e outras celebrações religiosas demonstram essa provável incorporação pelo indivíduo, que mais tarde demonstrou sua vontade em adentrar na vida religiosa, diferente do que seu pai pretendia para ele.

No dia 7 de dezembro de 1946, Emir Calluf se forma, com 17 anos, no Colégio Santa Maria (VIDA..., 1946). Interessante notar, na lista dos formandos, a presença de Homero Batista de Barros como paraninfo da turma. Homero foi um advogado e professor universitário de Curitiba, intelectual católico, engajado principalmente em “assegurar o controle da circulação do pensamento laico nas universidades, reforçando a posição dos católicos nos espaços de sociabilidade da cidade.” (MACHADO, 2016, p. 4). Dentre as posições que ocupou, foi titular da cadeira de História Contemporânea, na faculdade de Filosofia do Paraná, em 1939, quando iniciou sua carreira e chegou a ser diretor em 1951, além da cátedra de Direito Industrial e Legislação do Trabalho, a partir de 1947, na Faculdade de Direito. Além de diversas outras instituições, fazia parte do Círculo de Estudos Bandeirantes, o qual chegou a ser presidente durante os anos de 1950 a 1952. Desta organização também faziam parte Bento Munhoz da Rocha Netto e Dom Manuel da Silveira D’Elboux, conhecidos integrantes do círculo social da família Calluf. Para além disso, em nossa análise foi possível relacionar Miguel Calluf também ao Centro de Estudos Bandeirantes, visto ser ele um dos “beneméritos cooperadores” desta instituição. (FERRARINI, 2011, p. 157; 161)

Afora o Centro de Estudos Bandeirantes, a família Calluf também foi responsável pela criação do Refeitório Metilde Sade Calluf em 1958, destinado a oferecer refeições aos mais pobres. A solenidade foi noticiada no jornal *Diário da Tarde*, com o título *Nobres Iniciativas*, e foi presidida pelo Arcebispo da cidade, Dom Manuel da Silveira D’Elboux. (NOBRES..., 1958, p. 6).

Segundo Bourdieu (2011) há nas sociedades contemporâneas um certo “interesse no desinteresse”, onde os comportamentos dos agentes sociais são ditados pelas relações exercidas e pelas posições ocupadas. Assim,

Os universos sociais nos quais o desinteresse é a norma oficial não são, sem dúvida, inteiramente regidos pelo desinteresse: por trás da aparência piedosa e virtuosa do desinteresse, há interesses sutis, camuflados, e o burocrata não é apenas o servidor do

---

<sup>19</sup> Ao falarmos da incorporação de um *habitus* religioso, ou mais especificamente católico ou jesuítico, nos referimos a assimilação de costumes, tradições, hábitos e exercícios historicamente consolidados por tais instituições. No caso de Emir Calluf, podemos notar essa assimilação principalmente ao que se refere à defesa dos valores cristão e da instituição católica, isso, ao menos, até sua excomunhão em 1977.

Estado, é também aquele que põe o Estado a seu serviço... Dito isso, não se vive impunemente sob a invocação permanente da virtude, já que somos apanhados pelos mecanismos e pelas sanções que existem para lembrar a obrigação do desinteresse. (BOURDIEU, 2011, p. 152).

Compreendemos, assim, que longe de serem apenas atos desinteressados de filantropia, são mecanismos de permanência de uma determinada posição social, assim como os laços de sociabilidade e interdependência criados com a elite curitibana, entre eles representantes do Estado e da Igreja. Estes atos de “nobreza”, ações de “beneméritos”, nos remete a Sociedade de Corte de Elias (2001), onde não apenas a posse de capital econômico garantia uma posição privilegiada, mas também e talvez em maior parte, a busca constante por reconhecimento dos pares naquele grupo, submetendo-se às normas impostas.

[...] o reconhecimento pelos outros da qualidade de membro dessa sociedade determinava essa própria qualidade, a opinião que os homens faziam uns dos outros e a expressão dessa opinião pelo comportamento têm um papel decisivo como instrumento de formação e controle nessa ‘boa sociedade’. Por isso, nenhum de seus membros podia escapar à pressão da opinião sem pôr em jogo sua qualidade de membro e sua identidade como representante da elite, parcela essencial de seu orgulho pessoal e de sua honra. (ELIAS, 2001, p. 113).

Após se formar no Colégio Santa Maria, Emir Calluf iniciou em 1947, seus estudos no curso de Letras Clássicas na Faculdade de Filosofia Federal, que também fazia parte da instituição marista, entretanto, após uma viagem de 3 meses, decidiu por entrar no Noviciado da Companhia de Jesus. A história de sua vocação, é narrada no 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..., 1959, p. 2).

Como podemos perceber, aos 15 anos Emir Calluf já demonstrava seu desejo de fazer parte de uma congregação religiosa, em especial, dos jesuítas. Isso, como já abordado, pode ser compreendido por meio do *habitus* incorporado durante sua estadia no Colégio Santa Maria. Distante dos desejos de seu pai, de assumir seu lugar no controle dos negócios da família, Emir Calluf optou por outra via. Para ser congregado jesuíta, Emir estudou no Colégio Máximo Cristo Rei<sup>20</sup>, em São Leopoldo, por mais de 10 anos, passando por diversas experiências e adquirindo o capital cultural<sup>21</sup> daquela instituição.

Para fazer parte da Companhia de Jesus, o noviço deve passar por diversas etapas até sua congregação na ordem. O processo de formação se inicia com o Noviciado, momento de maior reclusão que dura geralmente 2 anos. Nessa fase, o noviço se dedica à oração pessoal, os estudos sobre Santo Inácio de Loyola e a história da Companhia (PROVÍNCIA..., 2021; JESUÍTAS..., 2021). Nesse período o jovem deve passar por quatro provas ou experiências: os exercícios espirituais<sup>22</sup>, o trabalho voluntário em hospitais (geralmente psiquiátricos) em auxílio aos doentes, a inserção em uma comunidade apostólica e por fim a peregrinação (JESUÍTAS..., 2021).

Após o Noviciado vem o Juniorado, centrado nos estudos da Filosofia e Humanidades, essa fase é uma das mais extensas, e o noviço pode ser designado a uma formação técnica ou até universitária da área que melhor atender suas expectativas dentro da ordem (JESUÍTAS..., 2021). Emir Calluf fez seus estudos de Humanidades greco-latinas e Retórica entre 1950 e 1951, e nos três anos seguintes cursou Filosofia. Foi nesse período também que Emir publicou seu primeiro livro, em 1952, com 23 anos. Se trata do livro *Ardo em sede de conquistas*, uma

<sup>20</sup> De acordo com o site oficial do CECREI, "O início da história do Centro de Espiritualidade Cristo Rei – CECREI remonta ao ano de 1940, com a construção do então Colégio Máximo Cristo Rei, em São Leopoldo. O trabalho dos jesuítas foi fundamental para que o prédio tomasse forma, demonstrando o intenso envolvimento da Companhia de Jesus junto ao local [...] As atividades no Colégio Máximo Cristo Rei começaram em 1942, com as obras de conclusão do prédio se estendendo até 1943. Entre as décadas de 1940 e 1980, as dependências do atual CECREI serviram de espaço para a realização dos cursos de Filosofia e Teologia, quando as aulas foram transferidas para a cidade de Belo Horizonte, em Minas Gerais." (CECREI. **História**, 2021. Disponível em <<http://cecrei.org.br/historia/>>. Acesso em 15 out. 2021).

<sup>21</sup> "Capital cultural é um ter que se tornou ser, uma propriedade que se fez corpo e tornou-se parte integrante da 'pessoa', um *habitus*. Aquele que o possui 'pagou com sua própria pessoa' e com aquilo que tem de mais pessoal, seu tempo. Esse capital 'pessoal' não pode ser transmitido instantaneamente (diferentemente do dinheiro, do título de propriedade ou mesmo do título de nobreza) por doação ou transmissão hereditária, por compra ou troca. Pode ser adquirido, no essencial, de maneira totalmente dissimulada e inconsciente, e permanece marcado por suas condições primitivas de aquisição. Não pode ser acumulado para além das capacidades de apropriação de um agente singular; depaupera e morre com seu portador (com suas capacidades biológicas, sua memória, etc.)" (BOURDIEU, 2007b, p. 74-75, grifo do autor).

<sup>22</sup> Para melhor compreensão dos exercícios espirituais, base da espiritualidade jesuítica, indicamos: SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. **O caminho dos jesuítas da mística à educação: dos exercícios espirituais ao Ratio Studiorum**. MS: Departamento de educação da UEM, 2007. 114 p. (Dissertação de mestrado).

biografia sobre São Francisco Xavier em homenagem ao 4º centenário de sua morte, da qual abordaremos mais adiante.

Uma das últimas etapas da formação sacerdotal na Companhia é o estudo de Teologia. Esse período pode levar de 4 a 5 anos, e é dividido em 2 ciclos. Num primeiro momento o noviço deve se integrar em uma formação de base, a qual geralmente ocorre em uma das universidades da companhia. Nesse momento o processo formativo é mais voltado à educação teológica. O segundo ciclo segue uma formação mais especializada, podendo ser na própria área da Teologia (Dogmática, Fundamental, Bíblica, Moral, etc.), ou outro campo que se veja necessário para a formação jesuíta em si (Pastoral, Administração Escolar, Psicologia, Pedagogia, etc.). Ao final dos três primeiros anos desta formação, o jovem jesuíta é formado diácono, e segue os estudos para preparação de sua ordenação sacerdotal, que geralmente ocorre ao fim do segundo ciclo (JESUÍTAS..., 2021).

Sabe-se que Emir Calluf iniciou seus estudos em Teologia em 1957, e viria a terminá-los em 1960. Acredita-se que todos os seus estudos se deram em São Leopoldo, no Colégio Máximo Cristo Rei, que abrigou os cursos de Filosofia e Teologia de 1940 a 1980. Além disso, é importante salientar a formação em Psicologia de Emir Calluf. Segundo Robert (2016, p. 94) em entrevista com Dr. João Carlos Braga, médico e psicanalista que esteve intimamente ligado às origens da psicologia em Curitiba nos anos 70, relata que o sacerdote curitibano teria tido seu primeiro contato com a psicologia ainda no Rio Grande do Sul, quando fez análise com um padre que também era psicanalista na década de 50. Salientamos, assim como Robert (2016), que por se tratar de uma memória de Braga, e este não endossar certeza sobre o ocorrido, o fato se torna uma pequena peça nas lacunas acerca da formação de Calluf em psicologia.

Como dito anteriormente, foi no período do seminário que Emir Calluf publicou seu primeiro livro, *Ardo em Sede de Conquistas*, em 1952, uma biografia de São Francisco Xavier em homenagem ao 4º centenário de sua morte. O livro foi publicado pela Imprensa Paranaense, possui *Imprimi potest* do Padre Walter Hofer S. J., o *Nihil obstat* do Monsenhor Nicolau Marx e finalmente o *Imprimatur*<sup>23</sup> do Monsenhor André Pedro Frank. A obra que conta com 94 páginas e diversas ilustrações, se pauta na vida de São Francisco Xavier, um missionário católico que teria sido o cofundador da Companhia de Jesus junto a Inácio de Loyola. Francisco

---

<sup>23</sup> *Imprimatur* é um termo latino que se refere à permissão ou autorização concedida por autoridades eclesiásticas (antigamente, também pelos censores régios) para que determinado texto seja impresso. Essa autorização deve então figurar no verso da página de rosto ou do anterosto. Antes do *Imprimatur*, que é dado por um bispo, passa-se pelo censor da diocese, que dá o *Nihil obstat* ('nada contra'), e, se o autor do livro for membro de uma Ordem, o Superior, antes do censor, dá o *Imprimi potest* (pode ser impresso). Sendo, pois, esta a sequência: *Imprimi Potest*. *Nihil Obstat* e, finalmente, o *Imprimatur*. (Can. 824-832. In. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, promulgado por João Paulo II, Papa. Versão Portuguesa, Conferência Episcopal Portuguesa, Lisboa, 1983).

ficou conhecido como “Apóstolo do Oriente” pela Igreja Católica Romana, pois foi o missionário que mais converteu pessoas para a causa cristã desde Paulo de Tarso.

A obra de cunho hagiográfico busca trazer à tona a trajetória e os feitos de Francisco Xavier como agente religioso, especialmente como missionário da Ordem. Sua passagem por países como Japão e China demonstram a expansão do catolicismo para o Oriente tomado a cabo pelo sacerdote, assim como a catequização dos “temíveis” indígenas que se “amansavam” com suas palavras (CALLUF, 1952, p. 56). O que talvez chame maior atenção na obra, seja justamente a epígrafe nas páginas iniciais:

MOÇO!

Escuta o palpar dum coração de jovem, para o teu jovem coração! Atende ao clamor dum coração de herói, a teu coração para heroísmos plasmado! Inunda-te das vagas de entusiasmos e ideais alcandorados, que dele sobre ti, jorram! Com êle vòa aos píncaros nevados da coragem, da renúncia, da intrepidez cristã! E êle, o coração estuante do apóstolo, ensinar-te-á em que fonte dessedentares teu ansêio (e se o não mais tivesses, ai! Já terias envelhecido...) teu ansêio de infinito! (CALLUF, 1952, p. 3).

Como podemos perceber, a obra se destinava a jovens, sejam estes sacerdotes ou leigos. O livro se coloca assim como um ideal de ser para a juventude católica, colocando a imagem de Francisco Xavier – missionário, casto e humilde, propagador da fé católica – como um exemplo. Com isso, relembramos o papel do historiador em compreender os discursos como produtos de interesse de um grupo, locais de disputas simbólicas e manutenção de posições no social. Segundo Chartier (1988, p. 17):

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, 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. As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.

Carla Simone Rodeghero (2017) tem a mesma percepção ao analisar a obra *Despistou Mil Secretas*, uma biografia do Padre Miguel Pró, mártir da causa católica que morreu fuzilado no México, quando da Guerra Cristera. O livro era uma das obras que mais circulava nos seminários do Rio Grande do Sul na década de 60, e serviu como alimento intelectual para os

jovens seminaristas, principalmente em relação à luta contra o comunismo<sup>24</sup>, que se instaurava na Igreja Católica. Segundo a autora:

Note-se a forma como a obra trata da vocação para o sacerdócio. Ela descreve os passos seguidos pelo padre Pró para descobrir sua vocação sacerdotal, para assumi-la e para honrá-la. Os jovens leitores da obra deveriam ser tocados por esta experiência particular e transferi-la para o seu próprio cotidiano. [...] Além disso, o livro constrói a imagem de um ‘padre revolucionário’, aquele que vive numa situação de perseguição, mas que consegue, assim mesmo, dar conta do seu trabalho de catequizar, confessar, dar a comunhão, pregar etc. (RODEGHERO, 2017, p. 84-85).

Desta forma, compreendemos a primeira obra de Emir Calluf já como um indicativo de qual seria seu público escolhido ao longo de sua trajetória. Devemos compreender também, que além de receptores de um determinado discurso, que geralmente vinha do alto da hierarquia católica, os seminaristas passariam após sua ordenação a ser também difusores e produtores deste discurso.

## 1.2 ORDENAÇÃO: A MISSA, O REBANHO E A MÍDIA

### 1.2.1 Entre pedras e pentes: a ordenação e primeira missa de Emir Calluf

Emir Calluf foi ordenado no dia 8 de dezembro de 1959 na Catedral Metropolitana de Curitiba. Segundo consta no artigo do jornal *Diário do Paraná* (D. MANOEL..., 1959, p.8), o jovem sacerdote teria recebido um privilégio especial para se ordenar antes de concluir seus estudos, e deveria voltar a São Leopoldo para terminá-los<sup>25</sup>. A cerimônia foi celebrada por Dom Manuel da Silveira D’Elboux, com a Catedral superlotada. Ainda segundo o jornal:

O padre *Edmundo Dreher* leu, após a ordenação, o *telegrama do Papa João XXIII*, que trazia uma *benção especial* ao novo sacerdote e à sua família. O sr. e sra. Miguel Calluf beijaram as mãos do filho, seguidos por centenas de outras pessoas que superlotaram a Catedral Metropolitana. (D. MANOEL..., 1959, p.8, grifo nosso).

<sup>24</sup> Deve-se atentar para o fato de que apesar de o livro servir para fomentar a questão do anticomunismo entre os jovens sacerdotes, a obra em si não aborda o comunismo. A trajetória de Padre Pró foi marcada pela perseguição sofrida no México durante a Guerra Cristera, ocorrida entre os anos de 1926 e 1929, um levante popular contra as leis anticlericais impostas pela Constituição Mexicana de 1917. Assim, a associação feita pelos sacerdotes entrevistados entre o Padre Pró e o Anticomunismo é fruto da perseguição sofrida pelo mesmo no governo de Calles. Esses deslizes, quase sempre relacionando o comunismo como a perseguição à igreja, guerras e conflitos, violência e martírio, são movimentos interessantes da memória e que podem explicar também a acepção nebulosa e temida do comunismo por grande parte do laicato. (RODEGHERO, 2017).

<sup>25</sup> As últimas etapas para a formação na Companhia de Jesus são os estudos de Teologia, como já foi abordado anteriormente, e na qual Emir Calluf terminou em 1960, após ser ordenado, e por fim há a Terceira Provação, etapa final da formação na qual o sacerdote faz um regresso aos Exercícios Espirituais e ao estudo da espiritualidade da Ordem, estes realizados por Emir em 1961.

Como podemos perceber, o jornal apresenta diversos elementos de distinção (BOURDIEU, 2007a) na “Comovente Solenidade” (D. MANOEL..., 1959, p.8) de ordenação de Emir Calluf. Ao iniciar com o título do artigo: *D. Manoel ordenou primeiro padre jesuíta curitibano*, Emir foi o primeiro sacerdote da Companhia de Jesus a ser ordenado em Curitiba, desta forma, a celebração de sua ordenação se tornou evento importante na vida religiosa da cidade, sendo notícia não apenas no já citado *Diário do Paraná*, mas também nos jornais *Correio do Paraná* (JESUÍTA..., 1959), *Diário da Tarde* (EMIR..., 1959) e *Última Hora* (HOJE..., 1959).

Além disso, há o fato de Emir ter tido o que o jornal chama de “privilégio especial” para ser ordenado antes de terminar seus estudos em Teologia, motivo no qual desconhecemos. Há novamente a presença do Arcebispo de Curitiba, Dom Manuel da Silveira D’Elboux, figura importante no campo católico paranaense, e também do Padre Edmundo Dreher, jesuíta conhecido da família Calluf responsável por trazer um telegrama com a benção do Papa João XXIII especialmente para o jovem sacerdote e sua família.

Percebemos desta forma, como a família Calluf, a partir de seu capital social, auxiliou Emir Calluf a estreitar suas próprias relações e angariar uma posição de respeito dentro da sociedade curitibana. Por capital social, compreendemos o conceito bourdieusiano na qual se constitui como

[...] o conjunto dos recursos reais ou potenciais que estão ligados à posse de uma *rede durável de relações* mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento mútuos, ou, em outros termos, à *vinculação a um grupo*, como o conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros e por eles mesmos), mas também que são unidos por *ligações* permanentes e úteis. (BOURDIEU, 2007b, p. 67, grifo do autor).

Assim, essa rede de relações já instituídas, possibilitou um impulsionamento inicial na trajetória de Emir Calluf. Mais que o capital social e econômico, a família Calluf também exercia seu capital simbólico, ou melhor, exercitava a troca de bens simbólicos (o capital social e econômico pelo capital simbólico), entendido desta forma como uma “verdadeira força mágica” (BOURDIEU, 2011, p. 170) fruto dos processos de representação e adequação às expectativas do coletivo, gerando para si o reconhecimento e a legitimação dentro do mesmo<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Um exemplo desse exercício de trocas simbólicas pela família Calluf são as constantes associações com grupos proeminentes socialmente na cidade de Curitiba, as ações beneficentes, os jantares imponentes, e como produto o constante reconhecimento público da família em diferentes instâncias, como na mídia, ou até mesmo no meio político, como a voto de congratulações à família pela ordenação de Emir Calluf, aprovado pelo Deputado Aníbal Curi em Assembleia da Câmara. (O DIÁRIO..., 1959, p. 5).

Para Bourdieu (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”.

Após a cerimônia de ordenação na Catedral Metropolitana, a família Calluf ofereceu um jantar em comemoração à solenidade do filho. Diversas autoridades compareceram à mansão localizada na avenida Jaime Reis. O jantar, entretanto, foi inesperadamente interrompido pela quebra das vidraças da residência. Ocorria em Curitiba, a Guerra do Pente. Diversos jornais noticiavam a movimentação popular, do conflito que durou 2 dias e precisou da intervenção do exército. Vejamos o que dizia a Revista *O Cruzeiro*:

Disparos para o ar e bombas lacrimogênicas foram aplicados pelos choques da Polícia Militar, sem grande resultado. Na mansão do capitalista Miguel Calluf, convidados participavam do jantar comemorativo da ordenação do Padre Emir Calluf, filho do dono da casa. Por essa altura, grupos exaltados atiravam pedras contra as vidraças da casa. Entre os convidados, encontrava-se o General Nelson Rebello de Queiroz, comandante da 5ª Região Militar, que logo telefonou para o QG, solicitando uma patrulha. Nem o carro do General escapou às depredações: teve os vidros quebrados. O movimento generalizava-se na cidade. Inúmeros civis eram conduzidos aos hospitais, alguns com ferimentos graves. (SÍRIO..., 1959, p. 8).

O conflito que ficou conhecido como Guerra do Pente, teve origem na tarde do dia 8 de dezembro de 1959, quando Antônio Haroldo Tavares, subtenente da polícia militar, comprava um pente em uma loja denominada Bazar Centenário, localizado na Praça Tiradentes e de propriedade de Ahmad Najjar, sírio libanês. O policial após a compra teria pedido a nota fiscal<sup>27</sup> pelo produto, o qual foi negado pelo comerciante, pois o produto possuía um valor abaixo do requerido para emissão da mesma. Após intensa discussão, cliente e comerciante entraram em confronto, o que acabou com a perna fraturada do policial. A cena serviu de estopim para população que assistia de longe, teve início então o movimento que tinha como principal alvo os comércios estrangeiros (especialmente árabes).

Borges (2014) faz uma interessante análise etnográfica do movimento. De acordo com o pesquisador, não foram apenas motivos xenofóbicos o estopim para aquele dia 8 de dezembro, mas todo um contexto político e social que fermentava os ânimos populares nos anos 50. O autor ainda demonstra como o movimento era retratado nos jornais de maneiras diferentes, e segundo ele, por motivações políticas. Jornais como *Gazeta do Povo*, que defendiam a posição

---

<sup>27</sup> Existia na época uma campanha iniciada pelo então governador Moyses Lupion, para o aumento da arrecadação tributária. Conhecida como *Seu Talão Vale um Milhão*, a campanha consistia ao contribuinte juntar diversos comprovantes fiscais até atingir o valor de três mil cruzeiros, e assim poderia trocá-los por um cupom de sorteio que lhe daria a chance de ganhar um milhão de cruzeiros.

do Governador na época, Moyses Lupion<sup>28</sup>, taxavam os manifestantes de arruaceiros, e o movimento de “quebra-quebra”. Outros jornais, como o *Correio do Paraná*, estavam atrelados à campanha de Bento Munhoz da Rocha, antecessor de Lupion e seu opositor no governo. Estes jornais consideravam o movimento como um ato legítimo de protesto do povo contra a alta dos preços na época, a inflação e os escândalos de corrupção. (BORGES, 2014, p. 71).

Adicione-se a isto a efervescência política nacional da época, e o constante temor acerca de levantes populares ligados a partidos políticos, em especial o Partido Comunista. Tudo isso levou o povo e o exército às ruas naqueles dias, demonstrando indicativos do que se avizinhava nos anos seguintes. Interessante notar a participação da família Calluf no conflito, na qual, apesar de sustentados por uma posição bem estabelecida na sociedade curitibana, não fugiram ao estigma étnico, um dos motivos do levante.

No dia 12 de dezembro de 1959, com os ânimos mais calmos na capital paranaense, Emir Calluf celebrou sua Primeira Missa na Catedral Metropolitana da cidade. A solenidade religiosa, noticiada nos jornais *Diário do Paraná* (PRIMEIRA..., 1959a) e *Diário da Tarde* (PRIMEIRA..., 1959b) contou com a presença de amigos e familiares de Emir Calluf, além da saudação de Edmundo Dreher, padre jesuíta conhecido da família.

Apesar da escolha pelo clero regular, e de fazer parte da Companhia de Jesus, em 1963 Emir Calluf optou por sua transferência ao clero secular, ou seja, aquela parcela do clero que não está vinculada a uma ordem específica e exerce atividades voltadas ao público em geral, vivendo junto aos leigos (PENITÊNCIA..., 1977). Essa decisão se deu muito provavelmente pela morte de seu pai em 1962 (FALECIMENTO..., 1962), decidindo assim ficar mais próximo de sua família e se estabelecendo na diocese local. Não podemos ignorar também as transformações que a igreja católica vinha sofrendo no início dos anos 60, e que de certa forma também influenciou as tomadas de posição de Padre Emir.

---

<sup>28</sup> De acordo com Lemos (c2009) “Moisés Lupion de Troya nasceu em Jaguariaíva (PR) no dia 25 de março de 1908, filho de João Lupion de Troya, natural da Espanha, e de Carolina Wille Lupion. Realizou os primeiros estudos em sua cidade natal e cursou o secundário no Colégio Duílio Calderari e no Ginásio Paranaense, situados em Curitiba. Formou-se em contabilidade na Escola Álvares Penteado, na cidade de São Paulo, transferindo-se em seguida para Pirai do Sul (PR), onde passou a dedicar-se à indústria e comércio de madeira e à agricultura. [...] Foi governador do estado do Paraná em duas gestões, a primeira de 1947 a 1951, sendo sucedido por Bento Munhoz da Rocha Netto e a segunda durante os anos de 1956 a 1961, sucedido por Ney Braga. Nesta ocasião, o novo governador deliberou contra Lupion diversos mandados de prisão, alegando a acusação de corrupção, Lupion então se exilou na Argentina, voltando apenas em 1962. [...] Em 1963, chegou a ser eleito deputado federal pelo Paraná, pelo PSD, mas seu mandato foi cassado em decorrência das mesmas acusações de corrupção, quando do Ato Institucional nº1 no ano seguinte. Faleceu no Rio de Janeiro, em 29 de agosto de 1991” (Cf. LEMOS, Renato. Moises Lupion (verbete) Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro Pós-1930. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/moises-lupion-de-troya>. Acesso em: 5 dez. 2021).

A efervescência ideológica dos anos 50 e 60, excepcionalmente gerada pela polarização mundial entre Estados Unidos e Rússia e assim Capitalismo e Socialismo, na Guerra Fria, atingiu diversos setores da sociedade. A Igreja Católica há muito já afirmava suas desconfianças acerca do capitalismo, contidas no *Syllabus* de Pio IX (1864), nas Encíclicas *Libertas* (1888) e *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII, e *Quadragesimo Anno* (1931) de Pio XI (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 424). Entretanto, é “a crítica do socialismo, assimilado ao comunismo, assimilado ao bolchevismo, que se concede o lugar mais importante nos discursos da hierarquia católica neste imediato pós-guerra.” (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 425).

Ainda em 1937, Pio XI lançava a Encíclica *Divini Redemptoris*, até então o mais cabal anátema contra o comunismo ateu, visto até então como maior inimigo da hierarquia católica, assim a igreja compreendia que “se o capitalismo podia ser mau em seus excessos, o comunismo é *intrinsecamente perverso*” (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 426, grifo dos autores). Desta forma, a cúpula católica reconhecia os males do capitalismo na sociedade, e via nas desigualdades criadas pelo sistema econômico, solo fértil para o crescimento de ideologias de esquerda. A solução encontrada é então uma retomada aos valores sociais da igreja, a conquista das massas pelo catolicismo antes de qualquer outra ideologia, um plano de “fraterna colaboração entre as classes em vez da desastrosa luta entre elas”. (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 425).

Em maio de 1961 João XXIII lança a Encíclica *Mater et Magistra*<sup>29</sup>, tratando especialmente dos problemas de países subdesenvolvidos, discurso que “caí como uma luva” nos meios católicos progressistas, especialmente nas discussões da recém-criada CNBB<sup>30</sup>, reavivando a confiança em uma Doutrina Social da Igreja, e colocando a cúpula católica em debates importantes, como a questão da reforma agrária e as funções sociais da propriedade privada. É interessante notar, como a interpretação das encíclicas papais, se tornavam objeto de disputa entre grupos intelectuais católicos. Christiane Jalles de Paula (2015), nos demonstra como os setores da *Intelligentsia* conservadora, temiam que a acepção do termo “justiça social” fosse associada à prática comunista. Sabe-se, entretanto, que há muito tempo também, a Igreja

<sup>29</sup> “[...] a *Mater et Magistra* (15/07/1961) redigida pelo papa João XXIII [...] demonstrava que o problema considerado mais importante pela cúpula da Igreja Católica da época eram as relações entre países economicamente desenvolvidos e países em vias de desenvolvimento. Tomava corpo a noção de que todos os habitantes do mundo desenvolvido eram responsáveis pelas populações subnutridas e o papel da Igreja seria conscientizar todos, sobretudo os mais favorecidos, da necessidade de um mundo mais solidário.” In: GUARIZA, N. M. **Incorporação e (Re) Criação nas Margens: Trajetórias Femininas no Catolicismo nas Décadas de 1960 e 1970.** Curitiba. 2009. 270 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-Graduação em História, Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009, p. 57, grifo da autora.

<sup>30</sup> Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros, fundada em 1952.

vinha se dividindo entre duas alas, uma progressista, que buscava levar a cabo a renovação da cristandade, e via na justiça social a verdadeira face da igreja, e a ala conservadora, que temia as mudanças e a aproximação do clero com ideologias de esquerda. Logo, sendo as encíclicas a palavra direta do papa, sua interpretação seria fator de legitimação para um determinado discurso.

Afora o debate entre capitalismo e comunismo, a Santa Sé também tinha preocupações com a estagnação da instituição perante a sociedade no mundo moderno, levando conseqüentemente ao esvaziamento de fiéis. Desta forma, fazia-se necessário uma renovação carismática a fim de que a Igreja se adequasse aos novos tempos. Como podemos ver, ao longo dos anos 40 e 50 a Igreja lançava indícios desta renovação com as Encíclicas Papais, mas é a partir de 1960, com o Concílio do Vaticano II que estas mudanças tomaram corpo e legitimidade dentro da cúpula católica.

O XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, ou Concílio do Vaticano II, teve início no dia 25 de dezembro de 1961, convocado pelo Papa João XXIII com a bula *Humanae salutis*. Entretanto, a primeira sessão só seria dada no dia 11 de outubro de 1962, data oficial de abertura do Concílio do Vaticano II. Este se prolongou por 4 sessões entre 1962 e 1965, tendo sua sessão final no dia 8 de dezembro de 1965, já sob as ordens do Papa Paulo VI, sucessor de João XXIII, que havia falecido em 1963. (DOCUMENTOS..., 2021)

O principal objetivo do Concílio Vaticano II era “fomentar a vida cristã entre os fiéis, adaptar melhor às necessidades do nosso tempo as instituições susceptíveis de mudança, promover tudo o que pode ajudar à união de todos os crentes em Cristo, e fortalecer o que pode contribuir para chamar a todos ao seio da Igreja” (SACROSANCTUM..., 2021). Assim, a Igreja buscava recuperar sua autoridade perante a sociedade, que vinha se desgastando principalmente após o período pós-guerras. O principal alvo se tornaria o laicato, trazendo os leigos para a posição de agentes importantes dentro da hierarquia católica. Isso são postos em textos como a *Lumen Gentium* (LUMEN..., 2021), uma das principais constituições do Concílio do Vaticano II, que pregava a visão da igreja não apenas como uma instituição hierarquizada, mas como uma comunidade universal de cristãos, unidos e atuantes pela doutrina, aí vistos clero e leigos.

Além de tratar também de temáticas importantes na época, como as questões sociais e econômicas, matrimônio e divórcio, educação cristã, usos da arte e cultura sacra, o Concílio do Vaticano II também trazia à tona a preocupação com os meios de comunicação e a formação de jovens, excepcionalmente no decreto *Inter Mirifica* (INTER..., 2021). Este postulava, numa forma de melhor adaptação da Igreja aos novos tempos, o uso de meios de comunicação como jornais, TV, rádio e cinema para evangelizar e alcançar melhor o público católico. Aí também

se manifestava uma preocupação com a juventude na modernidade, buscando afastá-los dos males da indústria cultural<sup>31</sup>, a Igreja buscava angariar esse público para si, colocando-os no caminho da doutrina cristã.

Tais movimentos da Igreja, vão influenciar significativamente a trajetória religiosa de Emir Calluf, sustentando sua produção e discurso acerca da juventude e também nos contatos com a mídia, precursor dos padres midiáticos no país, como veremos a seguir.

### 1.2.2 O rebanho e a mídia

Como podemos perceber, a Igreja, ao buscar se adaptar a contemporaneidade, parece demonstrar uma preocupação maior com a categoria mais jovem de seu público. Não apenas os meios católicos, mas houve nos anos 60 uma constante preocupação acerca da juventude, visto o arraigamento de movimentos liberais<sup>32</sup> como *Woodstock*<sup>33</sup> e ainda mais movimentos estudantis, como maio de 1968<sup>34</sup> na França.

Ao pensarmos a concepção histórica de juventude, devemos lembrar que esta é uma construção social (BOURDIEU, 2003, p. 152) e nem sempre se pensou o jovem como uma

<sup>31</sup> O conceito de Indústria Cultural surgiu no contexto da Escola de Frankfurt, na Alemanha. De acordo com a socióloga Bárbara Freitag, em seu livro *A teoria crítica: ontem e hoje* (1994), diferente do que comumente se acredita, o termo e conceito “indústria cultural” não surgiu primeiramente na obra *A Dialética do Esclarecimento* de 1947, pelos autores Theodor Adorno e Max Horkheimer, muito embora, seja nesta obra que o conceito se apresente “magistralmente sintetizado” (1994, p. 66). Segundo Freitag, o conceito já teria sido utilizado por Horkheimer em seu artigo *Arte e a cultura de massa*, de 1941. Ainda segundo a autora, o tema da cultura foi norteador desde os princípios dos trabalhos do grupo, refletindo-se em artigos e obras como: *Sobre a situação social da música* (1932) de Adorno; *Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1935) de Walter Benjamin e *Caráter afirmativo da cultura* (1937) de Marcuse. Em *Indústria cultural, Iluminismo como sedução das massas* (1947), síntese contida na obra *A Dialética do Esclarecimento*, aqui já citada, Adorno e Horkheimer pontuam sobre o significado do conceito indústria cultural. Para os sociólogos, ela seria a responsável por transformar a cultura em mercadoria, tornando-se um mecanismo de controle das massas por meio da alienação dos indivíduos, padronizando produtos e fortalecendo os valores capitalistas de consumo.

<sup>32</sup> Ao utilizarmos a terminologia liberal não nos dirigimos ao aspecto econômico, mas sim a concepção de liberdade como movimento contra tradição, como, por exemplo, a questão da liberdade sexual que surgia na década de 60.

<sup>33</sup> Woodstock foi um festival que ocorreu nos Estados Unidos no ano de 1969. De acordo com Carneiro (2018) “[...] ao longo de três dias intensos, entre 15 e 18 de agosto, numa fazenda no estado de Nova York, foi uma culminação das expressões de massa dos movimentos político-culturais dos anos de 1960, conhecidos generalizadamente pelo conceito de ‘contracultura’. [...] O encontro festivo e rebelde de quase meio milhão de jovens num clima de exaltação das liberdades, recusa da guerra, uso de drogas psicodélicas, nudez e sexualidade desafiadoras foi um evento artístico, político e existencial marcante.” CARNEIRO, H. S. Woodstock: o maior encontro de uma geração revoltada e festiva. **Jornal da USP**. São Paulo, 26 out. 2018. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/?p=204364>>. Acesso em: 11 out. 2021.

<sup>34</sup> Segundo Thiollent (1998, p. 65) “Em Paris, as lutas universitárias de 1968 ocorreram durante um período de tempo no qual interferiam vários outros eventos históricos. A oposição à guerra americana no Vietnã mobilizava a juventude tanto nos EUA quanto na Europa. Além disso, a revolta negro-americana, a luta armada na América Latina e na África, a Revolução Cultural na China (1966-1969) contribuía para o clima de revolucionarização da juventude e do mundo universitário. A revolta estudantil espalhou-se na França com esse pano de fundo complexo e internacional, que dava exemplos heróicos de possíveis mudanças radicais.” THIOULENT, Michel. **Maio de 1968 em Paris**: testemunho de um estudante. *Tempo Social; Rev. Sociol.* USP S. Paulo, 10(2): 63-100, outubro de 1998, p. 65.

categoria ativa e válida na sociedade. Segundo Ariès (1981), é apenas no século XIX que se forma uma consciência acerca da juventude, entendida como parcela mais nova de uma sociedade. Além disso, é necessário compreender que esta categoria não se sustenta apenas pelo pertencimento a uma faixa etária, pois

[...] A idade é um dado biológico socialmente manipulado e manipulável; e que o facto de se falar dos jovens como de uma unidade social, de um grupo constituído, dotado de interesses comuns, e de se referir esses interesses a uma idade definida biologicamente, constitui já uma evidente manipulação. (BOURDIEU, 2003, p. 153).

Para Mannheim (1980 *apud* CAVALCANTE, 1987), apesar da renovação constante da humanidade e o surgimento de novas gerações, depende da própria sociedade o uso ou não desse grupo, e de como vão utilizá-lo. Para o autor, sociedades tradicionais tendem a depositar suas expectativas em indivíduos mais velhos, colocando os mais jovens apenas como reserva tática de reprodução da tradição. Além disso, demonstra que a crença de progresso na juventude é falaciosa, pois movimentos conservadores e reacionários podem ser frutos de movimentos jovens, como, por exemplo, a Juventude Hitlerista<sup>35</sup>. Apesar dessa visão de latência da juventude na sociedade, Cavalcante (1987) afirma que

As possibilidades de análise tornam-se outras se considerarmos a juventude como força capaz de pressionar as gerações mais velhas no sentido de obter uma renovação de valores e práticas sociais. A esta pressão poderá se contrapor uma força repressiva ou uma situação nova, dentro da qual as expectativas da juventude se realizam. (CAVALCANTE, 1987, p. 14).

Surge desta forma um certo conflito de gerações, onde a cada nova geração há um movimento de conformação, se incorporando a um grupo social adulto já estabelecido, ou um movimento de repressão desta ordem, forçando o grupo estabelecido a modificar a organização social. A visão entre conflito de gerações, e ainda mais a visão do jovem como força motriz da história, propõe, entretanto, uma visão generalizada que desconsidera questões como classe, gênero e o próprio contexto histórico e social desta juventude. Desta forma, cabe ressaltar que a visão do jovem como sinônimo de transformação é uma concepção moderna, fruto dos movimentos do capitalismo e de uma sociedade cada vez mais industrializada.

---

<sup>35</sup> Na Alemanha, o Partido Nazista buscou ampliar sua influência acima de todas as camadas da sociedade. “A ‘Juventude Hitlerista’ e a ‘Liga das Moças Alemãs’ foram grupos de jovens do Partido Nazista desenvolvidos para apresentar às crianças e adolescentes a ideologia e a política nazista. Esses grupos de jovens também prepararam os jovens alemães para a Guerra.” (ENCICLOPÉDIA DO HOLOCAUSTO, **Juventude Hitlerista**, 2021. Disponível em: <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/hitler-youth-2>>). Acesso em: 11 out. 2021.

É, portanto, numa determinada fase da história ocidental, que a juventude é examinada sob o adocante utópico, emergindo a crença no seu potencial revolucionário. O contexto social específico é aquele onde os ventos da modernização capitalista operam com o vigor das transformações rápidas, traçadas por um ritmo incessante que galga permanentemente o novo. Essas transformações operam como fatores de descompressão que contrastam com a repressão sofrida pela juventude em contextos sociais tradicionais e, resumidamente, estão relacionados com a organização da família, o estilo urbano e médio de vida e de trabalho, a tecnologia e a ciência, a dimensão sexual, a escolarização e o pluralismo político, artístico e ideológico. (CAVALCANTE, 1987, p. 15).

Assim, ao pensarmos a concepção moderna de juventude, afora uma categoria social localizada dentro de uma faixa etária, pensamos um agente que possui um determinado comportamento político dentro da sociedade, geralmente associado ao emprego de movimento, mas que levando em conta as ressalvas do contexto social do próprio indivíduo, pode tanto levar a cabo um projeto de transformação da sociedade, visto mesmo como contestação de uma ordem empregada, ou servir como agente aglutinador dessa ordem, pertencendo a movimentos de conservação e tradição de seu grupo.

Para Emir Calluf, enquanto padre, os jovens seriam seu maior público, grupo no qual ele dedicaria grande parte de sua bibliografia. Ao longo de sua trajetória foi possível resgatar as seguintes obras com o tema da juventude: *És jovem apenas uma vez na vida* (1967), *Juventude e Sexo* (1968), *Enamorados* (1969), *O jovem e o casamento* (1970), *Moral para gente evoluída* (1971), *Confissões de um rapaz de 20 anos* (1972) e *O jovem diante de Deus* (s/d).

Acabava, desta forma, por incorporar a própria visão de renovação carismática da Igreja pós-conciliar, buscando chegar cada vez mais próximo do público leigo (e nesse caso mais especificamente do público jovem) utilizando diversos meios de comunicação, não apenas por meio de seus livros, onde não se pode ignorar, encontra-se a maior parte deste discurso, mas também por meio do jornal e da TV.

[...] O tipo de Fulton Sheen<sup>36</sup> que ele encarna não dispensa qualquer veículo para propagar a Grande Ideia: rádio, televisão, jornal, volantes, a música moderna com mensagem de renovação e vida. E, sobretudo, o diálogo com sua ‘paróquia’, os jovens. (A EXTENSA..., 1965, p. 19).

O padre ficou muito conhecido na Televisão por apresentar desde 1962 o programa *Um Lugar ao Sol*, na TV Paraná, canal 6. O programa de caráter religioso ia ao ar no horário de

<sup>36</sup> O bispo americano John Fulton Sheen nasceu em 8 de maio de 1895 e foi muito conhecido por suas pregações e principalmente pelo trabalho na televisão e no rádio, foi também autor de 96 livros, quase todos apologeticos, além de artigos e colunas em jornais. (PASCOSOM BRASIL – CNBB. **Venerável Fulton Sheen:** bispo comunicador norte-americano é chamado “Apóstolo da TV”. 23 set. 2016. Disponível em: <<https://pascombrasil.org.br/veneravel-fulton-sheen-bispo-comunicador-norte-americano-e-chamado-apostolo-da-tv/#>>). Acesso em: 11 out. 2021.

almoço, e servia como um dos principais meios pelo qual Emir Calluf dialogava com seu público, nesse caso bem mais vasto. Chegou a ganhar o prêmio *O Curumim* em 1967 em comemoração por 5 anos consecutivos comandando o programa na emissora (O VALOR..., 1967).

No canal 6, semanalmente, milhares de telespectadores, jovem, velhos, crianças, gente de todos credo e raças, ouve sua palavra em ‘Um Lugar ao Sol’. E Padre Emir não titubeia em responder à pergunta sobre como encara as câmaras em seu trabalho:  
 - Pelo desejo de intimamente conversar com as pessoas com as quais não temos ocasião nem possibilidade de ver pessoalmente, mas a quem desejamos fazer algum bem, falando de alguém que nos fêz tanto bem... (A EXTENSA..., 1965, p. 19).

Além da TV, Emir Calluf também escrevia para o jornal *Diário do Paraná*<sup>37</sup>, onde dispunha de uma coluna literária, no qual escrevia textos de cunho religioso, e uma coluna opinativa, no *Especial de Domingo*, que saía todos os domingos. Como representante do clero, Emir Calluf não poupava esforços para atrair o público mais jovem à seara católica, lembramos o episódio em que realizou missas utilizando músicas de Elis Regina, Vanderlei Cardoso e Luiz Vieira, além de ter o acompanhamento de flautas e outros instrumentos igualmente proibidos pela liturgia católica, o caso foi amplamente condenado pelo Arcebispo de Curitiba, Dom Manuel da Silveira D’Elboux (QUERO..., 1966). Seu prestígio como “sacerdote moderno” também o levou a entrevistar a cantora Wanderléa, ícone da juventude nos anos 60.

---

<sup>37</sup> Importante salientar a relação entre o programa de TV que apresentava para a emissora TV Paraná e o lugar ocupado como colaborador do jornal *Diário do Paraná*. Ambos os meios de comunicação faziam parte da extensa rede midiática dos Diários Associados, propriedade de Assis Chateaubriand. Acentuamos ainda a posição de Emir Calluf como sendo o celebrante da missa de sétimo dia de Chateaubriand em Curitiba, a pedido de sua família. Tais ligações são frutos de suas redes de sociabilidade, já muito bem estabelecidas em sua juventude pela posição social de sua família, e muito bem gerenciada por Emir ao longo de sua trajetória midiática. (FRANCISCO..., 1968, p. 5).

Figura 3: Padre Emir e Wanderléa em entrevista para a Revista TV Sul



Fonte: PADRE Emir confessa Wanderléa. *TV Sul*, Curitiba/Porto Alegre, 17 a 30 de abril de 1967, p. 5.

Outro campo de grande influência de Emir Calluf era as faculdades. O padre, como abordamos anteriormente, teve seu primeiro contato com a psicologia ainda no seminário de São Leopoldo. Em meados da década de 1960, Calluf se formou em Psicologia e Sociologia pela Universidade de *Harvard* em Boston, e teve passagem pela *George Washington University*<sup>38</sup>. Como era capelão da Faculdade de Direito Católica e da Faculdade Católica de Filosofia<sup>39</sup> ambas pertencentes à Universidade Católica do Paraná<sup>40</sup>, sua formação abriu caminho para também lecionar em tal instituição.

<sup>38</sup> Não foi encontrado registro exato da data de sua formação, entretanto os jornais já noticiavam no início da década de 60 os cursos de psicologia que Pe. Emir realizava, além de conter menções de sua passagem por Harvard e George Washington University. (PSICANÁLISE..., 1963, p. 6; A EXTENSA..., 1965, p. 19). Além disso, encontramos registro de sua estadia na cidade de Boston no ano de 1961, conforme anexo 3.

<sup>39</sup> Para uma melhor compreensão acerca da constituição do ensino superior paranaense e os movimentos intelectuais acerca deste, sugere-se a tese de doutorado de Névio de Campos (2006) **Intelectuais paranaenses e as concepções de Universidade: 1892 – 1950**.

<sup>40</sup> Vale ressaltar que a Universidade Católica do Paraná foi fundada em 14 de março de 1959 pelo Arcebispo de Curitiba, Dom Manuel da Silveira D'Elboux, resultando da união de várias instituições: Círculo de Estudos Bandeirantes, Escola de Serviço Social do Paraná, Escola de Filosofia, Ciências e Letras de Curitiba, Escola de Enfermagem Madre Léonie, Faculdade Católica de Direito do Paraná, Faculdade de Ciências Médicas e a Faculdade de Ciências Econômicas.

Graduado em importantes centros universitários do país e exterior, como a Pontifícia Faculdade Cristo Rei, de São Leopoldo, Harvard University, George Washington University, padre Emir tem distribuído de forma dadivosa o que seu intelecto privilegiado vem haurindo. Em menos de três anos, além dos cursos regulares de teologia fundamental (Faculdade de Direito Católica), doutrina social da Igreja, na mesma escola, e psicologia na Faculdade Católica de Filosofia, ministra outros, de extensão universitária, em diversas entidades, escolas, faculdades e instituições culturais. E para que se avalie o ecletismo de sua formação, citamos alguns títulos das matérias lecionadas: Psicanálise do Marxismo, Sexologia, Elementos de Psicanálise, Caraterologia, Psicanálise de Freud, Sonhos e Complexos, Filosofias Modernas, Teatro Existencialista, Existencialismo de Sartre, Encíclica Mater Et Magistra, Cristianismo e Socialismo, Pensamento de Teilhard de Chardin<sup>41</sup>. (A EXTENSA..., 1965, p. 19).

Interessante notar, entre os cursos, a presença do estudo de ideologias de esquerda. A preocupação em “conhecer para combater o inimigo”, assolava há muito tempo a Igreja Católica e seus representantes, situação que se complicou ainda mais na década de 60. Além disso, lembremos, como dito anteriormente, que a década de 60 também é o período de maior efervescência política, principalmente nos meios universitários, locais de maior concentração jovem, e por consequência, locais de maior facilidade para infiltrações de ideias “subversivas”. Desta forma, a presença de Pe. Emir como professor, assim como muitos outros sacerdotes, visto serem instituições de vínculos com a Igreja Católica, demonstram uma forma de aglutinar a formação universitária voltada significativamente aos valores cristão e uma ordem estabelecida, além de buscar afastar ideologias de caráter subversivos, mesmo que para isso, como podemos ver, seja necessário falar sobre elas. Esse processo de limpeza ideológica dentro das universidades, foi também patrocinado pelo Estado por meio do controle e isolamento dos estudantes. Segundo Cavalcante (1987, p. 20, grifo da autora)

A juventude desde então, assim como o meio universitário onde sua aglutinação foi possível, passou a receber cuidados especiais dos Estados capitalistas de modo que os mecanismos de controle social sobre os mesmos foram reforçados, refinados e dissimulados. A reação inicial, nos moldes de repressão policial e militar, pelo recurso a violência, o Estado tratou de levar os rebeldes estudantes ao *isolamento*.

Emir Calluf era, desta forma, não apenas a personificação quase paternal da Igreja sobre os jovens, mas também um agente colaboracionista do governo, e conseqüentemente de seu interesse: manter a ordem. Podemos perceber esse processo quando das movimentações

<sup>41</sup> Pierre Teilhard de Chardin nasceu em Orcines, na França, em 1º de maio de 1881 e faleceu em Nova Iorque, aos 10 de abril de 1955. Padre jesuíta, teólogo, filósofo e paleontólogo francês, Chardin é conhecido por construir uma visão integradora entre ciência e teologia. In: REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. São Leopoldo: – Ihu – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. v. 304, 17 ago. 2009. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao304.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2021.

estudantis no Brasil em 1968 após a morte do estudante Edson Luís. Em Curitiba<sup>42</sup>, assim como em outras metrópoles do país, houve passeatas de protesto contra a violência policial e as políticas educacionais da época. Padre Emir acompanhou os estudantes e segundo o *Relatório referente as manifestações estudantis* organizado pela Aeronáutica, Pe. Emir “teve destacada, atuação mantendo contato permanente com estudantes secundaristas e universitários, minimizando ações dos agitadores”<sup>43</sup>. Além disso, há indicativos de “Ação Psicológica Positiva” acerca de suas palestras em seu programa na TV Paraná, *Um Lugar ao Sol*<sup>44</sup>.

Ao se pensar a figura de Emir Calluf tanto como padre quanto professor, não se pode ignorar sua profissionalização como psicólogo, e como isso afetaria sua produção e suas posições na sociedade ao longo de sua trajetória. Como foi visto, Pe. Emir teve a formação inicial em São Leopoldo e se especializou em universidades de renome no exterior ainda no início da década de 60. Isso se deu, muito provavelmente, porque nesta época a profissão de psicólogo começava a se institucionalizar no país.

Em 27 de agosto de 1962, pela Lei nº 4149, foi regulamentada a profissão de psicólogo, assim como a criação de um currículo mínimo para a formação destes profissionais. Cresceu rapidamente, desta forma, a demanda por cursos na área de psicologia por todo Brasil. No Paraná, uma das primeiras instituições a regulamentar um curso superior de psicologia foi a Universidade Católica do Paraná, na qual Pe. Emir já lecionava nas faculdades de Direito e Medicina.

No dia 5 de dezembro de 1968 o Irmão Marista Luiz Albano, um dos fundadores da UCP, organizou, com o auxílio de Pe. Emir, o primeiro curso de formação de psicólogos da instituição, alocando Calluf como primeiro coordenador do curso. Desta forma, Emir Calluf esteve intimamente ligado com a história do curso, desde suas origens em Curitiba, assim como a formação dos primeiros profissionais de psicologia formados no Paraná, sendo a primeira turma de 1973 (JUBILEU..., 2019). Além de lecionar, Calluf também possuía sua clínica particular, denominada *Um Lugar ao Sol*, em alusão a seu programa de TV, que ficava localizado na Av. Jaime Reis. Destacamos desta forma, sua formação em psicologia, fator significativo em sua trajetória, principalmente ao se pensar a relação com a juventude em sua

---

<sup>42</sup> Sobre as manifestações de maio de 1968 em Curitiba indicamos: Campos, Névio De, e Eliezer Felix De Souza. MAIO DE 1968 NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ (UFPR). **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, vol. 63, dezembro de 2018.

<sup>43</sup> ANÁLISE REFERENTE ÀS MANIFESTAÇÕES ESTUDANTIS DECORRENTES DA MORTE DO ESTUDANTE EDSON LUIZ DE LIMA SOUTO. Ministério da Aeronáutica, Subchefia de Operações e Informações. 28 mai. 1968. Sistema de Informações do Arquivo Nacional, p. 21. (Ver Anexo 4).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 22.

época, além do processo de patologização das ideias subversivas ao governo, como forma de controle deste grupo.

Segundo Coimbra (1995) existiu por uma determinada parcela de psicólogos no início do regime, um silenciamento em relação ao processo político que estava ocorrendo no país. A omissão psicológica se voltava contra os inimigos do regime, traçando perfis do que poderiam ser considerados indivíduos subversivos.

Duas categorias são produzidas, e muito disseminadas nos anos 70 no Brasil: a do subversivo e a do drogado, ligadas à juventude da época. A primeira é apresentada com conotações de grande periculosidade e violência, visto ser uma ameaça política à ordem vigente; e deve ser identificada e controlada. Tal categoria vem acompanhada de outros adjetivos como: criminoso, traidor, ateu, etc, o que traz fortes implicações morais. O subversivo não está somente contra o regime político, mas contra a religião, a família, a pátria, a moral e a civilização, tornando-se, um antissocial. Está contaminado por 'ideologias exóticas', por mandatários de fora. (COIMBRA, 1995, p. 29).

O “familiarismo” (1995, p. 30) se tornaria uma técnica de controle social, ao se criar bodes expiatórios psicológicos como por exemplo a alusão de grupos *hippies* à drogados e conseqüentemente a grupos considerados subversivos, pais e mães oriundos da classe média/alta criaram um espectro ao redor de seus filhos, alimentados por essas teorias. Desta forma, a preocupação com a juventude a fim de não se tornarem subversivos, ultrapassa os fundamentos religiosos e morais, passando a fazer parte também de um determinado fazer psicológico. Isso pode explicar, de certa forma, como a junção de sua formação religiosa e profissional resultam para Calluf numa preocupação com a normatividade.

Nádia Maria Guariza (2009) já havia percebido isso, quando pesquisou sobre a atuação de Emir Calluf na Arquiconfraria das Mães Cristãs, no final da década de 60, em Curitiba. Segunda ela:

As publicações de Emir Calluf deste período podem ser divididas entre aquelas destinadas a um público mais amplo sobre conselhos e religião católica e outros livros direcionados ao público mais jovem, fornecendo conselhos a eles de como viver na sociedade moderna. Tanto no primeiro tipo de publicação quanto na segunda, para a juventude, Calluf desempenhava a função de conselheiro moral do público leitor. Poderíamos entender que a literatura produzida por Calluf era normativa, pois prescrevia normas de comportamento aos seus leitores. (GUARIZA, 2009, p. 104).

Ao se pensar a perspectiva de normatização social, podemos compartilhar o pensamento do sociólogo americano Howard Becker, em sua obra *Uma Teoria de Ação Coletiva* (1977). Para o autor, dentro do processo de normatização, existem dois tipos de indivíduos, aqueles que criam a regra, e aqueles que a impõe, seus divulgadores. Segundo o autor, a existência da regra

não garante seu efeito, logo, a mesma deve ser imposta, mediante algo que provoque essa reação, e para isso é necessário que se tenha uma iniciativa, ou seja, é necessário que se tenha um culpado, e a iniciativa de o punir. Ao ver alguma vantagem e tomar esta iniciativa, o criador da norma a torna pública, não podendo mais ser ignorada (1977, p. 87). Com o sucesso de uma cruzada moral, surgem outras regras, e com elas seus impositores, aqueles que garantem que a regra será aplicada (1977, p. 114).

Becker trabalhou originalmente com o conceito de desvio<sup>45</sup> em sua obra *Outsiders: estudos de sociologia de desvio*, publicado pela primeira vez em 1963. Segundo o autor, o desvio tem menos a ver com as atitudes ou qualidades daquele indivíduo rotulado como desviante do que a interação entre esse indivíduo e as pessoas que reagem a seus atos, ou seja, para haver um rótulo de desviante, é necessário haver regras, e estas devem ser criadas por um grupo, e quebradas por outros.

Além de reconhecer que o desvio é criado pelas reações de pessoas a tipos particulares de comportamento, pela rotulação desse comportamento como desviante, devemos também ter em mente que as regras criadas e mantidas por essa rotulação não são universalmente aceitas. Ao contrário, constituem objeto de conflito e divergência, parte do processo político da sociedade. (BECKER, 2008, p. 30).

Desta forma, entendemos a atuação de Emir Calluf tanto como padre, professor e psicólogo seguindo uma lógica paternalista acerca do grupo que escolheu para ser seu “rebanho”, os jovens. Como veremos no próximo capítulo, Calluf parecia compreender tipos distintos e antagônicos de juventude em sua época. Havia o jovem cristão, tipo ideal e o jovem rebelde, subversivo. Muitas vezes Calluf cruzava os limites de sua “jurisdição” como sacerdote, atacando diversos setores da sociedade no qual acreditava estarem corrompidos. Foi combatente fervoroso do comunismo, visto para ele como processo patológico da sociedade. Talvez um dos traços mais significativos de sua trajetória, foi cruzado contra o perigo vermelho dentro e fora da igreja. Para tanto, utilizava todos os meios que podia, se transformando em figura carimbada e polêmica nos jornais e revistas.

### 1.3 ÀS VÉSPERAS DE UM GOLPE: O MISSIONÁRIO DA ORDEM

#### 1.3.1 O caminho ao golpe

---

<sup>45</sup> Lembramos aqui também, da obra *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social* de Gilberto Velho (org.), (1985) e *Patologias do Social: arqueologias do sofrimento psíquico* de Vladimir Safatle, Nelson da Silva Júnior e Christian Dunker (org.), (2018).

Como abordamos, Calluf assim como uma grande parte de intelectuais brasileiros na década de 60, auxiliaram a endossar o discurso do governo acerca de uma infiltração comunista no país. Existe, entretanto, um tortuoso caminho até o golpe, se faz necessário entender desta forma, mesmo de maneira breve, alguns motivos que levaram aos acontecimentos de março de 64. No Brasil antes de 1960, a discussão acerca de ideologias de esquerda sempre foram instáveis, a própria existência do Partido Comunista Brasileiro (PCB) demonstra isso, tendo a maior parte de sua trajetória nesse período, na ilegalidade. Seria após a intentona de 1935<sup>46</sup> que uma onda anticomunista tomaria totalmente conta dos ânimos sociais. O pós-30 caracterizou-se por um expressivo antipopulismo vindo das camadas médias, estas que agora trocavam o elitismo político pelo liberalismo econômico. Segundo Adriano Nervo Codato e Marcus Roberto de Oliveira (2004, p. 283), este antipopulismo era traduzido pelo temor da ascensão das classes mais baixas, refletido num sentimento de conservar a política como um privilégio social, logo, uma nostalgia pela política oligárquica.

Com diferenças expressivas, esse ideário orientou a intervenção das camadas médias tradicionais na cena política nas décadas de 1930, 40 e 50. Na campanha de 32 combateram pela “Constituição” (isto é, por uma democracia limitada); na transição de 45 pretendiam “redemocratizar o país”; e na crise de 54 focaram sua batalha “contra a corrupção”. Em 1964, essas forças sociais orientam-se pela ideologia típica das “elites”: o anticomunismo. (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 284).

Percebe-se desta forma, que o imaginário anticomunista e antipopulista, principalmente vindo das camadas médias da sociedade, já vinha sendo semeado há décadas, e gerou frutos, expressivamente na década de 60. É sistemático compreender, entretanto, que a partir dessa época, o “espectro do comunismo” se acentuava. A tradição oligárquica da política brasileira, alimentada pelo furor da Guerra Fria e o temor do comunismo no início dos anos 50, via em 1963, o espectro tomando forma com a chegada de João Goulart ao poder, visto que “na ótica dos militares e dos demais setores civis golpistas, Jango simbolizava tudo aquilo que havia de

---

<sup>46</sup> O movimento que ficou conhecido como “Intentona Comunista de 1935” foi um levante revolucionário organizado entre outros, pelo Partido Comunista em novembro daquele ano. O movimento ocorreu nas cidades de Natal, Recife e Rio de Janeiro tendo à frente, como um dos principais líderes, Luís Carlos Prestes em pleno governo Vargas. O levante não obteve o apoio popular necessário e acabou sendo desmoralizado e sufocado, tornando-se o grande bode expiatório para a instauração da ditadura estadonovista dois anos depois, em 1937. Com o fracasso da Intentona em 1935, cresceu o sentimento anticomunista no país. De acordo com Motta (2002, p. 190) a Intentona foi “[...] a maior responsável pela disseminação e pela consolidação do anticomunismo no Brasil. O impacto foi enorme sobre a opinião conservadora, afinal, não era uma rebelião comum: tratou-se de uma tentativa armada dos comunistas de tomarem o poder, a qual, uma vez bem sucedida, poderia ter provocado grandes transformações na organização social brasileira. [...] Criaram-se, assim, bases para o estabelecimento de uma sólida tradição anticomunista na sociedade brasileira, reproduzida ao longo das décadas seguintes através da ação do Estado, de organismos sociais e mesmo de indivíduos, cujo zelo militante levou à constituição de um conjunto de representações sobre o comunismo, um verdadeiro imaginário anticomunista.”

‘negativo’ na vida política brasileira: demagogo, subversivo e implacável inimigo da ordem capitalista”. (TOLEDO, 1993, p. 12 *apud* CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 277)

No aspecto religioso, a Igreja Católica, como já foi dito, há muito tempo se alertava para o perigo do comunismo ateu, simbolizado por eles, como o fim da igreja e tudo que mais prezavam. Além disso, no pós-guerra e início da década de 50, o advento da modernidade e a intensificação de um processo individualista da sociedade, ameaçava a cúpula católica gradativamente com o esvaziamento de fiéis da fé cristã. Destarte fazia-se necessário uma renovação a fim de que a Igreja se adequasse aos novos tempos. Sabe-se, entretanto, que há muito tempo também, a Igreja vinha se dividindo entre duas alas<sup>47</sup>, uma progressista, que buscava levar a cabo a renovação da cristandade, e via na justiça social a verdadeira face da igreja, e a ala conservadora, que temia as mudanças e a aproximação do clero com ideais de esquerda.

Esse flerte entre a ala progressista da Igreja e a esquerda, simbolizado em organizações como a Juventude Universitária Católica (JUC)<sup>48</sup>, seria intensamente articulado e combatido pela intelectualidade conservadora dentro da imprensa. Personagens como Gustavo Corção<sup>49</sup>, e

---

<sup>47</sup> A respeito dessa cisão no interior da hierarquia católica, Ralph Della Cava (1975) aborda em seu artigo *Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1916/1964* alguns dos estudos acerca da atuação da Igreja Católica como agente de mudança social na América Latina. Sobre isso, o autor identifica que “A literatura corrente abre duas áreas controversas: o *rationale* das divisões e seu ponto de origem. Para as divisões, os autores evocam um *continuum* político-ideológico, cujos termos polares são o progressismo e o conservadorismo” (1975, p. 36, grifo do autor). Desta forma, de acordo com o autor, alguns estudiosos assinalam o início dessa cisão imediatamente no período pré-golpe de 1964, ao início dos conflitos entre algumas organizações católicas de juventude e a posição de alguns bispos em relação a isso. Outro, porém, identificam a ruptura entre a hierarquia em 1960, quanto ao apoio da CNBB a algumas reformas de base, como a reforma agrária e a posição contrária de diversos bispos conservadores, e a posterior criação do movimento conhecido como Sociedade para Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) por um grupo de leigos. Della Cava aponta, entretanto, que as dissidências já vinham de momentos anteriores, entretanto, o que perpetuou a ruptura entre uma hierarquia conservadora e uma progressista, seria excepcionalmente a criação da CNBB em 1952 e suas posições posteriores no quadro político social do país a partir de então.

<sup>48</sup> O vínculo entre a Juventude Universitária Católica (JUC) e a União Nacional dos Estudantes (UNE) gerou na década de 60, um dos maiores centros socioculturais da esquerda. “Da União Nacional dos Estudantes, a UNE, controlada pela esquerda católica e pelo Partido Comunista, saíam, demagógicos, criativos e tenazes, os Centros Populares de Cultura.” In: GASPARI, E. **A ditadura envergonhada**. As ilusões armadas. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 221.

<sup>49</sup> De acordo com Paula (2015) Gustavo Corção foi “um dos mais importantes nomes do laicato brasileiro, [...] nasceu no Rio de Janeiro, em 1906. Estudou no Colégio Pedro II e na Escola Politécnica. Simpático ao marxismo, teve ligações com militantes comunistas antes de sua conversão ao catolicismo. [...] Em 1936, vivenciou a morte de sua esposa, e o ocaso familiar lançou-o em crise existencial. Em 1939, converteu-se ao catolicismo. Logo depois, ocupou posição de liderança no laicato brasileiro. [...] teve seu papel social marcado pela atuação na crônica jornalística [...]” A partir de 1950, Corção se autoproclama “democrata cristão, e que é construída por antíteses políticas que erigem a militância em uma determinada *visão de mundo*: a conservadora. Um conservadorismo que se volta progressivamente para os perigos do comunismo. [...] O movimento de salvação anticomunista não só permanecerá, como tornar-se-á, progressivamente, a justificativa, na economia discursiva de Corção, para a abdicação da política como arena legítima de combate democrático. [...] A chave explicativa é sua atuação como 'ideólogo' do fechamento total do regime militar” Gustavo Corção morreu em 6 de julho de 1978 no Rio de Janeiro. (PAULA, C. J. de. **O Bom Combate**. Gustavo Corção na Imprensa Brasileira (1953-1976). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015, p. 9, 10, 13, 16, grifo da autora).

o próprio Emir Calluf fariam dos jornais, antes e depois de 64, um dos maiores veiculadores do discurso anticomunista no período. Segundo Motta (2000, p. 45) “Nos momentos críticos os líderes religiosos usaram seu prestígio e força política para atingir a população através de outros meios, ocupando espaços sociais externos à igreja”. Visto assim, “O prestígio social desfrutado pela Igreja, que se traduzia em poder, abria-lhe acesso privilegiado aos meios de comunicação de massa, jornais, rádio e televisão.” (MOTTA, 2000, p. 47-48).

A efervescência do contexto político e social pré-64, como podemos ver, era de tensões. A aproximação de lideranças católicas com estudantes de esquerda fazia a igreja acreditar numa iminente infiltração comunista não apenas no país, mas o que seria ainda pior, dentro da própria cúpula católica. *Pari passu*, a agenda reformista de Goulart e seu constante apoio a organizações consideradas pela classe conservadora como portas de entrada do comunismo no Brasil, levaram as tensões aumentarem cada vez mais. Não pode ser descartado, também, a influência estadunidense nos acontecimentos que levaram ao golpe de 64. Segundo Marcos Napolitano,

O ano de 1962 parece ser o marco zero das efetivas preocupações norte-americanas com o comunismo no Brasil. Nesse ano, a grande estrela do anticomunismo católico chegou ao Brasil, com pompa e circunstância. Sob o lema ‘A família que reza unida permanece unida’, o padre Patrick Peyton veio ensinar como a família brasileira deveria esconjurar o demônio de Moscou apenas com o rosário nas mãos. Foi bem recebido pelas autoridades, teve facilidades de transporte pelo território brasileiro e reuniu multidões. A técnica do rosário contra o comunismo foi incorporada pelas classes médias em terras tropicais. (NAPOLITANO, 2014, p. 59).

A passagem do padre Patrick Peyton parece ter influenciado, mais tarde, as marchas católicas<sup>50</sup> pelo Brasil. 500 mil pessoas desfilaram contra o comunismo ateu e João Goulart na Marcha da Família com Deus pela Liberdade no dia 19 de março de 1964 em São Paulo, sendo repetido em várias outras capitais do país. Em Curitiba ocorreria movimento semelhante, batizado de Marcha a favor do Ensino Livre, priorizando, segundo Marcus Roberto de Oliveira, a luta pelas “liberdades individuais”. (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 275).

Da marcha ao golpe não demorou muito. O estopim ocorreu com a presença de Goulart em uma reunião da Polícia Militar no Automóvel Clube do Brasil no dia 30 do mesmo mês. A tentativa de se mostrar mais próximo dentro das discussões com a classe trabalhadora acabou sendo vista como um ataque à hierarquia de comando da classe, complicando ainda mais a

---

<sup>50</sup> Não encontramos informações que confirmem a participação de Emir Calluf na Marcha a favor do Ensino Livre em Curitiba, mas acreditamos que por meio de sua atuação já como professor em várias instituições de ensino superior (maior parte da UCP), sua presença é iminente. Além disso, é possível afirmar sua presença no Ato de Afirmação de Fé no dia 29 de março de 1964, onde comungaram a presença de diversas religiões – católica, israelita, presbiteriana e ortodoxa – sendo Calluf orador e representante no ato, da Igreja Católica. (CURITIBANO...,1964, p. 6; POVO..., 1964, p. 12).

situação do presidente. O golpe se consolidaria no dia seguinte, com a junta militar tomando o poder, e Jango se exilando no Uruguai, “o anticomunismo e o antipopulismo transformaram-se em argumento político para legitimar uma intervenção militar redentora” (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 274).

Um ano depois, Emir Calluf comemorava o sucesso da “revolução” de 64 na revista paranaense *A Divulgação*: “Oxalá a Revolução Brasileira não pare! Oxalá, em vez de comemorarmos seus aniversários empenhemo-nos em levá-la sempre adiante!!!” (ÊLES..., 1965, p. 28). Na reportagem Pe. Emir era representante da Igreja entre vários outros personagens que saudavam o sucesso da “revolução”, como o Secretário do Interior e Justiça, Lauro Rego Barros, e também o Reitor da Universidade Federal do Paraná, José Nicolau dos Santos Rego, que dizia: “A Revolução de 31 de março, redentora e providencial, é sem dúvida, uma mensagem de fé e esperança no Brasil, especialmente destinada à juventude universitária brasileira.” (ÊLES..., 1965, p. 28). A interessante união entre diferentes setores da sociedade, descontentes e temerosos de um inimigo comum, levou a uma ditadura cívico militar que durou mais de duas décadas.

### 1.3.2 “Rosada senão vermelha”<sup>51</sup>

Mesmo após o golpe militar de 1964, as ressalvas acerca de um perigo vermelho não cessaram, mas ao contrário, parecem ter se inflamado legitimadas pelo discurso de segurança nacional imposto pelo Estado. O fantasma do comunismo parecia não assombrar somente as instituições liberais, mas também organizações reconhecidas notadamente por suas posições de conservação. Surgiam assim discursos que até mesmo a Igreja católica sofria com infiltrações subversivas.

De acordo com Pierucci; Souza e Camargo (2007) no Brasil, desde a década de 40 a Igreja Católica vinha tomando posições de maior engajamento na sociedade, mas é na década de 50, com a criação da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros) que ela assume seu caráter social.

O avanço do pensamento marxista, o exercício do voto, o aumento do peso relativo da classe operária, além da pronta penetração de um protestantismo agressivo e da propagação popular do espiritismo e da umbanda, obrigaram os Bispos a levar em consideração aspirações populares e a reformular seu modo de atuação. Numa palavra, se a Igreja começa a mudar nos anos 50, é porque as grandes massas de católicos, ao serem mobilizadas pelo rápido processo de penetração e expansão do capitalismo

<sup>51</sup> Termo utilizado por Emir Calluf ao se referir à guinada gradativa da instituição católica para a esquerda, sendo assim “vermelha” (CALLUF, 1987, p. 6).

industrial, começam a passar, visivelmente, da mera passividade política a uma certa atividade reivindicativa e passam a ser disputadas por concorrentes ideológicos decididos, não apenas de cunho profano mas também de caráter religioso. (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 435).

Ao reconhecer o inimigo ideológico, a Igreja toma por base conquistar o público mais vulnerável aos discursos considerados subversivos, que buscavam tirar um “caldo cultural” do operário e do homem do campo, excepcionalmente os mais jovens (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 431). Assim, instituições católicas de jovens, como a JUC (Juventude Universitária Católica) e JOC (Juventude Operária Católica) são estimuladas pelo clero brasileiro. É necessário pontuar as ambiguidades do discurso católico ao longo deste período. Por um lado, as pressões exercidas pelo mundo moderno e a necessidade de novas direções em relação à Igreja criam uma polaridade de visões dentro da instituição, levando parte do clero a crer em uma crise espiritual e na busca pela retomada dos valores cristãos, e outra parte acreditando ser uma chamada para o engajamento social, verdadeira face da Igreja.

Essas polarizações seriam acentuadas com o lançamento da Encíclica *Mater Et Magistra*, da qual chamava a atenção para as questões socioeconômicas de países subdesenvolvidos e os deveres da Igreja para com estes. Esta encíclica, como vimos, seria objeto de disputa discursiva entre diversos intelectuais católicos – inclusive Emir Calluf – e seria a porta de entrada para as modificações conciliares. As posições geradas, como vimos, impulsionam o caráter social da Igreja, movimentando-se constantemente na conquista das classes populares, e desenvolvendo um discurso de maior engajamento, onde, segundo Pierucci; Souza e Camargo (2007, p. 442) enxergava agora no capitalismo o famigerado pai do comunismo, “Logo, por que atacar a este sem combater aquilo que o gera?”

Em sua movimentação de comprometimento social, essa igreja criava laços também com os governos desenvolvimentistas dos anos 50, e, em contrapartida, acabava por gerar conflitos com ordens dominantes de oligarquias locais, que frequentemente acusariam essa Igreja de comunista. (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 450). Assim, nota-se a efervescência dos anos 60, onde o discurso social já vinha carregado de anos anteriores, atingindo principalmente os setores mais jovens da instituição, como a JOC E JUC, e a crescente participação da primeira em congressos da UNE (União Nacional dos Estudantes). Em 1962 os ânimos chegaram ao máximo nas ambiguidades ideológicas do clero, gerando a criação da AP (Ação Popular), fundada por ex-jucistas e desligadas de qualquer vínculo institucional com a Igreja.

Dividida, porém, a hierarquia aqui e acolá previne contra os riscos de uma secularização insidiosa e de um esquerdismo inaceitável. Setores da Ação Católica são repreendidos por autoridades eclesiais, que vêm nas posturas dos jovens cristãos uma adesão ao socialismo, implicando, necessariamente, um afastamento da ortodoxia católica. Espocam alertas aos católicos sobre as ‘perigosas incursões comunistas, principalmente nos meios rural e estudantil’. A imprensa de orientação conservadora apoia e se solidariza com a Igreja quando seus pronunciamentos seguem essa via de orientação, afirmando a ‘impossibilidade de conciliar a doutrina cristã tanto com o socialismo como com o comunismo’. (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 454).

Os setores mais conservadores da instituição vão enxergar nessa busca por engajamento popular excessos e até ações subversivas, culminando com as conhecidas e já abordadas Marchas da Família com Deus pela Liberdade, e mais tarde, o golpe em 1964. Assim, a “Igreja, dividida, vai encontrar no golpe de 1º de abril o desafio que separa mais rigidamente os que se apegam à tradição e às formas de dominação com que habitualmente compactuaram dos que pretendem construir uma Igreja renovada” (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 457).

Percebe-se Emir Calluf, no período pós 64, como intenso cruzado do estabelecimento de ideias subversivas no seio da instituição católica. Após o golpe, parece demonstrar-se, assim como boa parte do clero e da sociedade da época, legitimado na caça às bruxas instaurada pelo Estado. Ao passo que após 1968 e o Ato Institucional 5, grande parte dos apoiadores do governo pertencentes ao clero, e da própria sociedade parecem desaprovar e até mesmo negar as ações de cunho totalitárias do governo, enquanto Emir Calluf parece endurecer sua posição. Exemplos são os constantes ataques a Dom Helder Câmara em seus artigos (CALLUF, 1968a) as felicitações acerca do endurecimento do regime (PADRE..., 1969), e ao final de seu sacerdócio em 1977, uma extensa carta<sup>52</sup> endereçada à CNBB em repúdio a *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*.

Após 1977, e seu afastamento da Igreja, Emir Calluf fermentou ainda mais seu discurso acerca de uma suposta infiltração comunista no clero, adoçadas com duras críticas a estrutura clerical, principalmente à prática do celibato, fator que o fez cortar laços com a Santa Sé e abandonar as práticas sacerdotais. Cabe lembrar, que o tom levado por Calluf é quase sempre o da polêmica, até mesmo quando integrante do clero, o que o levou a se tornar *persona non grata* da Igreja católica. Até mesmo quando de seu casamento em 1977, termina sua fase como colunista do *Diário do Paraná* em uma polêmica, com sua certidão de casamento estampada na capa do jornal (A CERTIDÃO..., 1977)<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> CARTA AO SR. PRESIDENTE DA CNBB OPINIÃO SOBRE A *COMUNICAÇÃO PASTORAL AO POVO DE DEUS*. Divisão de Segurança e Informações. Sistema de Informações do Arquivo Nacional. Curitiba, 25, nov. 1976, 12 p.

<sup>53</sup> Ver anexo 5.

Segundo Amossy (2017) a polêmica como categoria de discurso é marcada essencialmente por uma difusão de ideias, o antagonismo de opiniões, assim ancorado num discurso conflitual, emergem-se três movimentos do discurso, a dicotomização, a polarização e a desqualificação do outro. Ou seja, de início se dá o confronto de opiniões, onde apenas uma pode estar correta, em segundo emergem os grupos, “nós” e “eles”, e por fim o discurso, numa junção desses dois movimentos, passa à pejorativação do outro, ou “deles”. Desta forma, dentro da polêmica tudo vale para convencer um público-alvo e derrotar o opositor do discurso, desde que mantendo-se no campo verbal. De acordo com o professor Jacques Alkalai Wainberg, em sua obra *Línguas ferinas: um estudo sobre a polêmica e os polemistas* (2010):

É possível ressaltar ainda que o polemista com frequência lança mão de artifícios retóricos variados. Esse tipo de jingá verbal é bastante comum na tradição da política brasileira disponível aos discursos utopistas, salvacionistas, estatistas, messiânicos e populistas. Com frequência, esse tipo de retórica mistura maliciosamente em sua argumentação ‘maçãs com laranjas’ para confundir. Apela a meias verdades para enganar. Apoia-se em fontes que desfrutam de nenhuma autoridade. Propõe falsos dilemas. Aponta bodes expiatórios e os demoniza. Afirma sem provas que o opositor tem determinada posição a qual passa a criticar. Faz ataques pessoais e emocionais. (WAINBERG, 2010, p. 35).

Como veremos, a vida do sacerdote seria rodeada por polêmicas, fazendo uso destas, inclusive, como forma de chamar atenção ao seu discurso. Além disso, dentro de tal perspectiva discursiva, Emir Calluf se utilizava igualmente de diferentes ferramentas de linguagem a fim de legitimar seu pensamento, como a linguagem autorizada e apresentação e uso de modelos e contramodelos, buscando alcançar de forma significativa o público mais jovem.

## **CAPÍTULO 2 – O PADRE: “A EXTENSA PARÓQUIA DE UM SACERDOTE MODERNO”<sup>54</sup>**

Este capítulo teve por objetivo compreender de forma mais significativa a atuação de Emir Calluf como padre na cidade de Curitiba, voltando-se para seus artigos escritos no jornal *Diário do Paraná*, e algumas de suas produções bibliográficas: o livro *Lágrimas ao meio dia* (1966); a coleção *Juventude de Hoje* composta pelos livros: *És jovem apenas uma vez na vida* (1967), *Juventude e sexo* (1968), *Enamorados* (1969), *O jovem e o casamento* (1970), *Moral para gente evoluída* (1971) e *O jovem diante de Deus* (1972).

No primeiro tópico pretendeu-se abordar sobre os modelos discursivos utilizados por Emir Calluf, além de buscar compreender como se utilizava de sua posição como representante da Igreja para gerar legitimação. Além disso, procuramos entender o público-alvo de Emir Calluf, os jovens, distinguindo e compreendendo por meio de sua produção o que ele acreditava ser o jovem ideal e o jovem corrompido.

Esta corrupção de que fala Calluf seria fruto da própria sociedade e dos meios de comunicação, como a TV, o teatro e o cinema, sendo desta forma o tema que abordaremos em nossa segundo tópico deste capítulo, adicionando-se a isso uma de suas maiores polêmicas como padre: o caso Leila Diniz, quando de sua morte e o infeliz e impiedoso comentário sobre a atriz cometido pelo sacerdote em 1972.

### 2.1 O GUARDIÃO DA ORDEM

#### 2.1.1 O jogo de modelo e contramodelo na produção de Emir Calluf

Em sua produção, algumas formas discursivas eram frequentes na narrativa de Emir Calluf. Além da polêmica, ferramenta muito utilizada pelo sacerdote, Calluf costumava utilizar o jogo de modelos e contramodelos, orientando sua narrativa para uma ordem mais normativa de discurso. Além disso, era comum o uso de bodes expiatórios, ou seja, personagens que elencava em sua narrativa, certamente polêmica, em que discorria suas características nas páginas de um livro ou de um artigo no jornal, selecionando-os como modelos ou quase sempre contramodelos para seus leitores.

---

<sup>54</sup> O título pertence a seguinte manchete do jornal *Diário do Paraná*: A EXTENSA paróquia de um sacerdote moderno. *Diário do Paraná*, Curitiba, 29 ago. 1965, p. 19. A mesma abordava a atuação de Emir Calluf como um sacerdote jovem e atuante em uma comunidade igualmente jovem.

Em sua tese de doutorado, a pesquisadora Nádia Maria Guariza (2009) já havia trabalhado o uso de modelos e contramodelos nas obras de Emir Calluf. Em seu capítulo intitulado *Das representações bíblicas às mundanas: o jogo do modelo e do contra modelo em Emir Calluf*, a autora analisa a obra *Lágrimas ao Meio-Dia* (1966) de Emir Calluf, obra na qual o autor narra as quinze estações da via-sacra de Jesus, mas comparando à vida de todos, ou seja, assim como Jesus, carregando sua cruz rumava para sua morte, assim também acontecia com toda a humanidade, com suas vias-sacras pessoais. O livro serviria assim como uma espécie de autoajuda católica, demonstrando a cada capítulo, com seus exemplos bíblicos, de que forma o leitor deveria se fortalecer e “carregar sua cruz” assim como Jesus.

Entre os personagens citados na obra de Calluf, se encontram Maria, Simão, Verônica, Judas, Madalena e Ângela de Foligno. Interessante notar a presença de duas personagens que não estavam diretamente ligadas à Via Sacra. Madalena e Ângela de Foligno são conhecidas dentro da doutrina católica como ex-pecadoras, que ao aceitarem as palavras de Jesus, são redimidas de seus pecados e salvas. A intenção de Calluf em colocar tais personagens em sua narrativa é justamente a de aproximar-se do leitor, pois de acordo com doutrina católica somos todos pecadores em busca de redenção, é uma maneira de humanizar sua narrativa, tentando conquistar o leitor.

Segundo Guariza (2009, p. 109) a faceta que Emir Calluf utiliza de Maria é a de *Mater Dolorosa*<sup>55</sup>, ou seja, novamente uma faceta mais humanizada, trazendo uma Maria que sofre pela perda de seu filho, assim como seria com todas as mães. Calluf utiliza a representação de Maria ao trabalhar as relações humanas, ele defende que devemos construir relações concretas, das quais a perda constitui o verdadeiro sofrimento, pois são construídas pelo amor, em comparação as relações egoístas e descartáveis, nas quais, segundo ele, regiam a sociedade aquele momento.

O segundo personagem da qual Emir Calluf se utiliza é Simão de Cirineu, Simão, na narrativa bíblica, era um homem que foi obrigado pelos soldados a ajudar Jesus a carregar sua

---

<sup>55</sup> De acordo com Ferreira (2016, p. 302) “O ponto de partida para um estudo sobre a Mater Dolorosa, que se tornou uma das mais relevantes devoções marianas integradas no ideário cristão, poderia fundar-se no versículo de Lucas em que o provento Simeão, dirigindo-se à Mãe de Cristo, anuncia uma espada que lhe viria a trespassar a alma. Esta simbólica expressão acabou por ser responsável, muitos séculos depois, pelo surgimento de narrativas artísticas e devocionais relativas à Paixão que Maria experimentou quando estava aos pés da Cruz. [...] A devoção à Mãe Dolorosa, que haveria de exprimir-se de diferentes formas ao longo da história, está intimamente vinculada ao imaginário da Paixão de Cristo, detendo um ideário cultural que se desenvolveu com particular consistência a partir do final da Idade Média. São vastos os exemplos artísticos que exploram a imagem de Nossa Senhora aos pés da Cruz, entre lágrimas e suspiros, acolhendo o corpo do seu filho já sem vida. Dores, Angústias, Soledade, Piedade, Aflição ou Pranto são algumas das invocações marianas que integram o mesmo ideário devocional que brota do poema popular *Stabat Mater Dolorosa*.” FERREIRA, R. A devoção à Mater Dolorosa na cidade de Braga. *Revista da Misericórdia*, n. 12, p. 301-353, 2016.

cruz até o local do calvário. Ao trazer a representação de Simão, Calluf busca trazer a reflexão sobre a caridade, auxiliando nossos próximos. Guariza (2009, p. 111) lembra que na época em que escreveu esse livro, Emir Calluf era padre diretor da Arquiconfraria de Mães Cristãs, associação que praticava filantropia em Curitiba, logo, a ligação com a prática era contígua.

Outro personagem que apresenta a prática da caridade e compaixão é Verônica, também representada na Via Sacra de Calluf. Verônica, segundo a tradição cristã, foi uma mulher piedosa, que ao se comover com a dor e sofrimento de Jesus carregando a cruz, oferece-lhe seu véu para que ele limpasse seu rosto. Para Calluf, Verônica apresenta uma “compaixão viril” (1966, p.59), que não se assusta ao se aproximar de Jesus e limpar suas feridas. Além disso, o autor traz a figura de Veronica como uma mulher comum, do povo, que mesmo com as vicissitudes da vida não perdera a capacidade de amar o próximo. Essa representação buscava exaltar o exemplo de Verônica, como um ideal a ser seguido, ao mesmo tempo que condenava aqueles que não tinham a coragem de seguir Jesus como Verônica.

As três últimas representações que Emir Calluf utiliza são a de conhecidos pecadores dentro da história do catolicismo: Judas, Maria Madalena e Ângela de Foligno. Isso demonstra, segundo Guariza (2009, 113) “que havia uma intencionalidade do autor nestas escolhas, sobretudo ao vermos os aspectos que o autor ressaltou destas representações”.

Calluf apresenta Judas e Madalena lado a lado, ambos conhecidos pecadores. Entretanto, Judas, o traidor, jamais se redimiou, diferente de Madalena, após uma vida de pecado na prostituição, se arrependeu e aceitou Jesus até seu fim. O autor, desta forma, apresenta ao leitor dois pecadores, humanos assim como o leitor, dois exemplos de modelos e contramodelos a se seguir, caberia ao leitor escolher seu ideal. Interessante notar, assim como Guariza (2009, p. 112) a forma como Calluf traz a representação destes dois personagens: “Judas e Maria estão um defronte do outro. Ele está de pé mas por dentro já desabou. Ela, prostrada diante de Cristo, mas com a alma mais altiva do que nunca.” (CALLUF, 1966, p. 89) Ou seja, Calluf busca trazer na representação de Judas, que apesar de estar em pé, simbolizando o orgulho, por dentro já desabou, demonstrando seus pecados e a incapacidade de se redimir, diferentemente de Madalena, que prostrada, demonstrando humildade diante de Cristo, sua alma é altiva, novamente representando sua redenção.

Além disso, cabe destacar o papel que Madalena tem na representação de esperança para aqueles que se perderam no caminho de Deus. Segundo Georges DUBY (2013, p. 26) ao trabalhar sobre a devoção por Madalena na Idade Média, demonstra como Madalena se coloca como um meio caminho a ser seguido pelas mulheres, entre Eva, que representava a morte, o pecado original e Maria, mãe de Deus que representava a vida, porém inalcançável no mundo comum.

Entre elas se apresentava Madalena, a mulher comum, pecadora e redentora, acessível para todas as mulheres.

Entre os personagens bíblicos citados como modelos na obra de Calluf, aparece também Ângela de Foligno, que embora não tenha nenhuma participação direta na Via Sacra, serve novamente como exemplo de pecadora que se redimiou ao seguir os mandamentos de Cristo. Ângela, nascida em Foligno, próximo a Assis e Roma em 1248, foi uma das primeiras místicas e teólogas italianas de sua época. Pertencia a uma família rica e bem estabelecida, casou-se jovem com um nobre e teve muitos filhos. Antes de sua conversão, vivia uma vida cercada de vaidades e pecado. Em 1285, com 37 anos, Ângela passa por uma grande provação, quando perde seus filhos e marido, mudando drasticamente sua vida. Nessa época, São Francisco apareceu-lhe em sonho, fazendo-a converter-se e ingressar na Ordem Terceira de São Francisco, emitindo seus votos em 1291, doando todos seus bens aos mais pobres. Ângela morreu sexagenária na cidade de Foligno em 1309, sendo-lhe atribuída a santidade com Papa Clemente XI, em 1707, muito embora, já tivesse sido descrita como santa por diversos outros pontífices precedentes. (FERRINI; RAMIREZ, 2000).

A escolha em apresentar Ângela de Foligno em sua via-sacra, assim como Madalena, demonstra a intenção de Calluf em priorizar a virtude da regeneração moral, ou seja, pecadoras que se voltaram ao catolicismo e se regeneraram dentro da sociedade, além disso, o fato de serem mulheres é interessante, se considerarmos nessa época o público de Calluf, sendo padre diretor da Arquiconfraria de Mães Cristãs em Curitiba.

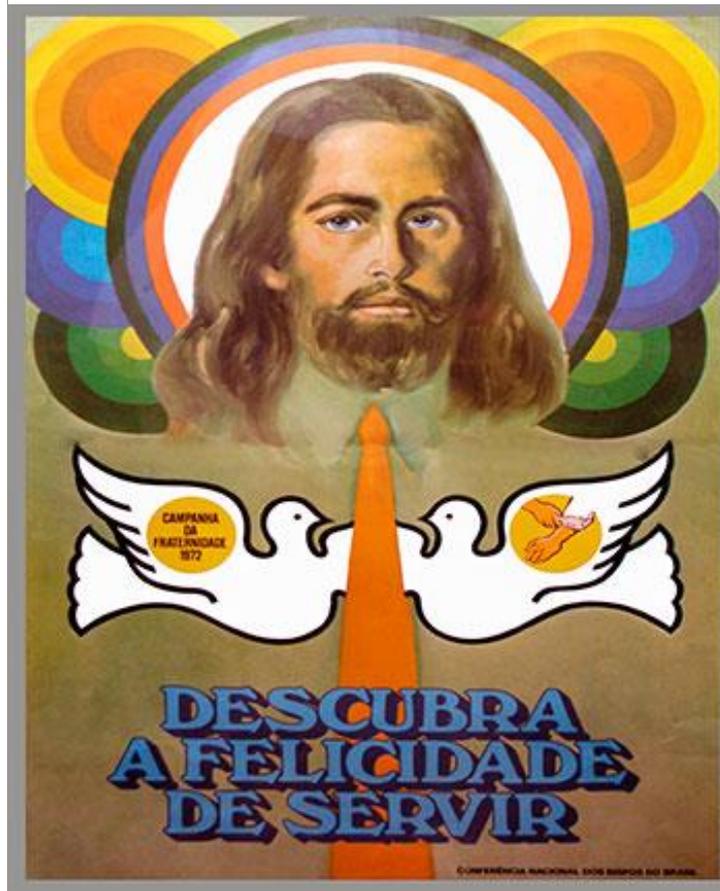
Essa relação pode ser compreendida também, ao lembrarmos o caráter da hagiografia, muito bem explicitada nos estudos de Michel de Certeau (1982). Segundo o autor, a “hagiografia é, a rigor, um discurso de virtudes”. (CERTEAU, 1982, p. 272), assim, estas por si só garantem a base da narrativa. Além disso, para Certeau, a individualidade conta menos que o personagem, assim as mesmas características ou fatos de uma vida, passam de santo para santo, estes elementos ondulantes, acabam por constituir a figura da hagiografia e lhe atribuir sentido, importando mais a virtude que poderá ser retirada de sua trajetória a servir como exemplo para uma determinada comunidade em um determinado tempo ou espaço, de acordo com cada situação. Desta forma, ao priorizar personagens que possuíam como virtude a regeneração moral, Calluf buscava demonstrar que esta era uma das virtudes essenciais na sociedade e no tempo em que vivia. Guariza (2009), ao estudar o teor do discurso de Emir Calluf, também nota isso:

A virtude da regeneração moral era mais importante para Calluf do que as outras virtudes católicas porque o autor estava escrevendo para um público leitor que ele acreditava ser de pecadores a serem reconquistados para o catolicismo. Portanto, esta narrativa sobre os santos estava na intersecção entre os modelos definidos pela Igreja Católica e por outro lado as necessidades prementes da sociedade nas décadas de 1960 e 1970. (GUARIZA, 2009, p. 116).

O uso de alegorias e personagens bíblicos não apareciam apenas nos livros religiosos de Calluf, mas também em sua coluna semanal no *Diário do Paraná*. Em abril e maio de 1972, um tema recorrente para Emir Calluf, foi a representação de Jesus Cristo. Os artigos intitulados *Cristo: de gravata ou de metralhadora* e *Os três Cristos de realidade...* de 9 de abril e 7 de maio de 1972, respectivamente, abordam sobre a visão modernizada de Jesus representada em meios de comunicação, como revistas e até em peças de teatro.

Em *Cristo: de gravata ou de metralhadora*, Calluf inicia sua discussão perguntando se Cristo é moderno, e em seguida responde seu próprio questionamento: “Não. É eterno.” (CALLUF, 1972b, p. 2). Para o sacerdote, há uma diferença entre modernizar a representação de Jesus, como um homem de gravata, por exemplo, e modernizar a sua linguagem, para um melhor entendimento. Calluf direciona sua crítica a uma gravura representando Jesus de gravata, segundo ele, a ilustração parece desmerecer a personalidade de Jesus, como um “olhar tolo”, buscando comparar Jesus com qualquer homem. Para Calluf, a única representação possível de Jesus Cristo, é a clássica. Jesus é um ideal, um modelo a ser seguido. Para ele ainda, representar Jesus modernizado é um erro histórico, pois, segundo ele “Cristo é uma realidade histórica. Esta é, aliás uma das grandes diferenças positivas que diferencia o cristianismo de outras religiões baseadas em lendas”. (CALLUF, 1972b, p. 2). Apesar de não identificar a fonte da ilustração, presumimos que Calluf fazia uma crítica velada a edição de 1972 da Campanha da Fraternidade da CNBB.

Figura 4 - Ilustração da Campanha da Fraternidade de 1972 pela CNBB



Fonte: CAMPANHA DA FRATERNIDADE 1972. Campanhas CNBB, c2022.

Esta Campanha, conforme apresentado no site oficial das Campanhas da CNBB, buscava apresentar o “Cristo como modelo de *disponibilidade* por excelência” (CAMPANHA..., c2022, grifo do autor). Fazia assim parte da Renovação Carismática da Igreja Católica, que buscava aproximar os fiéis, trazendo Jesus como um modelo acessível. A Campanha deste ano, entretanto, gerou diversas críticas por essa representação moderna de Cristo, não apenas de Emir Calluf, mas também de outros colunistas em jornais como *O Estado de S. Paulo* (JORGE, 1972) e *A Vanguarda* (O CRISTO..., 1972). Algo interessante a se salientar neste artigo de Calluf, é justamente a sutileza em que tece sua crítica, sem ainda fazer ataques diretos aos colegas de batina, e neste caso a CNBB, como ocorreria 4 anos mais tarde.

Na segunda parte do artigo, Calluf se volta para outro modelo de representação de Jesus: como um *hippie*. Novamente utilizando da ferramenta do modelo e contramodelo, Calluf ataca as tentativas de se trazer uma representação tão mundana de Cristo. Segundo ele:

E justamente numa época de *dissolução moral*, identifica-lo com aqueles que advogam a promiscuidade sexual, a toxicomania e a vadiagem, é destruir Cristo e

confundir mais ainda aqueles que já tem tanta dificuldade em encontra-lo. Claro que Ele veio desmascarar a *hipocrisia* daqueles que em nome da lei oprimiam o home. Mas é igualmente claro que veio fazer isto em nome duma *moral superior, mais rigorosa*: a do amor e da caridade, e não em nome do amoralismo cínico dos marginais. (CALLUF, 1972b, p. 2, grifo do autor).

Para o autor, a abertura de uma representação mundana de Jesus, como um Cristo de gravata, ou até mesmo um Jesus *hippie*, poderia rapidamente levar a representações como um Jesus comunista e subversivo. Assim, para o sacerdote a única possibilidade de se representar Cristo seria “aquele de quem a Bíblia diz que ‘nasceu no ano décimo quinto de Tibério Cesar, duma mulher da raça de Davi, na vila de Belém...’, e que é o mesmo ontem, hoje e para sempre!” (CALLUF, 1972b, p. 2).

O sacerdote curitibano se pronunciaria de forma semelhante em seu artigo *Os três Cristos de realidade...* datado de 7 de maio de 1972, no jornal *Diário do Paraná*. Neste, entretanto, suas críticas tinham destino certo: a *Revista Realidade*<sup>56</sup>, que na sua edição daquele mesmo mês, havia publicado o artigo intitulado *Três versões de Jesus – Jesus na d’Ele*. O texto de Gilberto Fonseca, acompanhado pelas ilustrações de Edmar Sales, buscavam refletir sobre a vida e a personalidade de Jesus a partir de três perspectivas: um Jesus revolucionário, um *hippie* e um anticlerical (FONSECA; SALES, 1972). Trazendo algumas passagens dos evangelhos, o autor do artigo pondera sobre a vida de Jesus Cristo buscando compreender em quais destes aspectos o messias católico melhor se encaixaria.

---

<sup>56</sup> De acordo com Pereira Júnior (c2009) a Realidade foi uma “Revista mensal de âmbito nacional, fundada em abril de 1966 por Vítor Civita, presidente da Editora Abril. Saiu de circulação em 1976. Realidade sofreu durante os anos que foi publicada diversas modificações em sua linha editorial, na composição gráfica e na tiragem. Na primeira fase da revista, de 1966 a 1968, as primeiras edições privilegiavam a abordagem de temas polêmicos ligados à política e ao comportamento. Realidade produziu reportagens enfocando a Revolução Cultural na China, a ditadura de François Duvalier no Haiti e a participação brasileira na ocupação da República Dominicana em 1965, além de publicar entrevistas com personalidades políticas já exiladas: João Goulart, Leonel Brizola, Celso Furtado e Ademar de Barros, entre outros. [...] Realidade recorreu a uma ampla utilização de fotografias e ilustrações, preocupando-se em estabelecer relações entre os padrões estéticos da fotografia com o texto. Destacou-se também na revista a preocupação de que sua cobertura jornalística contasse com a presença de seus repórteres nos locais dos acontecimentos. [...] Em agosto de 1970 houve modificações na revista. Tais mudanças foram apresentadas por Paulo Mendonça, então diretor de redação, como adequações à nova realidade do país. A revista tornou-se mais ilustrada, os textos mais curtos e maior número de reportagens, que enfocavam principalmente os temas relativos aos costumes, modas e serviços. Ao mesmo tempo voltaram a ser publicadas reportagens de natureza mais polêmica, envolvendo temas como a Igreja, a situação social dos trabalhadores que viviam com o salário mínimo no Brasil e entrevistas com personalidades políticas que se opunham ao regime militar. Das entrevistas, a mais importante foi a do ex-presidente Juscelino Kubitschek. Esta fase culminou em setembro de 1973, quando anunciou-se o término do projeto jornalístico original da revista e o nascimento de uma ‘nova’ Realidade. Em janeiro de 1976, Realidade publicou previsões para o ano que então começava. Tais previsões eram muito pessimistas em relação aos rumos da economia brasileira e mundial, com a revista fornecendo algumas dicas aos seus leitores de como tentar passar ileso pela onda de crise. Realidade, porém, foi extinta alguns meses depois.”

Figura 5 - Três versões de Jesus - Revista Realidade, Abril de 1972 – Ilustrações de Edmar Sales



Fonte: FONSECA, G.; SALES, E. Três versões de Jesus. **Revista Realidade**, ed. Abril, nº 73, São Paulo: Editora Abril, 1972.

O texto da revista foi duramente rebatido por Calluf nas páginas do *Diário do Paraná*. Para o sacerdote era inaceitável que a revista explorasse a representação do líder católico daquela maneira. Acusando-os de sensacionalismo, Calluf toma para si a missão de defender o que ele acreditava ser a versão correta de Jesus.

Realidade na dela – Piores do que os débeis mentais são os débeis morais. Pois enquanto aqueles são vítimas, estes são algozes. Enquanto aqueles são pessoas humanas dignas de amor, estes são sub-homens dignos de ódio. Pois, a fim de lucrar, popularizar-se, ou subir, põem-se a demolir ferozmente os alicerces espirituais de nossa vida. Um exemplo – infelizmente não o único – de debilidade moral é um artigo da revista Realidade sobre Jesus Cristo. ‘Jesus na dEle’? Não, senhores: Realidade na dela. E qual é a dela? Desde o início: chocar, desvalorizar, lucrar. Mas se eles se julgam no direito de mexer com Jesus Cristo, a nós cabe a obrigação de defendê-lo. Ora, srs. Editores por que é que não continuam em sua especialidade que é de expor mulheres baratas e artistas medíocres? Por que é que tem de levemente explorar agora a pessoa sagrada de Cristo? (CALLUF, 1972c, p. 7).

As acusações e contrapontos expostos pelo sacerdote curitibano, demonstram um certo desejo pelo monopólio do uso e das representações dos bens sagrados. Ou seja, para ele, apenas integrantes da hierarquia católica — e dentro desta, um grupo muito seletivo — poderiam abordar sobre temas sagrados. Isso pode ser evidenciado no seguinte trecho do artigo:

É isto que encontra quem nunca leu o Evangelho, quem nunca estudou a Bíblia, quem sobretudo nunca viveu a fé cristã. Porque religião é como amor: quem nunca amou que calhe a boca, que não venha ensinar-nos o que é o amor... Quem nunca viveu a fé, que vá fazer reportagens sobre crimes e politicagens, não sobre as verdades religiosas. (CALLUF, 1972c, p. 7).

Discussão semelhante seria realizada no artigo intitulado *Judas: traidor ou traído?* de 16 de abril de 1972 no *Diário do Paraná*, em que Calluf discute sobre um artigo do historiador paranaense David Carneiro<sup>57</sup>, publicado em sua coluna denominada *Veterana Verba*, no *Jornal Gazeta do Povo*. Em seu artigo, David Carneiro contextualiza a vida de Judas e Jesus e reflete sobre o último encontro de ambos, este que marcaria Judas, como maior traidor na história do cristianismo. Reflexão semelhante seria feita quatro anos antes, pelo escritor Danillo Nunes<sup>58</sup>, em seu livro *Judas: traidor ou traído?* de 1968, e que coincidentemente traz o mesmo título do artigo de Calluf, quatro anos mais tarde. Apesar da semelhança nos títulos, Calluf não cita Danillo Nunes em seu texto, fazendo apenas uma menção velada da obra, direcionando suas críticas para o historiador David Carneiro.

Traidor ou traído? É esta pergunta que um livro recente faz sobre Judas. E é este mito que, contra toda evidencia histórica e psicológica, moral e religiosa, o sr. David Carneiro tenta ressuscitar em sua coluna *Veterana Verba* (ou *Vana Verba?*). Com isto ele ingressa na companhia pouco gloriosa daqueles que, num último esforço para derrubar os grandes valores de nossa sociedade, glorificam não mais o *herói* e sim o *vilão*, não mais a *mãe* e sim a *prostituta*, não mais o *santo* e sim o *devasso*, não mais o *grande homem* e sim o *sub-homem*. (CALLUF, 1972d, p. 6, grifo nosso).

Como podemos observar, mais uma vez o uso do modelo e contramodelo é característico no texto de Calluf. A ideia de se “ressuscitar” uma perspectiva mais problemática acerca do relacionamento de Jesus e Judas parece um problema para o sacerdote, colocando-se, como nos artigos anteriores, a defender sua ideia de um Cristo ideal, e agora, a culpabilidade do anti-herói, Judas Iscariotes. A visão dos bens sagrados e suas representações como propriedades únicas e exclusivas da Igreja também aparece neste artigo, como podemos ver a seguir:

Caricatura de Cristo. Sem o menor cuidado pela verdade, continua o colunista a dizer que Cristo tinha uma mentalidade política. [...] Pois ele não era, como insinua o texto, um sonhador e sim um homem seguro de seu poder e de suas metas. E estas não eram políticas. [...] *Se o sr. D. Carneiro tivesse tido a paciência de ler pelo menos uma vez os Evangelhos (e como é que alguém fala de Cristo sem lê-los? De novo: a gente inventa a história ou se fundamenta nos documentos?)*, veria que nada se patenteia mais do que a recusa de Jesus quanto a assumir qualquer compromisso terreno, sua afirmação inequívoca duma mensagem e dum reino espirituais. (CALLUF, 1972d, p. 6, grifo nosso).

<sup>57</sup> O “último dos paranistas” (OLIVEIRA, 2000, 2001), David Antonio da Silva Carneiro foi um intelectual paranaense. Nascido em Curitiba, em 29 de março de 1904, era filho do coronel David Carneiro, magnata da erva-mate no estado. Historiador, escreveu diversas obras sobre a história do Paraná, além de ser colunista na *Veterana Verba* do jornal *Gazeta do Povo*. De acordo com Cordova (2009, p. 242) “David Carneiro foi um intelectual que trabalhou no sentido de elaborar uma simbologia própria ao paranaense com vistas à mitificação do herói regional.”

<sup>58</sup> “Ex-diretor do DOPS, General do Exército, um dos deputados mais votados da Guanabara, Presidente da Assembléia Legislativa, indicado para o Governo do Estado, Ministro do Tribunal de Contas [...]” (WOLLF, 1968, p. 2, caderno b). A posição ocupada pelo General Danillo Nunes, em plena ditadura militar, pode demonstrar o porquê de Emir Calluf não fazer nenhuma menção ao autor em seu artigo no jornal.

Desta forma, Emir Calluf não se apodera somente das representações do sagrado, como coloca em dúvida a própria profissão de seu interlocutor. Essa perspectiva mais humana de Jesus, passível de erros, e a problematização sobre a vida de Judas e o questionamento sobre o grande tabu de sua traição coloca em jogo dogmas milenares da Igreja e da cultura cristã. Novamente, para Calluf, Jesus é um ideal, exemplo a se seguir, mas está longe de ser como nós, em contrapartida, Judas é o vilão, um exemplo a não se seguir, o pecador que nunca se redimiu. Percebemos também que a preocupação do sacerdote se estendia para as apropriações políticas e ideológicas da representação de Jesus. Por isso, Cristo, era para ele, eterno e imutável, muito além dos problemas seculares.

Essa percepção dos usos e representações dos bens sagrados como exclusivos da Igreja e seus representantes pode ser entendida no que Pierre 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” (BOURDIEU, 1996a, p. 87, grifo do autor). Desta forma, compreende-se que o que legitima um discurso não é apenas seu conteúdo, seu público ou seu porta-voz, mas toda essa estrutura de forma conjunta, e acima de tudo as instituições que agem por trás deste discurso. O porta-voz, assim, assume a personificação da instituição e fala por ela.

O porta-voz autorizado consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agir sobre as próprias coisas, na medida em que se fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é, por assim dizer, o procurador. (BOURDIEU, 1996a, p. 89).

Ao questionar seus interlocutores, como na *Revista Realidade* ou o historiador Davi Carneiro, Calluf questiona também a legitimidade de seus discursos, a autoridade para se falar e representar os bens sagrados. O sacerdote se coloca como um guardião dos assuntos sagrados, construindo a legitimidade de seu discurso por meio da autoridade que seu cargo lhe propõe e, ao mesmo tempo deslegitimando seus interlocutores, supostamente protegendo, desta forma, os interesses de uma parcela da Igreja, que buscava conservar a tradição e essa autoridade.

A especificidade do discurso de autoridade (curso, sermão etc.) reside no fato de que não basta que ele seja *compreendido* (em alguns casos, ele pode inclusive não ser compreendido sem perder seu poder), é preciso que ele seja *reconhecido* enquanto tal para que possa exercer seu efeito próprio. Tal *reconhecimento* (fazendo-se ou não acompanhar pela compreensão) somente tem lugar como se fora algo evidente sob determinadas condições, as mesmas que definem o uso legítimo: tal uso deve ser pronunciado pela pessoa autorizada a fazê-lo, o detentor do cetro (*skeptron*), conhecido e reconhecido por sua habilidade e também apto a produzir esta classe

particular de discursos, seja sacerdote, professor, poeta etc.; deve ser pronunciado numa situação legítima, ou seja, perante receptores legítimos [...]. (BOURDIEU, 1996a, p. 91, grifo do autor).

Ao pensarmos, portanto, no público receptor destes discursos, os leitores dos jornais e revistas, compreende-se que há uma disputa acerca destas representações sagradas. A estratégia utilizada por Calluf para conquistar seu público, e minar seus concorrentes é então o uso da linguagem autorizada. Importante salientar também que nesse momento a Igreja vivia um processo de renovação carismática, e buscava reconquistar o público leigo. Com seu discurso Calluf buscava orientar esse público, demonstrando por meio de sua autoridade o que ele acreditava ser a forma certa de fazer parte da comunidade católica, utilizando inclusive, como já mencionado, os modelos e contramodelos, excepcionalmente com o público mais jovem, que seria o grande alvo de Emir Calluf, como veremos a seguir.

## 2.1. 2 Rebanho a ser guiado: juventude cristã *versus* juventude transviada

No título deste tópico, fazemos uma referência ao filme norte-americano *Rebel Without a Cause*<sup>59</sup> ou como ficou conhecido no Brasil, *Juventude Transviada*, dirigido por Nicholas Ray em 1955. O filme fez parte do *boom* cinematográfico desta época voltado para o público mais jovem. Não apenas a indústria cinematográfica, mas toda indústria cultural viu nos jovens um público ideal após a Segunda Guerra Mundial. Isso se deu, de certa forma, pelas mudanças sociais e culturais sofridas após o conflito. Nos Estados Unidos, a década de 1950, conhecida como anos dourados, estabeleceu padrões econômicos nunca antes vistos após 1929. A vitória na guerra ofereceu uma abertura econômica e a conquista de novos mercados, gerando um grande desenvolvimento no país. As famílias, assim, possuíam uma estabilidade privilegiada, e os jovens cresciam e conquistavam cada vez mais espaço na sociedade.

Para o historiador inglês Eric Hobsbawm (1995), a cultura juvenil pós segunda metade do século XX se diferencia das culturas anteriores por três fatores: em primeiro lugar há uma mudança acerca do entendimento dos estágios de desenvolvimento humano em relação à

---

<sup>59</sup> O filme narra a história de Jim Stark, Judy e John Crawford (Platão), jovens problemáticos filhos de pais ausentes e igualmente problemáticos. É por meio da rebeldia e delinquência que estes jovens buscam expressar suas frustrações em relação à vida. De acordo com Viteck (2009, p. 60, grifo do autor) “O filme foi inspirado no livro ‘*Rebel Without a Cause: The Story of a Criminal Psychopath*’, escrito por Robert Lindner e publicado em 1944. A obra, um estudo de caso, relata o comportamento errático de um jovem delinquente. Porém, percebendo o aumento do índice de crimes e atitudes violentas entre os jovens de classe média na década de 1950 nos Estados Unidos, o diretor Nicholas Ray estendeu a análise do livro ‘*Rebel Without a Cause*’ para uma conjuntura maior, na qual não era apenas uma pessoa (no caso, o paciente do Dr. Robert Lindner) que estava *doente*, mas sim, toda a sociedade norte-americana.”

juventude, esta passa a ser vista não mais como uma mera transição da infância para a idade adulta, mas o estágio final da maturação humana. Os jovens eram agora jovens adultos. Em segundo lugar, estes jovens cresceram em meio a uma revolução tecnológica pós segunda guerra, a televisão tornava-se cada vez mais um item comum nas salas de estar, o cinema se popularizava e a cereja do bolo: o surgimento dos primeiros computadores. Ao crescer em meio a popularização das máquinas, os mais jovens estavam um passo à frente da geração anterior que lidava com certa dificuldade e até desconfiança com estes objetos. Assim, “O que os filhos podiam aprender com os pais tornou-se menos óbvio do que o que os pais não sabiam e os filhos sim. Inverteram-se os papéis das gerações” (HOBSBAWM, 1995, p. 255). Por fim, em terceiro lugar, para o historiador, essa juventude moderna, e mais especificamente a juventude norte-americana, ficou marcada pela internacionalização de sua cultura, transmitindo para o mundo inteiro seus hábitos e modos de vida por meio dos produtos da indústria cultural, como filmes, discos, moda, livros, etc.

Importante salientar, como Hobsbawm demonstra, que essa nova configuração social em relação à juventude, tem início a partir da década de 1950, em maior parte nos Estados Unidos e Inglaterra e posteriormente transmitido para outros países por meio da indústria cultural. Essas mudanças, salienta o autor, ocorrem a partir do momento em que a juventude passa a se perceber como uma camada consciente dentro da sociedade, um agente independente com uma autonomia inédita até então, com seus próprios símbolos e manifestações culturais e políticas. Isso se deu, em grande parte por meio de alguns fatores de mudanças que ocorriam paralelamente na sociedade àquela época. Um destes fatores seria a crise do modelo patriarcal de família, ou seja, o tradicional núcleo “pai, mãe e filhos” que começava a se desgastar, fruto de movimentos liberais da época que pregavam a liberdade sexual, o direito ao divórcio, assim como também os movimentos das mulheres na luta pela igualdade de direitos.

A crise da família estava relacionada com mudanças bastante dramáticas nos padrões públicos que governam a conduta sexual, a parceria e a procriação. Eram tanto oficiais quanto não oficiais, e a grande mudança em ambas está datada, coincidindo com as décadas de 1960 e 1970. Oficialmente, essa foi uma era de extraordinária liberalização tanto para os heterossexuais (isto é, sobretudo para as mulheres, que gozavam de muito menos liberdade que os homens) quanto para os homossexuais, além de outras formas de dissidência cultural-sexual. (HOBSBAWM, 1995, p. 252).

Acrescente-se ainda a visão do mercado, percebendo o alto poder aquisitivo dos jovens no pós-guerra, buscou conquistar essa nova camada de consumidores alimentando a propaganda de indivíduos com gostos diferentes das crianças e adultos. Nesse sentido, vale lembrar de movimentos juvenis que tomaram conta da indústria cultural, como o *rock n'roll*,

estilo musical que surgiu nos guetos americanos e tornou-se “o idioma universal dos jovens, e notadamente dos jovens *brancos*” (HOBSBAWM, 1995, p. 258, grifo do autor). Assim como a popularização do *blue jeans*, que tornou-se o uniforme da nova geração.

A capitalização da cultura jovem pelo mercado, não garantiu, entretanto, a aceitação desse novo agente social de forma pacífica pelas camadas mais conservadoras da sociedade. O estilo de vida liberal, com a defesa da liberdade sexual, (para heterossexuais e homossexuais), o uso de drogas ilícitas e a constante associação a movimentos de transgressão, fizeram surgir termos como “delinquência juvenil” assim como os meios de lidar com ela. De fato, a rebeldia dos jovens se tornou problema tão grande que foi tema, em 1962, de reunião da Unesco, conforme demonstra o artigo do jornal *Folha de S. Paulo*, de 10 de julho de 1962, intitulado “Conclusões da Unesco sobre os ‘plays boys’”<sup>60</sup>:

PARIS, julho - O problema da juventude transviada não é muito novo, pois já se encontraram, em sanscrito, textos deplorando que as crianças da nova geração não obedeciam aos pais. Desde essa época, jovens transviados fizeram algum progresso, e é sua proliferação no mundo inteiro que acaba de motivar a reunião, na UNESCO, de peritos vindos de 12 países. O primeiro cuidado dessa reunião efetuada em Paris foi definir o adolescente normal, de maneira a poder compreender aquele que não o é. Ora, que é um adolescente normal? Que é, mesmo um adolescente? Na Inglaterra, um menino permanece menino até à idade de 16 anos; depois, passa logo para a categoria dos adultos. A adolescência é uma idade da vida mal reconhecida, aceita com indiferença ou até a contragosto pela sociedade; e essa lacuna é tanto mais grave quanto a adolescência, hoje, dura muito mais do que há 50 anos. Em 1962, uma menina francesa deixa de ser criança desde a idade de 12 anos, enquanto sua avó atingia o mesmo resultado somente aos 14 anos. Como a entrada para o mundo dos adultos também é tardia, o período de formação estende-se pelo menos por 8 anos. Em nossos dias, a adolescência não acaba mais. [...] Nessa multidão de rapazes e de moças, muitos estão zangados. Por quê? Porque a sociedade não compreende suas necessidades; porque o mundo está cheio de desequilíbrio; porque os pais, tanto quanto as escolas, não estão preparados para ajudá-los. Apenas um delegado emitiu um juízo rigoroso contra os ‘blusas pretas’: o representante soviético, que aliás se felicitou por não possuir o seu país adolescentes perdidos. A isso o delegado egípcio respondeu que isso não era forçosamente um sinal de saúde. A presença de uma adolescência infeliz é o tributo pago à evolução da sociedade; é o sinal de uma evolução do progresso. Afinal, as sociedades imoveis, as da idade de pedra, ignoravam o problema das crianças revoltadas. A verdade é que é preciso remediar essas perturbações. Até agora, nenhum estudo sistemático foi realizado a esse respeito, pelo menos em escala internacional. O congresso da UNESCO fixou um primeiro objetivo: levantar o inventário da adolescência mundial. Alguns países, mesmo muito avançados como a Inglaterra, não dispõem nem mesmo de estatísticas convenientes. [...] Ao mesmo tempo, os peritos elaboram um vasto programa para que sejam concedidos aos adolescentes os cuidados que eles reclamam. Não se trata de denunciar mais uma vez os venenos da época moderna, os malefícios do cinema ou de certa literatura, pois o cinema continuará a produzir filmes e os escritores a publicar seus livros. Aliás, a maioria dos delegados não acha que o cinema exerça a influência perniciosa que lhe atribuem frequentemente. Como quer que seja, aceitam as coisas como são. Os adolescentes não submetidos pela vida moderna a desafios numerosos e violentos. Não se trata de suprimi-los, pois são inevitáveis e não são necessariamente

<sup>60</sup> Foi utilizada a grafia original do artigo. Pode ser consultado em: <[http://almanaque.folha.uol.com.br/mundo\\_10jul1962.htm](http://almanaque.folha.uol.com.br/mundo_10jul1962.htm)> Acesso em 14 mar. 2022.

malsãos. É necessário que nos limitemos a armar as crianças para que elas possam suportá-los, responder-lhes e tirar proveito deles. É nesse sentido que deve ser entendida a tarefa empreendida pela UNESCO. (CONCLUSÕES..., 1962, p. 8).

O jovem moderno tornou-se grande protagonista da sociedade nas décadas de 1950 e 1960, mais ainda, a cultura rebelde foi, como vimos, monetizada pelo mercado, transformando em grandes produções da indústria cultural como os filmes que abordavam a delinquência juvenil, a exemplo, o já abordado *Rebel Without a Cause* (1955) e o boom do rock personificado em artistas como Elvis Presley e os jovens de Liverpool, *The Beatles*. Não sem razão, Emir Calluf (1971, p. 4) definiria o jovem como o “termômetro duma época”, uma antena que capta aquilo que está no ar, diferente do adulto que possui uma consciência formada, o jovem, para o autor, estaria em formação e desta forma vulnerável aos diferentes valores existentes na atmosfera social. Assim, para Calluf, caberia a própria sociedade o trabalho de reformular seus valores a fim de melhor educar as novas gerações.

Diante disso, entre os anos de 1967 e 1972, Emir Calluf lançou, por meio da Editora Mentor, a coleção *Juventude de hoje*, composta por seis obras: *És jovem apenas uma vez na vida* (1967), *Juventude e sexo* (1968), *Enamorados* (1969), *O jovem e o casamento* (1970), *Moral para gente evoluída* (1971) e *O jovem diante de Deus* (1972). Os livros faziam sucesso entre o público jovem, isto porque, em sua maioria, eram lançados junto a Feira Intercolegial Estudantil do Livro (FIEL)<sup>61</sup>, que tinha como objetivo alcançar jovens estudantes secundaristas e universitários.

A Feira Intercolegial Estudantil do Livro, também conhecida como FIEL, foi criada em 1965 por iniciativa do Padre Afonso Gessinger<sup>62</sup> na cidade de Curitiba. Num primeiro momento, a feira, que ocorria na Praça Osório, se dava por meio da interação de diversos colégios da cidade, em sua maioria católicos. Ao longo dos anos a Feira se tornou um grande sucesso e foi ampliada para outras cidades do Paraná e também outros estados, como Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Minas Gerais. O lema do encontro era “Uma leitura melhor e mais sadia” e contava com grande diversidade de livros, apesar de a maioria ser de cunho religioso, mas voltado para os jovens (FIEL..., 1965, p. 1). Além disso, no evento as obras eram

<sup>61</sup> Foram encontrados carimbos da Feira Intercolegial Estudantil do Livro (FIEL) em duas das obras das quais usamos como fonte para este trabalho: *És jovem apenas uma vez na vida* (1967) e *O jovem diante de Deus* (1972). Foi encontrado também a menção de outros livros da coleção como participantes da Feira em outros anos, inclusive como os mais vendidos do encontro. (MARANHÃO..., 1971, p. 8).

<sup>62</sup> Afonso Gessinger, também conhecido como Afonso de Santa Cruz, foi um padre jesuíta que atuou como reitor da Igreja do Rosário e professor do Colégio Medianeira em Curitiba por 40 anos. Nasceu em 24 de outubro de 1925 na cidade de Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul e escreveu diversos livros religiosos, a maioria narrando a vida de santos, como a obra *Despistou Mil Secretas*, no qual aborda a vida do beato Miguel Pró. Morreu em 9 de dezembro de 2020 com 95 anos de idade. (PE. Afonso Gessinger. Disponível em: <https://peafonsodesantacruz.com>. Acesso em: 23 mai. de 2022).

vendidas com 20% de desconto e contava também com o encontro de autores para autografar e proferir palestras sobre suas obras.

A FIEL, quando iniciou em 1965, não era mais do que uma pequena feira de livros, como muitas que são realizadas periodicamente. Mas com o tempo cresceu, desmembrou-se atingindo agora quatro Estados: Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Minas Gerais, num total de mais de 30 cidades.

Este é o primeiro aspecto da Feira Intercolegial Estudantil do Livro, isto é, a FIEL deixou de ser apenas uma feira, para tornar-se um movimento que ganha foros nacionais, em prol da 'Boa Leitura'. Isto vale dizer em torno da FIEL criou-se uma filosofia de vida, uma maneira de ser – SER FIEL.

Esta nova filosofia é ministrada nos livros que vendem e principalmente nas palestras, conferências e outras promoções realizadas antes, durante e depois da Feira. Mas é sobretudo o resultado de longos meses de encontros, reuniões, trabalho em equipe, debates, visando a organização da Feira. Isto porque a maior responsabilidade está nas mãos dos estudantes. [...]

Numa era em que os meios de comunicação e recreação são individualizantes, a FIEL serve de ponto de encontro obrigatório para a grande massa dos secundaristas, dos dois sexos, o que é mais importante. No burburinho da Feira, na troca de ideias e olhares, surgem novas amizades e novos namoros.

Ali os estudantes encontram aquele algo que o cinema, o rádio e a televisão não proporcionam. E de certo modo faz lembrar os tempos em não havia televisão, quando todos iam às ruas, à praça, e principalmente às festas de igreja. (FEIRA..., 1970, p. 6).

A Feira, se tornava assim, uma ferramenta importante na circulação de ideias entre os jovens e mais ainda, na circulação dos discursos produzidos para este público. Não obstante, os livros de Emir Calluf fizeram grande sucesso no encontro. Seu primeiro livro da coleção, *És jovem apenas uma vez na vida* foi o recordista de vendas na III FIEL em 1967, vendendo na época mais de mil e cem volumes, ficando à frente de autores como Teilhard de Chardin, Graciliano Ramos e Saint Exupéry (JÁ..., 1967, p. 7). O mesmo se deu com seu segundo livro *Juventude e Sexo* na IV FIEL em 1968, com 896 volumes vendidos, destacadamente a frente de outros autores como Afonso de Santa Cruz, com seu *Mártir do Inferno Verde* que vendeu 266 volumes e *Amor, Sexo e Segurança* do Padre Charbonneau, com 136 volumes vendidos (FIEL..., 1968, p. 5).

Apesar de ter vendido menos que o primeiro livro da coleção na Feira, a obra *Juventude e Sexo* seria um *best seller* em Curitiba, e isso se deu em grande parte pelas ações filantrópicas em que sua produção estava envolvida. Emir Calluf dedicou o lançamento da obra em benefício da organização Pequeno Cotelengo do Paraná, uma entidade social criada em 1965 em Curitiba. Junto ao lançamento da obra, Calluf confraternizou com o governador do Estado na época, Paulo Pimentel e o arcebispo de Curitiba, Dom Manuel da Silveira D'Elboux, lhe garantindo uma boa representação nos meios de comunicação e impulsionando as vendas de seu livro junto aos jovens (PADRE..., 1968, p. 9).

Figura 6 - Emir Calluf no lançamento de seu livro *Juventude e Sexo* com o Governador Paulo Pimentel, sua esposa Yvone Lunardelli e o arcebispo D. Manuel da Silveira D'Elboux - 1968



Fonte: SOCIEDADE. *Diário do Paraná*, 11 mai. 1968, p. 9.

Com o sucesso da coleção na Feira, Emir Calluf chegou a fazer palestras em outros estados, como Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo. Os convites, vinham, em geral, de organizações estudantis, demonstrando desta forma a boa recepção de seu discurso pelo público-alvo (EM POUCAS..., 1968). Além disso, algumas das obras da coleção, *És jovem apenas uma vez na vida* e *O Jovem e o Casamento* serviram de material de pesquisa para alunos do Colégio Estadual do Paraná e do Instituto de Educação em Curitiba. O projeto, organizado pela professora Elvira Meireles, teve início ainda em 1967, quando começou uma campanha que visava o maior reconhecimento dos escritores paranaenses entre os estudantes. Mais tarde, em 1970, esse projeto gerou as obras *Antologia Escolar Paranaense* e *Antologia Didática dos Escritores Paranaenses*, obras que deveriam ser utilizadas pelos professores em sala de aula, a fim de divulgar a literatura paranaense nas escolas. Entre os autores das antologias se encontram nomes como Helena Kolody, Rocha Pombo, Romário Martins, Valfrido Piloto, entre outros (PROFESSÔRA..., 1971, p. 7).

A produção dos livros se deu de forma mais organizada, dividindo-se em comissões que selecionariam os autores paranaenses de maior relevância a fazer parte das Antologias. Muito embora, como consultado, o nome de Emir Calluf não aparece em nenhuma das obras,

entretanto, como foi salientado anteriormente, suas obras serviram de material para pesquisa dos alunos que faziam parte de tal projeto, como podemos ver no trecho a seguir:

Reuniões e comissões eram formadas sempre lideradas pela professora Elvira Meireles. Uma seleção de autores e a primeira formada pelos escritores Colombo de Sousa, Julio Moreira, Sérgio Rubens Sossela, Raul Rodrigues Gomes e Vasco Tabora Ribas. Três comissões foram constituídas para a seleção dos textos para a publicação da antologia. Assim hoje há a comissão de Antologia Escolar Paranaense, Comissão Antologia Didática de Escritores Paranaenses e Comissão de Letras Paranaenses. [...] A Antologia Escolar Paranaense foi enviada às Associações de Professores do Brasil. E por indicação da professora os alunos do Colégio Estadual e do Instituto de Educação fizeram trabalhos sobre Helena Kolody, Antologia Poética; Emir Calluf — És Jovem apenas uma vez na vida e o Jovem e o Casamento. Pompília Lopes doa Santos — Origens; Colombo de Sousa, Estágio e o Anúncio do Acontecimento; Dário Nogueira dos Santos — Trovinhas que o vento Leva; Vasco Tabora Ribas, Varredores da Madrugada e o Fisquím; Ceres de Ferrantes — Do meu mundo e do mundo de toda gente; Leonardo Hencke — Cantigas do Entardecer; Valfrido Piloto — Querência; Maria Lourdes Gomas — Só os corajosos enfrentam a verdade; Orlando Woczkosky — Cantigas em serenata e Folha ao Vento e Hellê Velozo, Fernandes — A outra razão, Os Vergueiros e Pioneiros do Iguatemi. (PROFESSÔRA..., 1971, p. 7).

Nestas circunstâncias, podemos visualizar o lugar que Emir Calluf ocupava no campo literário paranaense. Visto não como um cânone pelos pares, possuía em sua obra um caráter didático, de norma. Ganhava reconhecimento a partir do sucesso que fazia com o público jovem, concentrando neste, grande parte de sua produção, por meio da coleção aqui abordada, tanto quanto das cruzadas assumidas nos veículos de informações em nome da juventude.

Nesse aspecto, é importante compreender a estrutura desse campo literário, compreendido assim como qualquer campo de poder por rivalidades entre seus integrantes. Bourdieu em seu livro *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário* (1996b) busca entender, assim como o título sugere, as regras instituídas dentro do campo literário, ou seja, aquilo que faz uma obra e seu autor se tornar um cânone ou apenas algo passageiro. Tomando como exemplos os casos de Flaubert, Baudelaire e Manet, o autor demonstra as diferentes formas de se instituir como um artista no campo, seguindo ou rompendo com suas regras, e as consequências disso. A constituição de uma sociologia literária, para Bourdieu, deve dar conta de três operações, como bem demonstra Aguiar (1996, p. 240):

[...] análise do campo literário no campo do poder e sua evolução, análise da estrutura interna do campo e sua evolução e análise da gênese das posições dentro do campo. O primeiro caso diz respeito à autonomia do autor, tanto mais independente quanto menos preso à demanda. A hierarquização do sucesso, por seu turno, é externa, a cargo do grande público, e interna, como reconhecimento dos pares. Assim, são escritores de sucesso os comerciais e as vanguardas reconhecidas, enquanto amargam o fracasso os fracos (comercialmente) e os malditos.

A busca de fazer a arte pela arte, ou seja, o artista puro, como queria Flaubert, negando a literatura burguesa, expõe, entretanto, o artista a falta de um público e de mercado, atingindo-o assim não apenas socialmente em seu reconhecimento, mas também e talvez de maneira mais importante, economicamente. Assim, para Bourdieu, (1996b, p. 100) “A revolução simbólica pela qual os artistas libertam-se da demanda burguesa recusando reconhecer qualquer outro mestre que não sua arte tem por efeito fazer desaparecer o mercado”. Essa lógica do mercado, acabava muitas vezes por obrigar os artistas a se submeter às regras da arte burguesa, num processo de produção e recepção imediata, entregando ao público exatamente o que se espera.

Desta forma, como assinala Aguiar (1996) o sucesso de uma obra e seu autor vai depender de seu valor, seja cultural ou econômico. Um artista que decide seguir pelas regras do mercado e entregar o que se espera, não corre muitos riscos e pode se legitimar pelo seu valor econômico, ou seja, o número de vendas, se tornar um *best seller*. Já um artista que decide romper com as regras, corre o risco de ser relegado ao esquecimento em seu tempo, e quando muito tornar-se um cânone, com relevância social. Portanto, a rivalidade literária,

[...] diz respeito ao monopólio do poder de dizer com autoridade quem é escritor. As lutas dentro do campo legitimam, por um lado, aqueles que têm sucesso de vendas e, de outro, as vanguardas, que apontam para as possibilidades ainda não consagradas, mas com lugar social garantido. (AGUIAR, 1996, p. 240).

Compreendemos assim que Emir Calluf fazia parte de um determinado campo literário, sendo legitimado não tanto por um valor cultural e referenciado por seus pares, mas por um valor de mercado, econômico, representado nos números de venda de suas obras. Entendemos ainda que Calluf entregava ao mercado exatamente o que se era esperado, sem correr riscos ou quebrar regras. Além disso, referenciado pela instituição a que pertencia, Calluf trazia não apenas o tema que estava em alta naquele momento — a juventude, mas também, como novamente era esperado dele como sacerdote, buscava contemplar a vida do jovem moderno e a religião. Daí o sucesso com um público especializado, que se caracterizava em sua maioria por jovens cristãos.

Voltando-se para a coleção de livros escrita por Emir Calluf, conhecida como *Juventude de hoje*, feita entre os anos de 1967 e 1972, lembramos que foi composta por seis livros, sendo o primeiro deles a obra *És jovem apenas uma vez na vida* de 1967 e que obteve ao todo sete edições; seguido por *Juventude e Sexo*, de 1968 com quatro edições; *Enamorados* de 1969 com quatro edições; *O jovem e o casamento* de 1970, com quatro edições; *Moral para gente evoluída* de 1971 com duas edições e *O jovem diante de Deus* de 1972 com uma edição. O estilo seguido

por Calluf nos livros é de autoajuda, educativo e normativo. Chamando o leitor a refletir sobre algumas situações, demonstrando modelos e contramodelos, em suma um guia para os jovens.

A primeira obra, *És jovem apenas uma vez na vida*, é constituída por 80 páginas divididas em oito capítulos. Editado pela editora Mentor e impresso pela gráfica Voz do Paraná, tendo sua primeira edição em 1967. A capa é de Roberto Portugal Alves, conhecido por fazer as ilustrações dos artigos de Calluf no jornal *Diário do Paraná*. O livro apresenta reflexões de Emir Calluf sobre temas constantes na vida dos jovens, como sexo, drogas, ideologias, namoro, sonhos, etc. e se passa quase como uma conversa do autor com o leitor, chamando-o para refletir sobre tais temas.

Já na primeira página do livro, Calluf salienta a importância de se falar sobre o jovem e a juventude, chamando atenção, entretanto, para a forma a se tratar essa juventude:

Em nenhuma época mais do que na nossa se exaltou tanto a juventude. Mas basta que te exaltem? Não: *cumpra que te façam crescer!* Se te disserem que é vistoso como os balões, fascinante como as nuvens, radioso como os lustres de cristal — de que te adianta, se tudo isso é oco, vazio, transitório? *De que adianta te exaltarem, se não te promovem?* Pois nuvens, balões ou lustres não crescem, e o que urge é fazer-te crescer. Resolve alguma coisa elogiarem a beleza dum corpo, caso não lhe forneçam o alimento que o desenvolverá? (CALLUF, 1967, p. 5, grifo do autor).

O restante da narrativa é construído seguindo essa ordem de pensamento, buscando contemplar o jovem como um ser atuante na sociedade, mas vulnerável aos males desta pela falta de experiência:

Pois a tentação suprema de tua idade é justamente o rebanho. A massa que não suporta superioridade alguma. *A mediocridade. Nesta palavra estão escondidos os inimigos todos de tua juventude*, aqueles que com afagos ou ameaças te querem despersonalizar. Chamem-se eles sociedade, partido, ideologia, moda... desejam fazer de ti um boneco, um boneco bem arrumadinho e de boa aparência! Um dente na engrenagem social, um fanático das ordens partidárias, um autômato das ideologias desumanas, uma formiga dentro dum formigueiro! Não te esqueças de que Deus te criou à Sua imagem: livre, responsável, pessoa com deveres e direitos: Deus não saberia o que fazer dum fantoche, mesmo dum fantoche jovem! A tua personalidade, construí-la-ás sobre os alicerces não da irreflexão mas do pensamento, não dos instintos mas da vontade, não do sonho mas da imaginação não da esquisitice mas da originalidade, não do cepticismo mas da fé! (CALLUF, 1967, p. 15-16, grifo do autor).

Algo que nos chama atenção na narrativa de Emir Calluf, mesmo nesse primeiro livro, é o uso da linguagem psicológica. A preocupação com a “personalização”<sup>63</sup> e “despersonalização” do jovem, é uma constante nos discursos do sacerdote. Em cursos anteriores, ele já alertava sobre a correta criação dos filhos, onde as crianças deveriam fazer parte de uma família “moralmente sadia, psiquicamente equilibrada, basicamente estável”, podendo dessa forma se desenvolver de forma sadia, visto que “[...] a criança, que nasceu de um mútuo amor, é só mediante um mútuo amor que se personalizará” (EDUCAR..., 1963, p. 6). Assim, Emir Calluf chama atenção também para a vida privada deste jovem, para a necessidade de uma família bem estruturada, a fim de que este se “personalize”, ou seja, alcance sua autorrealização como pessoa no mundo, e desta forma não se tornaria tão vulnerável ao que ele entendia como “falsos profetas”, “lobos da subversão”, “lobos da irresponsabilidade”. (CALLUF, 1967, p. 22).

O último capítulo da obra, intitulado *Queixa do jovem ao adulto*, narra a história de Cristóvão, um jovem de 18 anos que sonhava em ser compositor, mas que por falta de incentivo dos adultos a sua volta, deixou o sonho morrer. O texto foi baseado no conto *Deliverance* de Romain Rolland<sup>64</sup>, e busca chamar a atenção não apenas dos jovens, mas também do papel dos adultos nessa trajetória. Calluf se coloca desta forma, como um amigo da juventude, um conselheiro, terminando a obra salientando o que ele chamaria de sua responsabilidade:

Mas, moço, não partas ainda: aqui estão minhas mãos para segurar as tuas, aqui estão os meus olhos para te fitarem com compreensão, aqui o meu coração te ama e por isso quer te ajudar a exprimir a música que levas dentro de ti! Pois Deus me responsabilizou por ti no tempo e na eternidade! (CALLUF, 1967, p. 79).

A obra, como foi abordado anteriormente, foi, de acordo com matéria no jornal *Diário do Paraná*, um sucesso de vendas na FIEL de 1967 (JÁ..., 1967). Isso se deu em grande parte, acreditamos, pelo teor da narrativa e a linguagem utilizada pelo autor. Como demonstrado, o livro narra situações e traz reflexões num tom de aconselhamento, buscando chegar ao jovem de forma mais sucinta, chamando atenção do papel dos adultos para a formação dos jovens.

---

<sup>63</sup> Emir Calluf utiliza o termo personalização para o conceito de individuação de Jung, segundo ele: “Cônsia ou inconscientemente cada um de nós tende à auto-realização. Neste processo tão infestado dos ‘perigos da alma’, das tentações de auto-alienação ou de despersonalização, queremos tornar-nos nós mesmos, naquilo que temos de mais íntimo, único, incomparável, pessoal: queremos *personalizar-nos*. Jung emprega o termo ‘individuação’ para indicar o processo pelo qual uma pessoa se torna um indivíduo psíquico, isto é, uma unidade ou todo separado, indivisível. Significa tornarmo-nos um ente único, homogêneo, e, na medida em que nossa personalidade inclui nossa unicidade mais íntima, tornamo-nos nós próprios. Noutras palavras significa: auto-realização.” (CALLUF, 1969a, p. 115, grifo do autor).

<sup>64</sup> Ver: ROLLAND, R. *Deliverance*, in *A world of great stories*, Crown Publishers, N. York, 8th printing, 1963, p. 267-277.

Além disso, o livro, apesar de escrito por um sacerdote, não é religioso em si, mas trata de temas religiosos como uma reflexão. Também se nota a presença da linguagem psicológica, dando um tom de autoajuda na obra. Apesar disso, devemos salientar, é visível também a assumida posição do sacerdote perante o que ele chamava de “ideologias subversivas”, “falsos profetas”, que assombravam a juventude, vista por ele como vulnerável a tais discursos, principalmente por meio da indústria cultural, daí um tom paternalista da obra, quase normativo.

Figura 7 - Emir Calluf dando autógrafos no lançamento de seu livro *És jovem apenas uma vez na vida* - 1967



Fonte: APENAS uma vez. **Diário do Paraná**, 20 abr. 1967, p. 1

O segundo livro da coleção intitulado *Juventude e Sexo*, lançado em 1968 pela Editora Mentor, também foi considerado um *best seller* em Curitiba (EM POUCAS..., 1968). O livro de 57 páginas divididas em 8 capítulos, buscava se aproximar ainda mais da linguagem dos jovens, elegendo como tema principal o cinema e em especial alguns episódios da coletânea do filme *Boccaccio 70* (1962), dirigidos por Mario Monicelli, Federico Fellini, Luchino Visconti

e Vittorio De Sica<sup>65</sup>. O filme de 3h e 25min, como o título sugere, busca fazer uma adaptação do clássico e polêmico *Decamerão*<sup>66</sup>, de Giovanni Boccaccio, escrito no século XII.

No livro, Calluf comenta cada episódio com a rigorosidade de um crítico cinematográfico, buscando expressar seu descontentamento com a película, e ainda mais, o perigo, no que entendia ser o cinema e filmes como este o formador de comportamentos da juventude na época. O primeiro episódio narrado por Calluf, *As tentações de Dr. Antônio* de Federico Fellini gira em torno de um personagem que era considerado um moralista obsessivo, que era aterrorizado pelo cartaz de uma mulher sensual que havia na frente de seu prédio. Não foi à toa que o sacerdote selecionou este como o primeiro episódio, como bem explica Guariza (2009, p. 118):

Emir Calluf ao tratar deste episódio pretendia destruir a crítica que Fellini fizera aos moralistas que condenavam a pornografia. Não foi de maneira aleatória que foi este o episódio que tocou de maneira mais significativa Emir Calluf e que o fez escolher para comentar primeiro, pois Calluf era um representante da moralidade católica nesta sociedade seduzida pela pornografia.

Ao analisar o comportamento do personagem do filme, Calluf se utiliza novamente da psicologia, buscando desarmar os argumentos de Fellini, deslocando a discussão do campo da moral para o da psicologia, mantendo desta forma ilesa a sua própria imagem, criando uma distinção entre a sua figura de cruzado da moral, como algo nobre, e o comportamento patológico do personagem. (GUARIZA, 2009, p. 119).

O segundo e terceiro episódios abordados por Calluf, *O trabalho* e *A rifa*, narram, respectivamente, sobre o casamento e o papel da mulher, assim como o que Calluf afirma ser a mercantilização da mulher. No primeiro, a história contada é de uma mulher que ao se cansar das traições do marido, busca sua independência financeira cobrando pelas relações sexuais prestadas a ele. No segundo, conta a aventura de uma mulher que estava de férias na Itália e rifava uma noite de prazer. Em ambos os episódios visualizamos a representação da mulher e

---

<sup>65</sup> De acordo com BOCCACCIO<sup>70</sup>. Disponível em: <https://www.imdb.com/title/tt0055805/>. Acesso em: 4 jun. 2022.

<sup>66</sup> De acordo com Guimarães (1996, p. 5; 8) podemos sintetizar a obra *Decamerão* como sendo “uma coleção de cem novelas, que se supõem contadas em dez dias, no rodízio de sete moças e três rapazes reunidos nas imediações de Florença, onde se escondiam da peste. Na concepção moral do *Decamerão*, entrecrocamos esteioicismo cristão e o epicurismo arrebatado e, por vezes, extremamente libertino. São sinais que marcam o final da Idade Média e o início da Renascença: a ruína do feudalismo e a ascensão de uma burguesia mercantil. Mas o realismo da obra é de tal ordem, que consegue, mesmo, antecipar a ficção moderna. E a voluptuosidade erótica, o colorido da aventura carnal dão a tônica do livro. [...] A idéia central do *Decamerão* é que a natureza oferece ao homem as regras fundamentais de sua conduta. Sufocar os sentimentos é desvirtuar a própria vida. Ao reafirmar a ruptura com os princípios morais e as tradições literárias da Idade Média, Boccaccio insiste na exaltação da beleza dos amores terrenos, que são as realidades específicas da vida humana.”

sua objetificação. Para Calluf, a indústria cultural seria a maior responsável por esse processo, retirando a dignidade da mulher como ser humano e colocando-a como mercadoria. Salientamos que as críticas de Calluf, nesse sentido, possuem um caráter moral, buscando novamente apresentar os modelos e contramodelos para a juventude de sua época.

A mulher vista como mercadoria pelo cinema, que sexualizava seu corpo, segundo Calluf, era um exemplo a não se seguir. O autor exemplifica esse processo, no capítulo intitulado *Réquiem para uma loira*, narrando a vida de Jayne Mansfield, atriz hollywoodiana que se tornou rapidamente um símbolo sexual, e teve sua vida arruinada pela mídia que buscava a desmoralizar. Nota-se que Calluf trata a atriz como uma vítima da mídia, e de que esta objetificação estaria afetando não apenas esta atriz em si, mas toda a sociedade, transformando a mulher em “fêmea” (CALLUF, 1968b, p. 31), desvirtuando assim, de acordo com o autor a visão feminina e correta, da mulher católica: mãe e esposa virtuosa.

Além das representações de Boccaccio 70, Calluf também cita o filme *A doce vida* (1960) de Federico Fellini<sup>67</sup>, na qual aborda a vida de Marcello Rubini, um jornalista que era especializado em cobrir a vida sensacionalista das estrelas de cinema. A obra de Fellini busca demonstrar a decadência de um Roma moderna pelos olhos do boêmio jornalista. Em sua narrativa, Calluf remete-se a cena final do filme, quando após saído de uma orgia, o protagonista se depara em uma praia com um peixe gigantesco recém pescado, um monstro marinho, ao mesmo tempo, ao olhar para o outro lado o rapaz encontra uma moça muito bonita “tudo nela respira inocência e candura” (CALLUF, 1968b, p. 47). Para o autor, o filme demonstra o contraste entre a pureza e a impureza, a imoralidade da vida do jornalista e a inocência da moça. Seria nesse sentido, também, que Emir Calluf traria reflexões sobre sexo, liberdade sexual, virgindade e casamento. O sexo, para o autor, só é bom quando fruto de um relacionamento puro, que traga alegria para ambos, diferente do prazer gratuito e da libertinagem. Assim, essa relação deveria ocorrer somente após o matrimônio, onde ambos, homem e mulher deveriam ter a virtude da pureza, ou seja, a virgindade. Aqui, entretanto Calluf, orienta: “No casamento a moça leva a brancura no vestido e a virgindade no corpo, o rapaz tem de levar pelo menos a virgindade de coração” (CALLUF, 1968b, p. 26). Retira desta forma a responsabilidade de

---

<sup>67</sup> Federico Fellini foi um cineasta italiano. Nasceu na cidade de Rimini, Itália, em 20 de janeiro de 1920 e morreu em Roma, em 31 de outubro de 1993, aos 73 anos. Ficou conhecido como um dos maiores diretores de cinema de todos os tempos, misturando diversos gêneros e criando seu próprio adjetivo: “feliniano”. Foi diretor de filmes como *8 ½* (1963), *La Notti di Cabiria* (1957), *Amarcord* (1973), *La Dolce Vida* (1960) entre outros. LUNARDELLI, F. **O cineasta que se tornou adjetivo: Felliniano**. Disponível em: <<https://escrita.art.br/o-cineasta-que-se-tornou-adjetivo-felliniano/>>. Acesso em: 23 set. 2022.

pureza do homem, apenas a de seu coração, alegando que para o sexo masculino, fisiologicamente, seria mais difícil controlar tais emoções. A mulher, entretanto, tem por dever, segundo o autor, proteger sua virgindade até seu casamento, demonstrando novamente qual o papel da mulher no mundo católico: casta e virtuosa.

Percebe-se desta forma, que em suas narrativas as representações utilizadas por Calluf não eram esvaziadas de sentido, buscando contemplar a linguagem e o pensamento da juventude e desta forma agir como um mediador e até orientador desse grupo, produzindo assim modelos e exemplos a se seguir dentro da sociedade.

Os dois livros seguintes da coleção, *Enamorados* de 1969 e *O jovem e o casamento* de 1970 seguem nessa mesma direção: orientar os jovens em suas relações afetivas. O primeiro, contava com 88 páginas divididas em cinco capítulos. O segundo foi impresso com 69 páginas e oito capítulos. As obras da coleção, percebe-se desta forma, se caracterizavam por uma leitura breve, além de possuir dimensões pequenas, podendo facilmente ser transportado com um livro de viagem, facilitando também sua divulgação.

Em *Enamorados*, Emir Calluf traz reflexões e conselhos acerca do amor e o namoro na juventude. Segundo o autor, o livro surgiu “[...] de inúmeros contatos com jovens de todas as idades e classes, que me expuseram suas dúvidas, temores, esperanças, decepções, sobre esta etapa tão importante da vida, que é o namoro” (ENAMORADOS..., 1969, p. 7). Logo, a partir do que foi exposto pelo autor, podemos concluir que as narrativas construídas por ele em suas obras, contavam também com as experiências que teve junto aos jovens e suas próprias narrativas, visto assim, percebemos que o autor busca fundamentar comportamentos a partir daquilo que experienciou como sacerdote em contato com esses jovens, percebendo seus dilemas e tentando lidar com eles por meio de sua linguagem tanto religiosa, quanto psicológica. Além disso, Calluf demonstra também sua intencionalidade com a obra, quando afirma que o que o levou a produzi-la foi “indignação e amor”:

Indignação, por causa da irresponsabilidade de tanta gente que, para ganhar dinheiro ou obter fama, não hesita em *desnortear* os jovens mediante livros e revistas de boa apresentação mas de *nível baixíssimo*. [...] quantos rapazes e moças fracassaram, apesar de suas ótimas intenções, porque estavam *intoxicados, desnorteados, destruídos*, por este aluviação de *filmes e impressos*, cujo resultado é muito dinheiro, dinheiro criminoso, nos bolsos dos produtores e muita amargura na alma dos leitores e assistentes. Amor, porque, lidando com os jovens, a gente não pode deixar de querê-los bem, de querer o bem deles e portanto de desejar *orientá-los* para o sucesso afetivo, sexual, matrimonial, que lhes dará esta segurança profunda para enfrentar a vida. (ENAMORADOS..., 1969, p. 7, grifo nosso).

Percebe-se desta forma, que a intenção do sacerdote não era apenas orientar os jovens, mas também desencorajar o consumo de produtos da indústria cultural como filmes e impressos que ele acreditava “intoxicar” e “desnortear” a juventude. No livro seguinte, *O jovem e o casamento*, Calluf segue esta mesma estrutura, dando maior atenção, entretanto, para a preparação dos jovens ao casamento, demonstrando os papéis de comportamentos a serem adotados por cada um a fim de conceber um matrimônio bem-sucedido.

Destacamos na narrativa, novamente, o delimitar do espaço da mulher no casamento, onde de acordo com o sacerdote, só alcançaria a autorrealização como esposa e mãe. Utilizando-se novamente da psicologia, o autor ainda expõe ao seu leitor, os males de não seguir-se este modelo, transformando-o em patologia, e nos contramodelos de sua narrativa, coloca a mãe solteira vista apenas como “fêmea reprodutora”:

[...] Neurose é sempre um infantilismo, um fixar-se na infância aquele que devia superá-la. Ora o rapaz só se torna homem quando se capacita a comprometer-se, a responsabilizar-se por outrem: pela esposa, pelos filhos, na maioria dos casos. A moça só se torna mulher quando se doa para sempre ao próximo: na maioria dos casos ao esposo e filhos. O sexo, enquanto meramente prazer, mantinha a ambos no infantilismo e portanto na frustração: *ninguém pode sem frustrar-se permanecer criança depois do tempo!* O sexo-prazer, quando muito, fazia deles *reprodutores*, não pais. Estas atrizes à-toa que andam por aí *gabando-se* de terem filhos sem se casarem, rebaixam-se a categoria de fêmeas reprodutoras. [...] Mas são desnaturadas: não pensam na infeliz criança que sem pai nem mãe amanhã será provavelmente um desequilibrado! (CALLUF, 1970, p. 56-57, grifo do autor).

No tópico seguinte o autor deixa ainda mais claro sua cruzada a favor dos bons costumes, como podemos ver a seguir:

O que é pois que pretendem estas revistas canalhas, estes filmes obscenos, estes livros pornográficos, em que homem e mulher são reduzidos a dois animais que só valem, só se interessam um pelo outro por causa do corpo e dos prazeres físicos? Donde a criança está *excluída* não raro mediante o assassinato do aborto? Como queria pedir-te, rapaz ou moça que me lês, que não apóies, que rejeites, que protestes, contra todos estes cafajestes odiosos que querem fazer de ti primeiro um animal erótico, depois um bicho estéril, depois uma fera assassina de inocentes e enfim um trapo humano que não sabe mais para que vive por que não vive mais para ninguém! *É contra eles que escrevo estas linhas, mas é sobretudo em favor de ti que as escrevo!* E dos teus filhos. Porque desejo salvar a ti e a eles das garras dos malfeitores. (CALLUF, 1970, p. 57-58, grifo do autor).

O penúltimo livro da coleção, *Moral para gente evoluída*, foi publicado em 1971, com 112 páginas e dezoito capítulos. Esta se caracterizava como uma obra mais crítica do autor, contendo muitos dos artigos que publicou em sua coluna no *Diário do Paraná*. Segundo Calluf (1971, p. 2, grifo do autor), o livro não serviria como um manual de moral, mas

[...] Servirá sim para reflexões e debates sobre os grandes temas morais da humanidade. Mais do que apresentar os preceitos éticos, pois — geralmente sabidos mas não praticados — preferimos desvendar-lhes os *motivos* profundos e assim possibilitar o surgimento duma nova atitude moral.

Entre os temas abordados, Emir Calluf demonstra grande preocupação com a formação moral dos jovens, deturpada, segundo ele, pelos movimentos da indústria cultural e ideologias subversivas.

Envenenamento acelerado. A confusão que pseudopensadores, artistas, cinematografistas, políticos, jornalistas... vem fazendo entre liberdade — que é engrandecimento e construção do homem — e libertinagem que é sua destruição e miséria... a neurótica insistência com que falsas elites intelectuais vão apregoando vida sem princípios nem deveres, baseados apenas em reivindicações, quando o papel do verdadeiro intelectual é preparar caminho para a verdade... a amoralidade duma imprensa escrita falada e televisada, que com seu sensacionalismo venal explora o que há de mais grosseiro no homem e na sociedade, quando sua missão seria duma informação objetiva e duma formação honesta... a insensatez dum mundo que chama de arte à monstruosidades, de literatura à pornografia, de política à politicagem, de cultura ao palavório, de amor à senvergonhice, de altruísmo e socialismo ao mais descarado esmagamento dos direitos humanos... todo este veneno está produzindo resultados: um mundo sem ideal, sem fé nem esperança, sem religião; um mundo bêbado de palavras, de violência, de corrupção, um mundo que se intoxica a fim de não se desesperar com sua própria vacuidade! (CALLUF, 1971, p. 5).

Percebemos novamente em suas palavras o uso de modelos e contramodelos. Além disso, Calluf elenca bem os vilões de sua narrativa, segundo ele, uma elite intelectual que buscaria corromper a sociedade. Além disso, pensando neste papel de intelectual, o autor, ao demonstrar qual o verdadeiro papel de um intelectual, segundo ele, aquele que “prepara o caminho”, parece se colocar nesta posição.

Assim como o título de seu livro sugere, podemos pensar em Calluf como um moralista, ou seja, uma pessoa preocupada com os preceitos morais dentro de uma sociedade, em especial neste caso, seu comportamento. Em seu livro *A mente moralista* (2020), o psicólogo americano Jonathan Haidt busca compreender de que maneira a psicologia moral se desenvolveu e estabeleceu modelos de comportamento e julgamento durante toda evolução humana, criando conflitos entre grupos com distinções morais específicas. Para Haidt (2020, p. 27) a moral não pode ser considerada nem algo inato, próprio do ser humano e tão pouco apreendida durante a infância, mas de forma menos relativa, o domínio moral varia de acordo com cada cultura, sendo mais limitado em culturas ocidentais individualistas e amplo em culturas socio cênicas, regulamentando maiores aspectos da vida cotidiana. Além disso, Haidt afirma que diferente de posições racionalistas sobre a moral, nossa intuição vem antes do raciocínio estratégico na hora

de julgar moralmente uma situação, assim somos regidos mais pelas emoções do que a razão. O autor defende ainda que a moral não se resume a questões de mau ou bom, justo ou injusto, mas de acordo com ele, dentro do processo de desenvolvimento, a humanidade criou seis elementos dos quais somos moralmente sensíveis: (1) cuidado/dano; (2) justiça/trapaça; (3) lealdade/traição; (4) autoridade/subversão; (5) pureza/degradação e (6) liberdade/opressão. Desta forma, a moralidade vai muito mais do que a dicotomia bem vs mal prevê, para o autor, nossa mente é como uma “língua com seis receptores de sabor”, desta forma, muitas vezes em uma mesma sociedade haverá grupos mais sensíveis a algumas questões do que outros, Haidt ilustra isso com o exemplo de liberais e conservadores, visto que para ele, conservadores possuem certa vantagem em debates contra liberais uma vez que seus discursos sensibilizam mais áreas morais do que o discurso racional e cuidadoso liberal.

Em seu discurso, podemos perceber que Emir Calluf busca sensibilizar o leitor por meio de todos esses elementos, mas os fatores lealdade/traição, autoridade/subversão, pureza/degradação e liberdade/opressão parecem se destacar. O alicerce da lealdade/traição trata dos sentimentos ligados ao pertencimento e não pertencimento a um grupo, a lealdade a um time de futebol e a antipatia pelos times contrários, por exemplo, o amor a nação, o patriotismo e o ódio aos traidores, entre outros. Desta forma, como aponta Haidt, a esquerda acaba saindo em desvantagem em seus discursos, visto ser mais universalista e se afastar de sentimentos ultranacionalistas como é o caso da extrema direita.

O alicerce autoridade/subversão, como pode-se imaginar, relaciona-se ao que em algumas culturas se subtende como respeito a autoridades, sejam, por exemplo, pessoas mais velhas ou indivíduos em um patamar mais alto dentro de uma hierarquia, como Generais e Capitães dentro de um sistema militar, por exemplo, e seus opostos podem ser considerados os atos de subversão a esta ordem ou estes indivíduos.

Os gatilhos reais do alicerce Autoridade/subversão, portanto, incluem qualquer coisa que seja interpretada como um ato de obediência, desobediência, respeito, desrespeito, submissão ou rebeldia em relação às autoridades consideradas legítimas. Eles também incluem atos que subvertem as tradições, instituições ou valores percebidos para proporcionar estabilidade. Assim como o alicerce da Lealdade, é muito mais fácil para a direita política elaborar com base nesse alicerce do que para a esquerda, que geralmente se define em parte por sua oposição à hierarquia, à desigualdade e ao poder. (HAIDT, 2020, p. 155).

No alicerce pureza/degradação, os gatilhos podem ser relativamente complexos e diferentes de acordo com cada cultura e época. Sentimentos de repulsa a membros externos de um grupo, podem evidenciar esse alicerce, demonstrando as diferentes atitudes que sociedades

detém com imigrantes, por exemplo, vistos muitas vezes como parasitas, transmissores de doenças etc. sendo assim muito relacionado a xenofobia ou ao contrário, à xenofilia. Outro aspecto seria o de santidade/profano, muitas vezes relacionados à cultura sexual de um grupo, assim para alguns indivíduos fazer sexo antes do casamento pode ser um sinônimo de degradação e a virgindade seria uma virtude de pureza e santidade. Os conservadores e particularmente os religiosos, segundo Haidt (2020, p. 161) “[...] provavelmente veem o corpo como um templo, abrigando uma alma interior, e não como uma máquina a ser otimizada ou como um playground a ser usado para se divertir”.

O alicerce da liberdade/opressão, de acordo com Haidt (2020), opera em conflito com o alicerce de autoridade, e pode ser melhor compreendido quando pensado a partir de determinados grupos. Os conservadores, por exemplo, seguem o alicerce a partir da defesa de suas liberdades individuais e contra a opressão de sistemas que possam retirá-las, como, por exemplo, as imposições de um determinado governo sobre seus bens, entre outros exemplos. Assim, como demonstra o autor, apesar de serem, em determinado sentido, a favor de uma autoridade e de um modo de vida tradicional, serão opostos à dominação e controle de um governo secular, especialmente um governo liberal.

Desta forma, podemos perceber dentro da mentalidade moralista de Emir Calluf o constante uso destes quatro alicerces: o da lealdade/traição ao tratar do patriotismo e o anticomunismo, o de autoridade/subversão ao tratar de questões como a subversão da ordem imposta pela indústria cultural, por exemplo, corrompendo a juventude, o de pureza/degradação ao falar especificamente de elementos como cinema, teatro e atrizes, contramodelos ao ideal de mulher submissa que ele apresenta e o de liberdade/opressão ao defender uma determinada liberdade em contraposição ao que ele acreditava ser a opressão de uma máquina estatal representada pelo comunismo.

*O jovem diante de Deus* publicado em 1972, foi o último livro da coleção *Juventude de Hoje* de Emir Calluf. Com 120 páginas, contava com quinze capítulos, sendo a obra mais extensa do conjunto. O livro parecia fechar um esquema de pensamentos criado pelo autor, onde após todos os conselhos sobre a juventude, namoro, sexo, casamento e moral, viria ao final a parte mais importante na vida de um jovem: a presença de Deus e a religião, como um fio condutor que completaria todos os outros temas no sistema de comportamento de Calluf.

Na obra, o sacerdote visa demonstrar que sem a religião a humanidade pode entrar em um colapso, visto que para ele, o ser humano precisa de um sentido para conduzir a sua vida, e isso apenas a religião poderia conceder, mas não qualquer religião, somente o catolicismo. Sem

ele, segundo o pensamento de Calluf, a humanidade estaria fadada a decadência, por isso a preocupação com os jovens e a religião, visto serem eles os condutores de uma nova geração.

*Vida-problema.* O homem precisa de sentido, caso contrário não só terá problemas na vida, o que é normal, mas a vida se lhe tornará um problema, o que já é anormal! Sem este sentido que fundamentalmente só a religião proporciona, porque apenas ela livra do absurdo do nada e da morte, tudo perde a graça e ele perde o estímulo para prosseguir. E, se achas que exagero, pergunta-te por que a embriaguez do homem moderno — embriaguez de álcool, de sexo, de velocidade, de barulho, de revolta — se não por não tem mais porto e por conseguinte está perdido no mar, o que farão os marinheiros senão embebedar-se para não pensarem no naufrágio inevitável? (CALLUF, 1972e, p. 76-77, grifo do autor).

Salientamos nossa percepção de um esquema de pensamento criado por Emir Calluf em sua coleção visando o comportamento dos jovens. É possível perceber uma trajetória trilhada pelo sacerdote e sua intenção para que o leitor seguisse o mesmo caminho. Em sua primeira obra, convida o jovem a conhecer a coleção, abordando diversos temas da juventude. No segundo livro, de forma mais esquemática, busca chegar mais perto da linguagem juvenil, abordando sobre alguns produtos da indústria cultural, na qual acreditava fazer parte de um cotidiano jovem. Os dois livros seguintes tratavam de um tema ainda mais importante na vida dos jovens: a descoberta do amor, o namoro, sexo e o casamento. Temas não muito comuns dentro do discurso religioso, a não ser pelo matrimônio. O autor busca desta forma se aproximar dos jovens, para então em seus últimos livros abordar dois temas centrais: a construção de uma moral, um comportamento, e a religião, que o determinaria.

Desta forma, podemos compreender que o autor buscava instaurar uma determinada ordem, tanto de sua leitura, decifração, como também a de um comportamento, na qual o autor falava com a legitimidade que seu cargo lhe concedia e a instituição a qual representava. Assim, lembramos de Chartier (1998, p. 8) visto que, para o autor: “O livro sempre visou instaurar uma ordem; fosse a ordem de sua decifração, a ordem no interior da qual ele deve ser compreendido ou, ainda, a ordem desejada pela autoridade que o encomendou ou permitiu a sua publicação.”. Salientamos, porém, como demonstra Chartier (1998, p. 9), que as obras não possuem um sentido estático e universal, mas criam significados diversos de acordo com o encontro da intenção do autor e da recepção do leitor, sem contar com os inúmeros processos e indivíduos pelo qual uma obra pode passar, como editores, revisores, impressores, etc. Assim, o sentido de uma obra, apesar da intenção de seu autor, está submetido as determinações deste processo, tanto quanto das expectativas do público leitor. Desta forma, para Chartier (1998, p. 9, grifo do autor) “Certamente, os criadores, os poderes ou os *experts* sempre querem fixar um sentido e

enunciar a interpretação correta que deve impor limites à leitura (ou ao olhar). Todavia, a recepção também inventa, desloca e distorce.”.

## 2.2. SOCIEDADE CORROMPIDA: TEATRO, CINEMA E O CASO LEILA DINIZ

### 2.2.1. O teatro agonizante e o cinema tragicômico de Emir Calluf

A ácida crítica de Emir Calluf não era apenas voltada para o cinema estrangeiro, como em *Boccaccio 70*. Sua cruzada moral também se direcionava ao teatro e cinema nacional, constantemente atacados pelo sacerdote nas páginas do *Diário do Paraná*. Para Calluf, o cinema seria “a grande escola das multidões” capaz de influenciar seu público por meio da construção de imagens e sons, podendo se tornar, segundo ele, um grande tóxico para as gerações, especialmente a juventude, facilmente ludibriada (CALLUF, 1972f, p. 24).

Os movimentos artísticos alvos da crítica severa de Calluf eram frutos especialmente do explosivo movimento de contracultura no final dos anos 1960. De acordo com Coelho (2005, p. 39) podemos definir a contracultura no Brasil como um

movimento social que procurou romper com a modernização da sociedade brasileira posta em prática de forma autoritária pela ditadura militar, estabelecida no país com o golpe de 1964. Os membros dos governos militares consideravam o Estado a encarnação da racionalidade, cabendo às suas instituições (em especial as que compõem o Poder Executivo) organizar e controlar as diferentes dimensões da vida social, tendo em vista a promoção do desenvolvimento econômico. De acordo com essa visão de mundo, o Estado é o ator principal (o sujeito) da vida social.

Desta forma, a fim de combater a postura racionalista e impositiva do Estado, os movimentos artísticos apostavam na subjetividade e na militância engajada, podendo ser vistos tanto no teatro e cinema, como também na música, em exemplos como Belchior, Geraldo Vandré, Chico Buarque, entre muitos outros<sup>68</sup>.

O teatro nacional passava por uma intensa ebulição política e cultural antes mesmo de 1964. Buscando nacionalizar a arte teatral em contraponto aos clássicos estrangeiros encenados pelo TBC (Teatro Brasileiro de Comédia), surgiu em 1953 em São Paulo o Teatro de Arena, tendo a sua frente Renato José Pécora, ator e diretor teatral, mais conhecido como José Renato. O sucesso do empreendimento cultural se deu com a junção de mais três participantes: o dramaturgo Augusto Boal, recém-chegado dos Estados Unidos, trazendo a técnica do

---

<sup>68</sup> Citamos ainda Elis Regina, Zé Keti, Sérgio Sampaio, Gilberto Gil, Milton Nascimento, Caetano Veloso, Raul Seixas, Gonzaguinha, entre outros.

*playwriting*<sup>69</sup> e o *método Stanislavski*<sup>70</sup>, o jovem ator e diretor italiano Gianfrancesco Guarnieri e o dramaturgo e militante comunista Oduvaldo Viana Filho. (PRADO, 2007).

Em busca de um teatro essencialmente nacional e popular, o grupo trouxe em cena peças que remetiam a intensa ebulição político-social que acontecia no país já no fim da década de 1950, tendo seu auge neste período com a obra *Eles não Usam Black Tie* de Guarnieri em 1958. De acordo com Prado (2007, p. 676) ainda nessa fase inicial, as peças carregavam uma visão lírica e grande empatia pelo povo, transformando os personagens de uma visão inocente, quase romântica para o herói popular em meio a fermentação social que ocorria no país a época, nas greves, manifestações e intensa repressão policial.

Passando a agir como Operários em luta contra Patrões: e não mais como simples indivíduos, assumiam eles não só a sua classe mas também uma herança revolucionária que, invertendo a expectativa (filhos rebeldes, pais acomodados), recaía sobre os mais moços como uma carga dura de suportar, tirando-os de seu sossego e prejudicando-os em seus projetos de ascensão econômica. (PRADO, 2007, p. 676).

Após 1964 o Arena inaugurou uma fase musical enfaticamente influenciada pelo teatro de protesto de Bertholt Brecht<sup>71</sup> entregando peças como *Arena Conta Zumbi* de 1965 e *Arena Conta Tiradentes* de 1967, tomando como pretexto, segundo Prado (2007, p. 679) “a história nacional para evocar rebeliões sufocadas violentamente ou mortas em seu nascedouro — e não por simples coincidência, quer-nos parecer.”

O Teatro de Arena encerrou suas atividades em 1972, quando, após ser preso e torturado, Augusto Boal decide pelo exílio na Argentina. Antes disso, porém, o dramaturgo foi um dos responsáveis pelo show *Opinião* no Rio de Janeiro, ocorrendo logo após o golpe em 1964. O espetáculo, que obteve grande sucesso principalmente entre a classe artística, foi originalmente

<sup>69</sup> Técnica de escrita de peças teatrais.

<sup>70</sup> Método criado por Constantin Stanislavski (1863-1938), ator, diretor e escritor russo, no qual consiste em trazer uma atuação mais realista do ator por meio de diversas técnicas, como a experimentação do ator/atriz na rotina de seu personagem, ou a organização do cenário de forma mais realista, utilizando os objetos em cena como propósito da atuação, etc. (O QUE..., 2021).

<sup>71</sup> Eugen Bertholt Friedrich Brecht (1898-1956) foi um dramaturgo, encenador e poeta alemão. Estudou Medicina e atuou como enfermeiro durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Em 1918 estreou suas primeiras peças *Baal* e *Tambores na Noite*. Morando em Berlim, Brecht teve intensa influência de outros intelectuais como Herbert Ihering e Erwin Piscator, atuando intrinsecamente no que ele chamaria de *Teatro Épico*, revolucionando a forma de se fazer dramaturgia e utilizando o teatro como um instrumento de conscientização política e social. Anatol Rosenfeld (1985, p. 145) ao falar sobre o teatro épico de Brecht, enfatiza “Tendo sido bem mais homem da prática teatral do que pensador de gabinete, mostrava-se sempre disposto a renovar suas concepções para obter efeitos cênicos melhores. Chamava suas peças de ‘experimentos’, na acepção das ciências naturais, com a diferença de se tratar de ‘experimentos sociológicos’. Não admira, portanto, que tenha refundido as suas peças tantas vezes, reformulando concomitantemente a sua teoria.”

encenado por Zé Kéti, João do Vale e Nara Leão, que mais tarde foi substituída por Maria Bethânia<sup>72</sup>.

Além do Arena e do grupo Opinião — surgido logo após esse primeiro espetáculo, outro grupo que teve grande importância durante esse período foi o Oficina, surgido ainda em 1958, buscando dar um passo à frente do antigo TBC e do Arena. O objetivo deste grupo era ir mais além na experimentação cênica, unindo a preocupação estética do TBC e o senso político do Arena, o grupo ficou conhecido por fazer montagens que tiravam o público de seu lugar de conforto, exigindo sua participação ativa, “por bem, na melhor das hipóteses, ou por mal, através da agressão verbal ou de gestos, quando não estivesse disposto a desempenhar sua parte.” (PRADO, 2007, p. 700-701). Foram os precursores do movimento Tropicalista, novamente influenciados e influenciando a contracultura no país.

Constituíam-se num modo de viver, numa estranha ascese pessoal e coletiva em que entravam como ingredientes a frugalidade, o desapego aos bens materiais, o erotismo, a volta à natureza, os tóxicos e laivos de misticismo oriental. No palco, o Ator tentaria o êxtase, o desnudamento completo de sua personalidade, com o corpo desvestindo-se parcial ou totalmente para que pudesse comunicar tudo que lhe fora interdito em séculos de pudor cristão e predominância artística da palavra. (PRADO, 2007, p. 700).

Paralelamente a isso, surgia nos fins da década de 1960 o chamado teatro marginal, tendo como seu maior representante o diretor Plínio Marcos e suas peças *Dois Perdidos numa Noite Suja* de 1966 e *Navalha na Carne* de 1967. As obras do autor concentrando não mais que três personagens, diferente dos movimentos anteriores, tirava o povo do centro, servindo apenas como um pano de fundo, para trazer a frente o subpovo, os marginais. Com uma linguagem brutal e as gírias do submundo, Plínio Marcos escancarava uma sociedade que não era vista, ou melhor, não queria que se fosse vista, a das prostitutas, dos homossexuais, dos viciados. Longe dos objetivos revolucionários de seus predecessores, os personagens de Plínio revelavam “um rancor e um ressentimento que, embora de possível origem econômica, não se voltavam contra os poderosos, por eles mal entrevistados, mas contra os seus próprios companheiros de infortúnio.” (PRADO, 2007, p. 695).

Além de grande expoente de sua época na área teatral, Plínio Marcos também foi um dos diretores mais perseguidos pela censura no período ditatorial, visto o teor ácido e crítico de suas peças, não ao regime em si, mas a própria sociedade. *Navalha na Carne*, escrita em 1967, foi uma de suas peças mais censuradas, proibida por treze anos de ser montada na íntegra

---

<sup>72</sup> De acordo com o site **Memórias da ditadura**: Grupo Opinião. Disponível em: <https://memoriasdaditadura.org.br/grupos/grupo-opinioao/>. Acesso em 1 jul. 2022.

(NAVALHA..., c2022). A obra que trazia a história de Neusa Sueli, uma decadente prostituta, Vado, seu jovem cafetão e Veludo, um homossexual, só saiu das mãos dos censores para o palco por meio de uma intensa campanha feita por artistas como Cacilda Becker e Tônia Carreiro, a quem deu vida para Neusa Sueli.

Os personagens de Plínio Marcos viviam numa sórdida pensão e disputavam entre a violência moral e física, humilhações, dinheiro e drogas uma posição de poder sobre o outro, alheios assim, a sociedade em sua volta. Neusa Sueli, a prostituta, representa a protagonista da peça e como mulher é a que carrega o maior estigma<sup>73</sup> por sua profissão. Assim também ocorre com Veludo, o homossexual, visto como um invertido pela sociedade. Vado, o cafetão, apesar da prática de gigolô, é o que está melhor posicionado na hierarquia social, sendo respeitado por Sueli e por Veludo.

Com a representação do submundo de sua época, Plínio Marcos não acertou apenas na censura, mas movimentou as camadas mais conservadoras da sociedade, que indignadas, protestavam contra tamanha afronta a moral e os bons costumes. A exemplo disso, várias foram as cartas enviadas a censores na época pedindo o banimento da peça em qualquer teatro nacional, muitas dessas, inclusive, vindo de instituições de Curitiba, como a União Cívica Feminina Paranaense, Federação das Bandeirantes do Brasil — região do Paraná, Liga das Senhoras Católicas, Centro Paranaense Feminino de Cultura, Arquiconfraria das Mães Cristãs, Associação de Assistência ao Psicopata do Paraná, Associação de Pais e Mestres e Associação das Senhoras de Caridade.

Em correspondência<sup>74</sup> enviada ao General José Campos de Aragão, Comandante da 5.<sup>a</sup> Região Militar, em 8 de outubro de 1968, as mesmas atestavam: “A MULHER PARANAENSE, apela à Vossa Excelência, o amparo à moral, pudor, dignidade e altivez, reprimindo e controlando as peças teatrais e os filmes que têm a finalidade única de desmoralizar e destruir a Família”. A postura defendida na carta, colocando a mulher paranaense, vista como uma unanimidade, o ideal de mulher é significativo neste trecho apresentado pelas instituições. Além disso, é importante notar o apelo pela “moral, pudor,

---

<sup>73</sup> Compreendemos aqui a visão de Erving Goffman sobre estigma. Segundo o autor: “Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser — incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável — num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande — algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem — e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real.” (GOFFMAN, 2004, p. 6).

<sup>74</sup> Correspondência enviada ao General José Campos de Aragão, Comandante da 5.<sup>a</sup> Região Militar, em 08/10/1968. In: DCDP/CP/TE/PT/CX 08.

dignidade e altivez”, como se a peça e os personagens que a compunham não detivessem tais valores.

A data das cartas coincide com a temporada de apresentações da peça *Navalha na Carne* em Curitiba, que ocorreu no Teatro Guaíra, entre os dias 3 a 13 de outubro de 1968, com a presença de Tônia Carreiro, Emiliano Queiroz e Nelson Xavier, tendo na direção Fauzi Arap, sendo “rigorosamente proibido para menores de vinte e um anos” (CURITIBA..., 1968, p. 7).

Emir Calluf também se pronunciaria sobre o teatro nacional e em especial, a peça que era apresentada em Curitiba na época. Em entrevista para o *Diário do Paraná*, Calluf afirmou que o teatro nacional agonizava porque o bom senso havia sido destruído. Segundo o sacerdote, havia uma obsessão de se identificar a arte com tudo que seria “sórdido, vil, obsceno e degradante” (PE. EMIR..., 1968, p. 11). Além disso, acreditava ser essa uma “pseudo-arte” que fazia uma dupla exploração: a comercial e a moral. Para ele, os autores e atores enriqueciam com o dinheiro do governo, corrompendo a moral do povo. Sobre a peça *Navalha na Carne*, Calluf afirmou:

Está sendo defendida por seus encenadores como ‘moral’ e ‘moralizante’ ... Como se nosso público fosse tão ignorante que já não soubesse a distinção entre preto e branco. Por que, já que tem a ousadia de apresentar certos temas em público, não terem também a honestidade de os chamarem pelo nome, em vez de, ao contrário, quererem nos impingir uma ‘moral’ que nunca o foi nem aqui nem em parte alguma? (PE. EMIR..., 1968, p. 11).

Em seu livro *Moral para gente evoluída* de 1971, Calluf utilizaria as mesmas palavras em um capítulo intitulado *Navalha na carne? Ou na Alma?* Tanto na entrevista em 1968 quanto no livro em 1971, Calluf traz um discurso combativo a tais movimentos, tomando como exemplo a peça de Plínio Marcos. Além disso, retoma seu papel de guardião de uma geração frente a uma sociedade corrompida:

#### Auto-engano

É fácil para certos artistas enganarem a si e aos outros com o prestígio dum nome famoso ao qual a imprensa dá cobertura. É fácil ganhar um dinheiro criminoso pervertendo as almas. É fácil porque tanto o papel (no caso do autor) como o palco no caso do ator, admitem tudo. Mas quem como as novas gerações; quem ouve todos os dias os desabafos e os desesperos dos jovens sinceros que querem construir uma vida digna e uma sociedade humana mas que não tem base para isso porque a base lhes foi minada por este aluvião de obscenidade — estes sentem vontade de chorar; não só: sentem a obrigação de lutar para que tal situação não prossiga. (PE. EMIR..., 1968, p. 11).

Valendo-se de sua formação como psicólogo, Calluf traz uma “explicação psicanalista” para o fenômeno do teatro em sua época. Segundo ele, “A degradação provoca um complexo-

de-culpa. Este impele a uma confissão, um reconhecimento público da degradação, uma autopunição. [...] E ao mesmo tempo o desejo de degradar os outros [...].” Assim, para o sacerdote, o realismo trazido nos movimentos teatrais, como de Plínio Marcos, seriam reflexo de uma patologia, “para provar a si mesmo que todos são iguais, que ninguém presta, e que por isso a coisa não é tão grave assim” (PE. EMIR..., 1968, p. 11).

Ao final da entrevista, Calluf fala sobre a questão da censura por idade, chamando de ingenuidade visto essa ser constantemente burlada. Além disso, para ele, existem temas que independem da idade “a moral não se limita a uma faixa etária! Há temas que são pornográficos, destrutivos, indignos, subversivos para qualquer pessoa, temas com os quais um verdadeiro adulto recusaria”. Termina sua declaração reafirmando, segundo ele, a decadência da arte teatral:

Agonizante

Parece-nos que o teatro está morrendo, é uma arte em agonia. Não suportará, não tem absolutamente condições para suportar a concorrência do cinema e da televisão. E por isto está querendo ‘salvar-se’ apelando para o que há de mais baixo e vil na pessoa humana. (PE. EMIR..., 1968, p. 11).

Assim como o teatro, o cinema nacional também passava por um período de intensas modificações. No início da década de 1960 surge um movimento que ficaria conhecido como Cinema Novo, sua ideia central era a busca por um cinema que representasse a verdadeira realidade nacional, fugindo dos modelos hollywoodianos, muito populares na época. Aproximando-se do modelo francês da *Nouvelle Vague* e do neorealismo italiano, surgiam muitos documentários e longas que tinham como pano de fundo as cidades, a favela e os grandes sertões do Nordeste brasileiro. (CARVALHO, 2006).

Além de realista, o Cinema Novo tornava-se também um movimento político. Influenciado pela efervescência política e cultural do início dos anos 1960, os cineastas representantes do movimento como Glauber Rocha e Nelson Pereira utilizavam as telas para mostrar um Brasil diferente, regido pelas mazelas sociais, como a desigualdade, a fome e a violência. Filmes como *Vidas Secas* (1963) de Nelson Pereira e *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1964) de Glauber Rocha são referências do que este último chamaria de estética da fome. (CARVALHO, 2006). Para Glauber Rocha, esse manifesto, que aos olhos estrangeiros poderia ser visto como uma nostalgia do primitivo, era para muitos brasileiros uma verdade e uma vergonha.

Este miserabilismo do Cinema Novo opõe-se à tendência do digestivo, preconizada pelo crítico-mor da Guanabara, Carlos Lacerda: filmes de gente rica, em casas bonitas, andando em automóveis de luxo; filmes alegres, cômicos, rápidos, sem mensagens, e de objetivos puramente industriais. Estes são os filmes que se opõem à fome, como se, na estufa e nos apartamentos de luxo, os cineastas pudessem esconder a miséria moral de uma burguesia indefinida, e frágil, ou mesmo os próprios materiais técnicos e cenográficos pudessem esconder a fome que está enraizada na própria incivilização. Como se, sobretudo, neste aparato de paisagens tropicais, pudesse ser disfarçada a indigência mental dos cineastas que fazem este tipo de filmes. O que fez do Cinema Novo um fenômeno de importância internacional foi justamente seu alto nível de compromisso com a verdade; foi seu próprio miserabilismo, que antes escrito pela literatura de 30, foi fotografado pelo cinema de 60; e, antes era escrito como denúncia social, hoje passou a ser discutido como problema político. [...] Nós compreendemos esta fome que o europeu e o brasileiro na maioria não entendeu. Para o europeu, é um estranho surrealismo tropical. Para o brasileiro, é uma vergonha nacional. Ele não come, mas tem vergonha de dizer isto; e sobretudo, não sabe de onde vem esta fome. Sabemos nós — que fizemos estes filmes feios e tristes, estes filmes gritados e desesperados onde nem sempre a razão falou mais alto, — que a fome não era curada pelos planejamentos de gabinete e que os remendos do tecnicolor não escondem, mais agravam os seus tumores. Assim, somente uma cultura da fome, minando suas próprias estruturas, pode superar-se qualitativamente e mais nobre manifestação cultural da fome é a violência. (ROCHA, 1965).

De acordo com Carvalho (2006, p. 298) após o golpe de 1964, o movimento acabou tomando uma nova perspectiva, diante do fracasso em defender um Brasil popular pela arte, os cineastas desse período passaram a produzir obras que demonstravam o descontentamento e a angústia vivida nos primeiros anos do governo militar, grande exemplo seria *Terra em Transe* (1967) de Glauber Rocha. Por outro lado, algumas críticas ao movimento, apontavam a desconexão das obras com o público, visto muitas obras serem voltadas apenas à crítica internacional, sem conseguir chegar nas grandes massas, da qual abordavam. Em contraponto a isso, alguns diretores buscaram fazer um cinema mais popular, a exemplo o filme *Garota de Ipanema* (1968) de Leon Hirszman. (CARVALHO, 2006, p. 302).

Importante salientar a interferência do Estado nesse período com a criação do Instituto Nacional de Cinema em 1966 e sua transformação mais tarde, em 1969, na Empresa Brasileira de Filmes S.A., a Embrafilme. De acordo com Galvão e Souza (2007, p. 611) “a crescente intervenção do Estado na atividade cinematográfica iria acarretar um progressivo deslocamento de toda a problemática do cinema no Brasil”.

Como um braço do Ministério da Educação e Cultura, a Embrafilme tem a contraditória missão de promover o cinema nacional no governo militar. Nesse período o governo demonstra maior controle sobre as produções cinematográficas, forçando uma guinada mais comercial do movimento Cinema Novo, visto tanto a censura como também os investimentos monopolizados pela máquina estatal. Há um crescimento da circulação dos filmes também, com o aumento de

84 para 140 no número de dias para exibição de filmes nacionais dentro do sistema comercial, definido pela Lei da Cota de Tela (EMBRASILME, 2022).

O que se apresenta, portanto, nesse período, é um domínio quase total do sistema nas produções cinematográficas, deixando poucas obras escapar da margem. O que ficaria de fora, seria exatamente chamado de Cinema Marginal, movimento que surgiria ao final da década de 1960, numa demonstração de descontentamento com seu predecessor, Cinema Novo e que não participaria dos grandes investimentos da máquina estatal.

O Cinema Marginal surge, tal qual seu semelhante no teatro, como um movimento de contestação, buscando trazer para a cena os indivíduos a margem da sociedade. Influenciado pelo movimento tropicalista, os filmes demonstram um certo desprendimento, caminham do terror ao erótico, e buscam chocar por meio de tramas estrambólicas e muitas vezes escatológicas.

O cinema marginal dava voz a personagens totalmente desestruturados que se encontravam à margem da sociedade, porque, para além da militância política existiam as prostitutas, bandidos, homossexuais, drogados, pervertidos, degenerados. Era a estética do grotesco, onde o kitsch, o burlesco, as imagens sujas e desfocadas predominavam. Histórias estranhas, com personagens estranhos, anti-heróis da realidade brasileira, como o Bandido da Luz Vermelha, marginal que realmente aterrorizou a cidade de São Paulo na época; Lula, o adolescente baiano que não fazia nada mas era amigo de Glauber Rocha e queria ser cineasta (Meteorango kid, o herói intergalático, de André Luiz Oliveira/1969), ou Sonia Silk, ‘a fera oxigenada’, rainha do trottoir na Rua Prado Jr., em Copacabana, que sonhava em ser cantora de rádio (Copacabana mon amour, de Rogério Sganzerla, 1970). E, a cada obra, surgia um novo universo, repletos de seres bizarros e monstruosos. (JOSÉ, 2007, p. 159).

Assim como no teatro, o cinema nacional também seria alvo das críticas de Emir Calluf, em sua coluna no *Diário do Paraná*. Durante seu sacerdócio, o padre instaurou uma verdadeira cruzada contra o cinema nacional e o que segundo ele seriam seus filmes “desmoralizantes”. Em 1972, o sacerdote escreveu quatro artigos abordando sobre a produção cinematográfica brasileira: *Cinema nacional 1 – Patriotismo ou idiotice?* (2 jul. 1972); *Cinema Nacional: 2 - A subversão ao alcance de todos...* (9 jul. 1972); *A tragicomédia do cinema nacional: 1 – Reino de maloqueiros* (20 ago. 1972) e *A tragicomédia do cinema nacional: 2 – Cineastas, os traidores da pátria!* (27 ago. 1972).

Em seu primeiro artigo, Emir Calluf aborda sobre o que ele acredita ser a contradição entre ser patriota e consumir os filmes produzidos em território nacional. “Sou patriota mas não sou idiota!”. Para o sacerdote, o cinema criou “um novo tipo de sub-homem: aquele que não só se jacta de se corromper, mas ainda exhibe sua corrupção em telas panorâmicas, a fim de corromper os outros.” A crítica é semelhante à feita ao teatro nacional, a qual patologiza os

produtores artísticos. Para Calluf, o grande problema do cinema, seria justamente o grande alcance que ele teria, uma “grande escola das multidões”.

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 tremarmos 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. (CALLUF, 1972g, p. 24).

Ao final do artigo, Emir Calluf refirma sua crítica concluindo que a única maneira de ser patriota em relação ao cinema nacional é boicotando seus filmes: “É pois justamente por sermos patriotas que temos de boicotar este vexame que chamaram de ‘cinema nacional’.”

Curiosamente ou não, na mesma edição do jornal *Diário do Paraná* em que Calluf publicou este primeiro artigo, o escritor e cineasta Valêncio Xavier publicou seu artigo intitulado *Se o John visse o Ozualdo* falando sobre a trajetória profissional de Ozualdo Candeias, diretor cinematográfico que despontava junto ao Cinema Marginal. Foi autor de obras como *O Acordo* (1968) do qual fazia parte da chamada *Trilogia do Terror* com José Mojica Marins e Luiz Cesar Person, *Meu nome é... Tonho* (1969) e *A Margem* (1967) obra pioneira do Cinema Marginal. Foi autor também de *A Herança* (1970-1971), obra baseada em *Hamlet* de Shakespeare, da qual fala um pouco na entrevista com Valêncio Xavier: “Querida uma história, cheia de ação, lidando com problemas de terra e de dinheiro, que pudesse ser filmada em exteriores quase como um banguê-banguê” (XAVIER, 1972, p. 27).

Candeias mudou, mudou o Hamlet, a luta pelo reino, passou a ser aquilo que ele vira em sua infância e juventude no Mato Grosso, a luta pela terra, os grileiros, a herança. Hamlet já foi filmado outras vezes antes, o texto de Shakespeare é sempre um desafio — como transformar em cinema, aquilo que é literatura pura. (XAVIER, 1972, p. 27).

Candeias recebeu o prêmio *Moliere* de melhor diretor de 1971 pelo filme *A Herança*, concorrendo com Ruy Guerra<sup>75</sup> e seu *Os Deuses e os Mortos*, outro grande nome do cinema

<sup>75</sup> Ruy Guerra é um cineasta e dramaturgo luso-brasileiro. Nasceu em Moçambique em 22 de agosto de 1931. Se formou em Cinema aos vinte anos, em Paris. Desembarcou no Brasil em 1958, onde produziu seus primeiros filmes: *Os Cafajestes* (1962) e *Os Fuzis* (1964). De acordo com seu site oficial “No Rio de Janeiro dos anos 1960/1970 foi parceiro letrista de músicos jovens que se projetavam, entre outros Edu Lobo, Francis Hime, Milton Nascimento, Chico Buarque. Com o último escreveu e realizou o musical Calabar: o elogio da traição, proibido pela censura da ditadura militar em 1973. Ainda de Chico filmou o musical A Ópera do Malandro em 1985 e em 2000 o livro Estorvo. Foi o realizador que mais levou à tela trabalhos de Gabriel García Márquez, de quem ficou amigo desde 1972.” (Ruy Guerra — site oficial. Disponível em: <<http://www.ruyguerra.com.br/>>. Acesso em: 22 set. 2022).

nacional à época. Entretanto, como evidência Xavier (1972), não ganhou o certificado de boa qualidade do Instituto Nacional de Cinema, o qual garante sua exibição, visto que outras produções de menor qualidade, de acordo com o escritor, receberam, como é o caso de *A Viúva Virgem* (1972), qualificada por Valêncio Xavier como uma “vagabundérrima comédia erótica”. Xavier finaliza seu artigo, de forma contrária a de Calluf, convidando o público a conhecer as obras de Candeias:

Há um novo diretor de cinema na praça. Seu nome Ozualdo R. Candeias. Não tá o Cahiers Du Cinema para dizer que ele é bom. Não tem o John Wayne, nem o Dustin Hoffmann para trabalhar em seus filmes. Os atores de Candeias são gente com a tua cara. Não tem ninguém para dizer se os filmes dele são bons, ou por que são bons, e mesmo se são ruins, não tem propaganda sobre eles: você mesmo tem de ir assisti-los e você mesmo tem de responder. Ninguém mais vai dizer se você gostou ou não. Somente você mesmo. E isso é muito difícil. (XAVIER, 1972, p. 27).

Em seu segundo artigo da série sobre cinema, intitulado *Cinema nacional 2: A subversão ao alcance de todos*, de 9 de julho de 1972, Emir Calluf reitera de forma ainda mais contundente sua posição acerca do cinema nacional e seus produtores. Utilizando de diversas formas de linguagens e exemplos, o sacerdote busca evidenciar para o leitor os prejuízos causados pela indústria cinematográfica no país, acima de qualquer outro mal. Ao início, Calluf cita um trecho da obra *Navio Negreiro* de Castro Alves, pontuando sobre a escravidão e constatando, segundo ele, um mal ainda maior ao da escravidão física: a “escravidão moral”. “Se o poeta voltasse hoje, estou certo de que bradaria contra escravocratas mais terríveis: os cineastas nacionais!” (CALLUF, 1972h, p. 24).

Após incoerente comparação, Emir Calluf chama a atenção das autoridades, que segundo ele, nada faziam para combater o mal instaurado pela indústria cultural: “Pois como, senão por uma cegueira moral, explicarmos que nem o Governo nem Igreja nem escolas nem família tenham até hoje gritado com todas as forças contra este ensino demolidor de tudo quanto prezamos, contra o cinema nacional?” (CALLUF, 1972h, p. 24).

Referenciando-se ao Ministério de Educação e Cultura, o MEC, Calluf pontua acerca do que ele acredita ser uma incongruência tal órgão do governo, destinado à manutenção da cultura e educação, financiar obras cinematográficas de cunho “subversivo e corruptor”.

Corrupção e subversão. Mas quanto vale um povo, para que a gente o venda a seus inimigos? A revolução de 1964 foi contra a subversão e contra a corrupção. Existe porem uma corrupção mais profunda que a política: a moral. Qualquer inimigo da pátria sabe disto: não há maneira mais eficiente de abalar uma nação do que abalando seus alicerces morais. Não é por nada que as esquerdas, festivas ou não, se infiltraram nos meios-de-comunicação, principalmente no cinema! Sabem que, depois de terem

carcomido as raízes, nada mais precisam fazer: a árvore cairá podre! (CALLUF, 1972h, p. 24).

Como podemos perceber, para Calluf, a moral estaria acima de qualquer outra virtude humana, mas qual seria essa moral? Para evidenciar isso, o sacerdote utiliza-se de um exemplo pouco convencional: o cinema russo<sup>76</sup>:

Um emigrante polonês me dizia que na Polônia a maioria dos filmes vem da Rússia, mas que apesar do ódio que os poloneses tem contra os soviéticos, em nenhuma parte do Ocidente ele tinha visto películas tão puras quanto as russas: películas que na assistência desenvolvem mais sentido e responsabilidade comunitárias. Exageraríamos dizendo que é o cinema que acabara derrubando a civilização ocidental cristã? (CALLUF, 1972h, p. 24).

Desta forma, compreendemos que, para Calluf, nem mesmo a escravidão ou a corrupção poderiam ser piores do que a degradação moral, dessa moral normativa, utilizada a exemplo no cinema soviético, curiosamente pertencente a mesma ditadura da qual o sacerdote mais se opõe e critica. O artigo termina assim, novamente com um apelo ao leitor contra os cineastas, os “mestres sem princípios”: “V. admitiria um governo, uma igreja, que aprovasse tais mestres, que os financiasse e até obrigasse v. a confiar a eles o seu filho? Então porque é que v. está calado?” (CALLUF, 1972h, p. 24).

O terceiro artigo de Emir Calluf, intitulado *A tragicomédia do cinema nacional: I – Reino de maloqueiros* de 20 de agosto de 1972, é, podemos dizer, o mais ácido da coleção. Num

---

<sup>76</sup> Marc Ferro em seu livro *Cinema e História* abordou sobre a relação entre o poder soviético e o cinema. Segundo ele, os dirigentes do partido apresentavam um sentimento de domínio do cinema, utilizado exclusivamente como instrumento doutrinário: “O sentido dessa determinação está explícito e o contexto indica igualmente seu campo e sua destinação: ‘O cinema deve ser um contraponto para os atrativos do álcool, da religião (...) a sala de cinema deve substituir o boteco e a igreja, deve ser um suporte para a educação das massas’.” Paralelo a isso existia ainda o cinema de exaltação do próprio partido, a exemplo o filme *Tchapaiev* (1934), a qual pode ser condensado no seguinte comentário do autor: “[...] redenção pelo sangue e mito do sacrifício, disciplina do exército, representação dos graus, legitimidade do saber institucionalizado, glorificação da família patriarcal e legítima, obediência ao poder central.” No entanto, cabe lembrar que mesmo os filmes mais nacionalistas produzidos para o partido, poderiam passar despercebidamente pelos censores, com mensagens subliminares: “Ainda assim, mesmo durante os trinta anos que se seguiram a isso, uma parte da realidade expressa no cinema escapou aos censores. Escapou sempre e escapa ainda hoje, quando, apesar de todas as formas de controle, de *Andrei Rublev* ao cinema nacionalista, o filme se liberta mais e mais da instituição que o governa hoje quando a câmara super 8 e a 16 mm estão nas mãos de qualquer pessoa, não há mais censura possível, a menos que se proíba a venda de câmeras. Isso porque um filme, seja ele qual for, sempre vai além de seu conteúdo, e, da mesma forma que escapa a seu censor, escapa também a quem faz a filmagem.” (FERRO, 1992, p. 27, 28, 139, grifo do autor).

primeiro momento, o autor traz uma reflexão acerca da teoria behaviorista<sup>77</sup> do psicólogo estadunidense Burrhus Frederic Skinner, abordando especialmente o caráter da liberdade e do condicionamento tratado pelo psicólogo. Discordando de alguns pontos apresentados na teoria de Skinner, Calluf concorda com o pressuposto do condicionamento humano pelo meio, e nesse caso, especialmente, pelos meios de comunicação: “Em dois casos porém Skinner acerta: 1º em afirmar que, embora aparentemente continuemos livres, de fato isso acontece apenas em palavras: já estamos desde o nascimento sendo condicionados pelos meios-de-comunicação” (CALLUF, 1972i, p. 30). Para o sacerdote, então, a liberdade seria apenas uma ideia abstrata, visto que a todo tempo somos condicionados “sorratamente” pelos meios de comunicação:

Cinema tragicômico. O que nos interessa aqui no entanto é a ideia de que, apesar de continuarmos defendendo oralmente a liberdade, já estamos sendo sorradeira, implacável e eficazmente condicionados pelos meios de comunicação. E sobretudo por este meio tão fascinante e tão perigoso como o cinema. E ainda mais por este cinema que, graças a Deus e à nossa inteligência, tem tido tão pouco êxito entre nós, mas que ameaça ser nos imposto devastadoramente: o tragicomicamente chamado cinema brasileiro. Tragicomicamente, porque é cômico que biltres como os nossos cineastas se atrevam a falar de cinema, quando põem em tela obscenidades que qualquer maloqueiro seria capaz de fazer ou dizer. (CALLUF, 1972i, p. 30).

Em um segundo momento do artigo, Emir Calluf volta a chamar a responsabilidade da Igreja e do Governo acerca da situação do cinema nacional, que de acordo com ele seria desmoralizante. Para Calluf, estas instituições, assim como os meios de comunicação, também estavam sendo “subvertidos 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” (CALLUF, 1972i, p. 30). Segundo Calluf, estes indivíduos, infiltrados na Igreja, estariam mais interessados em política e poder do que na prática religiosa:

[...] elaboram documentos, recheiam-nos com termos obscuros e difíceis, apresentam-nos aos bispos sob o pretexto de modernizarem a ação eclesial, e o que conseguem é que os prelados se intrometam na agricultura, em economia, em política, em sociologia, sempre esquerdizantes, é obvio, nas quais também é obvio, não possuem

---

<sup>77</sup> De acordo com Abbagnano (2007, p. 105), podemos definir o Behaviorismo como sendo uma “Corrente da psicologia contemporânea que tende a restringir a psicologia ao estudo do comportamento (v.), eliminando qualquer referência à ‘consciência’, ao ‘espírito’ e, em geral, ao que não pode ser observado e descrito em termos objetivos. Pavlov pode ser considerado seu fundador, pois foi o autor da teoria dos reflexos condicionados e o primeiro a fazer pesquisas psicológicas que prescindiam de qualquer referência aos ‘estados subjetivos’ ou ‘estados interiores’”. Burrhus Frederic Skinner iniciou em 1953 o que ficaria conhecido como behaviorismo radical, a partir da publicação de seu livro *Science and Human Behavior*. O behaviorismo radical, surge em oposição ao behaviorismo metodológico e positivista de John B. Watson, tendo o pressuposto do estudo da relação entre o indivíduo e seu ambiente, ou seja, o comportamento. Sendo anti-mentalista, o behaviorismo radical busca compreender a raiz do comportamento, não apelando para os estados mentais como causa inicial do comportamento, mas o organismo como um todo. De acordo com Skinner (1974, p. 7) “O Behaviorismo não é a ciência do comportamento humano, mas, sim, a filosofia dessa ciência”.

nem conhecimento nem autoridade, e assim se esqueçam de sua missão essencial que é pregar o Evangelho e interfiram ilegalmente no poder temporal. O resultado é evidente: uma dolorosa desmoralização. (CALLUF, 1972i, p. 30).

Como podemos perceber, neste artigo, Calluf utiliza a questão do cinema nacional como um pressuposto para aumentar os alvos de sua artilharia: não apenas os cineastas progressistas eram vistos como subversivos para o sacerdote, como também o clero, exemplificado na figura de Dom Helder Câmara, a qual Calluf faz questão de relacionar ao fator “desmoralizante” do cinema:

Justamente numa época em que nosso espetacular progresso econômico está projetando o Brasil como grande potência, se alguém (exceto os festivais comunistas) os aceitassem, projetar nas telas estrangeiras a podridão deles como se fosse a nossa podridão! Imagine um Helder Câmara multiplicado por 50 ou por 10.000: 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, 1972i, p. 30).

Importante refletir-se sobre o ponto de vista de Emir Calluf acerca do momento em que o país passava. Ao evidenciar o período do chamado “milagre econômico” da década de 1970, o sacerdote busca legitimar o grupo que governava o país no momento, os militares. Além disso, ao afirmar que Dom Helder “difamou” o país no exterior, claramente referenciando-se às denúncias de violência e tortura feitas pelo bispo, Calluf demonstra mais do que uma ingenuidade acerca do governo e suas práticas, mas uma justificativa, e isso pode ser evidenciado no trecho seguinte:

AI5 e baderna. As mãos firmes e benditas da Revolução não permitem uma manipulação tão vergonhosa por parte dos frustrados e vencidos. Estes, num país tão cheio de causas dignas, quereriam lutar apenas por suprimir o Ato Institucional n.º 5 e restaurar a baderna populista de antes de 64. Impotentes, encontraram um meio fácil e eficiente de reanarquizar o país: Sob o pretexto de brasilidade obter do Governo o nosso dinheiro, a fim de comprarem um poderio maior e mais eficaz do que o político: o cinematográfico! E assim matam dois coelhos numa só cajadada: desmoralizam a Revolução, que por um grave cochilo ainda não percebeu que, mediante o cinema, está sendo corrompida e ajudando a corromper; e minam a saúde moral do povo, sustentáculo de qualquer grandeza nacional! (CALLUF, 1972i, p. 30, grifo nosso).

Ao final do artigo, Emir Calluf retoma a tese do condicionamento e inoperância das autoridades civis, e sobretudo 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” (CALLUF, 1972i, p. 30). Demonstrando novamente sua posição acerca das

mudanças que ocorriam dentro do campo religioso, excepcionalmente no que se diz a essa tomada de responsabilidade social da Igreja. Para Calluf não cabia aos sacerdotes se envolverem com problemas mundanos, se atendo aos males da alma, nesse caso, e sobretudo para ele, a degradação moral da juventude pelos meios de comunicação.

O último dos quatro artigos da série sobre o cinema nacional, intitulado *A tragicomédia do cinema nacional: 2 – Cineastas, os traidores da pátria!* de 27 de agosto de 1972, refirma todos os outros textos, e assim como no primeiro, qualifica as produções nacionais como subversivas e “antibrasileiras”. Chama novamente a responsabilidade para o boicote das obras cinematográficas e mais uma vez faz um apelo as autoridades encarregadas, abordando sobre o sistema de exibição, visto por Calluf como uma coerção: “[...] não é por nada que o Instituto Nacional de Cinema, instigado pela matilha dos modernos Calabares, pretende coagir nosso povo a assistir a mais e mais besteiras” (CALLUF, 1972j, p. 24). Ao falar em coerção, Emir Calluf reafirma seu pensamento sobre o governo militar e suas práticas, evidenciado no artigo anterior, justificando e legitimando-o:

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, 1972j, p. 24, grifo nosso).

Percebemos assim, que por mais que legitimasse as ações do governo, Calluf cobrava uma posição acerca da situação do cinema nacional, demonstrando suas prioridades como representante do clero, prioridades estas que revelam muito sobre seu próprio pensamento e posição: a defesa de um governo disciplinador, que protegesse e exaltasse a moral e os bons costumes, mesmo que para isso precisasse utilizar da força e coerção. Em sua cruzada, Calluf vai mais longe: “[...] 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” (CALLUF, 1972j, p. 24). Percebemos assim, que nessa “caça às bruxas” o sacerdote se utiliza de todas as artimanhas que sua posição como representante da Igreja e da ciência, como psicólogo, podem lhe oferecer, ora condenando e rotulando os filmes de amorais e, portanto, condutores ao pecado, e por isso mesmo, um perigo para todos e acima de tudo os mais jovens, ora patologizando as produções e o próprio sistema.

A respeito disso, Bourdieu (1996a, p. 81) demonstra como a linguagem e as representações podem gerar, ainda que de forma simbólica, a construção de uma determinada realidade no mundo social, pautado pela percepção dos agentes sociais que demandam o poder da palavra, ou seja, a linguagem autorizada: “[...] ao estruturar a percepção que os agentes sociais tem do mundo social, a nomeação contribui para constituir a estrutura desse mundo, de uma maneira tanto mais profunda quanto mais amplamente reconhecida (isto é, autorizada).”

Logo:

Todo agente social aspira, na medida de seus meios, a este poder de nomear e de constituir o mundo nomeando-o: mexericos, calúnias, maledicências, insultos, elogios, acusações, críticas, polemicas, louvações, são apenas a moeda cotidiana dos atos solenes e coletivos de nomeação, celebrações ou condenações de que se incumbem as autoridades universalmente reconhecidas. (BOURDIEU, 1996a, p. 81-82).

Desta forma, compreendemos que ao assumir uma posição combativa em relação ao cinema, teatro e todos os seus integrantes, isto é, atrizes, atores, diretores, roteiristas, produtores e intelectuais em geral, Emir Calluf assume uma posição à frente da instituição que representa e dos valores que esta carrega. Assim, ao instaurar tamanha cruzada moral contra tais indivíduos, Calluf, visto como um porta voz, encarregado desta linguagem autorizada concedida pela instituição, cobra de seus interlocutores o comportamento credenciado por ela e que acredita ele mesmo possuir, num ato mesmo de normatização:

[...] o insulto, assim como a nomeação, pertence à classe dos atos de instituição e de destituição mais ou menos fundados socialmente, através dos quais um indivíduo, agindo em seu próprio nome ou em nome de um grupo mais ou menos importante numérica e socialmente, quer 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. (BOURDIEU, 1996a, p. 82).

Além disso, como aponta Bourdieu (1996a, p. 82), os “nomes qualificativos”, aqui compreendidos como insultos, possuem um valor muito pequeno no mundo social quando relacionados apenas a seu autor. Entretanto, ao configurar-se no plano performático de um grupo, constituem-se de maior poder simbólico, ou seja, ao falar em nome de um grupo, pressupõe-se que o porta-voz carrega, mesmo que de forma representativa, a opinião de todo o grupo, fortalecendo assim esta performance:

Em meio à luta para a imposição da visão legítima, na qual a própria ciência se encontra inevitavelmente engajada, os agentes detêm um poder proporcional a seu

capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo: a autoridade que funda a eficácia performativa do discurso é um *percepi*, um ser conhecido e reconhecido, que permite impor um *percipere*, ou melhor, de se impor como se estivesse impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum. (BOURDIEU, 1996a, p. 82, grifo do autor).

Essa concepção do sociólogo francês vem ao encontro com o pensamento de Chartier (1988, p. 17) já apontado anteriormente, na qual afirma que “[...] 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”. Assim, as construções das representações acerca do mundo social não são construções neutras, mas sempre pautadas pelos grupos que as produzem, onde buscam sempre impor a sua percepção da realidade, como a legítima.

A cruzada de Emir Calluf contra o cinema nacional, especialmente, este cinema que ia contra a percepção de mundo social legitimada por Calluf, durou anos, chegando a ser condecorado com um voto de louvor por políticos que tinham a mesma perspectiva que ele (CINEMA..., 1974, p.3). Entretanto, sua posição combativa também o levou a cometer atos inescusáveis, que o levavam ainda mais próximo do radicalismo, afastando-o gradativamente da instituição a qual representava. Referimo-nos a “acusação impiedosa” feita à atriz Leila Diniz, quando esta faleceu após trágico acidente em 14 de junho de 1972.

### 2.2.2. A acusação impiedosa: o caso Leila Diniz

Leila Diniz — sobre as convenções esfarinhadas mas recalcitrantes, sobre as hipocrisias seculares e medulares: o riso aberto, a linguagem desimpedida, a festa matinal do corpo, a revelação da vida. Leila Diniz — o nome acetinado do cartão postal, o sobrenome de cristal tinindo e partindo-se, como se parte, mil estilhaços cintilantes, o avião no espaço — para sempre — o ritmo da alegria, samba carioca no imprevisto da professorinha ensinando a crianças, a adultos, ao povo todo, a arte de ser sem esconder o ser. Leila para sempre Diniz, feliz na lembrança gravada: moça que sem discurso nem requerimento soltou as mulheres de 20 anos presas no tronco de uma especial escravidão.<sup>78</sup>

Leila Roque Diniz, nascida em 25 de março de 1945 em Icaraí, Niterói, foi uma atriz, vedete e musa brasileira. Seu pai era Newton Diniz, bancário e membro do Partido Comunista, a mãe, Ernestina Roque, professora de Educação Física. Leila foi a terceira de três filhos do casal: Elio, Eli e Leila. Nasceu já no final da vida conjugal dos pais, que desgastado os levou a separação. Ernestina, após o nascimento de Leila e já constatando o final do relacionamento

---

<sup>78</sup> DRUMMOND, C.D., poema publicado na edição de julho de 1982 de *O Pasquim*, em homenagem aos 10 anos da morte de Leila Diniz.

com Newton, desenvolveu séria depressão que lhe acarretou outra grave e mal compreendida doença na época: tuberculose. A mãe seguiu assim para um sanatório a fim de tratar-se. O pai, por outro lado, foi morar em uma pensão no Catete, Elio e Eli foram mandados para um colégio interno na Tijuca, e Leila, com apenas sete meses de idade passou a morar com seus avós no subúrbio de Cavalcanti (SANTOS, 2008, p. 14-15).

Ao aproximar-se dos dois anos de idade, em 1948, Leila e seus dois irmãos mais velhos, Elio e Eli, foram morar juntos de seu pai e a professora Isaura da Costa Neves, sua segunda esposa, em Copacabana. Poucos anos mais tarde vieram as duas filhas do novo casal: Regina em 1949 e Lúcia em 1952. Eram agora em cinco irmãos. Com o crescimento da família, mudaram-se para um apartamento maior, no Bairro Peixoto, próximo da praia, onde passariam grande parte da juventude (SANTOS, 2008, p. 17).

Leila não vivenciou como abandono o afastamento da mãe biológica nem foi obrigada a esquecê-la, por ter sido separada dela muito precocemente. Não foi para um colégio interno, isolada do afeto familiar. A ambigüidade se instalou desde cedo, pois Leila, sem saber os motivos, conviveu com as irmãs mais novas, criadas com mais atenção e privilégios, e os irmãos mais velhos, criados sem muito amor. Leila ocupou uma posição intermediária: não foi rejeitada, mas também não era verdadeira, era 'como se fosse', era e não era filha de Isaura. (GOLDENBERG, 2011, p. 99).

Leila passou a maior parte de sua infância acreditando que Isaura era sua mãe verdadeira, e quando seus irmãos mais velhos, Elio e Eli saíram de casa por desentendimentos com a madrasta e foram morar com a mãe biológica, Ernestina, que havia se curado da tuberculose, Leila mesmo ainda sem saber, começou a ter os primeiros contatos com sua mãe verdadeira, após a separação dos pais.

Após a descoberta sobre a mãe biológica e a saída dos irmãos de casa, Leila Diniz, já em sua adolescência, passou por um período familiar mais conturbado, passando de casa em casa, família em família. De acordo com Santos (2008), era comum dormir na casa de amigos, ou até mesmo, já em seus quinze anos de idade, passar as noites fora, na boemia do final dos anos 1950, como também aponta Goldenberg (2011, p. 113) "Talvez por não conseguir encontrar seu lugar na família, Leila passou a transitar em diferentes mundos, tornando-se cigana, nômade, desenraizada. Leila fez dessa ausência de lugar a elaboração de um novo lugar".

Nas aventuras de sua adolescência conheceu Luiz Carlos Lacerda, o "Bigode", que se tornaria seu melhor amigo e posteriormente um diretor de cinema que faria o filme *Leila Diniz* (1987), uma cinebiografia da atriz carioca. Conheceu também outros personagens importantes

da cena intelectual dos anos 1960, como Glauber Rocha, Luís Fernando Goulart e Nelson Pereira dos Santos, além do poeta Manuel Bandeira (SANTOS, 2008).

Na escola, Leila chamava atenção pela facilidade com as letras, gostava de escrever poemas além de seu diário, que lhe acompanhava desde os dez anos de idade. Fez um curso rápido de magistério, pelo Ministério da Educação e passou a ministrar aulas em colégios particulares para o Ensino Infantil. Segundo Santos (2008, p. 45): “Leila adorava o trabalho e, quando mais tarde lhe perguntaram sobre esse período como ‘professorinha’, ela usou de sua típica veemência para demonstrar orgulho: ‘Professorinha uma porra! Eu fui professora!’”.

Em 1962, aos dezessete anos, Leila conheceu Domingos de Oliveira, ex-estudante de engenharia e iniciante na arte cinematográfica, o qual seria mais tarde seu primeiro marido. Em pouco tempo de namoro, foram morar juntos, ele escrevia para o jornal *Correio da Manhã* e ela dava aulas no jardim-de-infância. Foi por intermédio de Domingos que Leila atuou em seu primeiro papel, como a “onça boazinha” na peça *Em busca do tesouro* de 1964. (SANTOS, 2008, p. 57). Nessa época Leila também foi uma das vedetes de Carlos Machado em um espetáculo chamado *It's holiday*. Uma coisa levou a outra e em outubro de 1964, Leila estreava em sua primeira peça séria: *O preço de um homem* do francês Steve Passeur e com a estrela na época, Cacilda Becker.

Nesse período, Leila já quebrava alguns tabus, apesar de casada com Domingos de Oliveira, não via impedimentos em sair com outras pessoas. Acreditava na liberdade sexual, mais tarde diria em importante entrevista que “Você pode amar muito uma pessoa e ir pra cama com outra. Isso já aconteceu comigo” (DINIZ, 1969, p. 13). Namorou diversos nomes conhecidos na época, como o já citado diretor de cinema Domingos de Oliveira, como também o cantor e compositor Antônio Pecci Filho, o Toquinho e mais tarde, seu segundo marido e também diretor de cinema, Ruy Guerra, além de muitos outros que não necessariamente estavam disponíveis para envolvimento amoroso, sendo casados na época (SANTOS, 2008, p. 135). A turma de Leila, segundo Santos (2008, p. 61-62) era “avançadíssima”, e tinham como filme preferido *La dolce vita* de Fellini que “oferecia na tela o mesmo cardápio de desnudamento, sexualidades dúbias, casais que sumiam para algum canto da casa, depressões e um jeito de fim de tempo, de momento de passagem para uma nova realidade.”. Curiosamente, ou não, este seria o mesmo filme citado e descreditado por Emir Calluf em seu livro *Juventude e Sexo*, como visto anteriormente.

Como atriz, Leila Diniz participou de doze telenovelas, nas redes: Globo, Excelsior, Paulista, Record e Tupi. No cinema, participou de quatorze filmes, além de diversas peças de teatros. (SANTOS, 2008, p. 85; 116). O filme que a lançou verdadeiramente como atriz de

cinema, foi *Todas as Mulheres do Mundo* (1966) de Domingos de Oliveira. No filme, Leila fazia o papel de Maria Alice, sua sócia da ficção, visto o roteiro ser baseado em seu relacionamento anterior com o diretor. Pelo filme ganharam o Prêmio INC — Instituto Nacional de Cinema de 1967 no Rio de Janeiro pelo melhor roteiro, para Domingos, melhor ator, para Paulo José, melhor montagem para Raimundo Higinio e João Ramiro Mello e melhor atriz para Leila Diniz<sup>79</sup>. De acordo com Santos (2008, p. 72, grifo do autor):

É o melhor filme de Leila. Nunca, na verdade, tinha chegado ao cinema nacional uma personagem com aquele perfil, uma mulher que já podia ser vista nas melhores faculdades do Rio, nas mesas dos bares de Ipanema, nas areias do Castelinho. Nem *vamp*, nem *femme fatale*, nem pecadora. Nem Marilyn, nem Brigitte Bardot, nem Darlene Glória. Os tipos clássicos das fêmeas cinematográficas não correspondiam mais ao novo projeto feminino nas ruas. Entrava em cena a mulher ‘na dela’, aquela que carregava a pílula anticoncepcional na bolsa, que exigia o orgasmo nas relações sexuais, que não estava apenas correndo atrás de casamento e fazia com seus parceiros o que eles passaram a vida inteira fazendo com elas. Não fundiam a cuca. Estava ruim, partiam para outra. A cama, as mulheres finalmente se mostravam de acordo, deixara de ser apenas um palco do conagraçamento amoroso. Em primeiro lugar vinha o prazer — caso contrário, voilà, beijinho-beijinho e tchau-tchau.

Maria Alice era Leila, e Leila era o prenúncio da mulher moderna que chegava na efervescência dos anos 1960. Com o sucesso do filme, Leila cresceu ainda mais como atriz, tanto em telenovelas como em filmes, fazendo participações com diretores importantes da indústria cinematográfica na época, como Carlos Coimbra em *A Madona de Cedro* (1968) e *Corisco, o Diabo Loiro* (1969) e Nelson Pereira dos Santos em *Fome de Amor* (1968) e *Azyllo Muito Louco* (1970). Para a antropóloga Maria Goldenberg, de acordo com suas entrevistas “Leila, [...] expunha-se totalmente em suas entrevistas e também no seu trabalho. Assim, acredita-se que seus personagens eram semelhantes à intérprete Leila Diniz, isto é, ‘ela era ela mesma’, no palco e na vida” (2011, p. 174). Ainda em 1969, Leila protagonizaria uma grande façanha ao dar a famosa entrevista à “patota” de *O Pasquim* com seus incríveis 72 asteriscos para disfarçar os palavrões usados em plena época de ditadura e intensa censura.

---

<sup>79</sup> De acordo com: FILMOGRAFIA - TODAS AS MULHERES DO MUNDO. Disponível em: <<http://bases.cinemateca.gov.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&base=FILMOGRAFIA&lang=p&nextAction=lnk&exprSearch=ID=014802&format=detailed.pft>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

A entrevista, realizada em novembro daquele ano, demonstrou a face mais livre de Leila: entre amigos, desinibida, não poupava palavras ou até palavrões para se expressar. A imagem usada na capa da entrevista também desconstrói a visão quase sempre glamourizada que se tinha das atrizes na época, Leila, fotografada com uma toalha na cabeça após sair do banho, era “gente como a gente”.

Figura 8 - Capa *O Pasquim* - Entrevista com Leila Diniz (20-26 nov. 1969)



Fonte: *O Pasquim*. Rio de Janeiro, n.º 22, 20 a 26 de nov. 1969.

Na entrevista, diversos assuntos foram abordados pela atriz e seus entrevistadores: as relações entre casais e a monogamia, a afetividade moderna, o desprezo pelo machismo, o comportamento da mulher moderna e a busca pela liberação sexual (SANTOS, 2008, p. 154). Para Santos (2008, p. 155) *O Pasquim* havia

Conseguido fotografar o vocabulário, o pensamento, o sentimento, a aflição dos hormônios, todo mexe-mexe por dentro da nova mulher que a pílula anticoncepcional, o yeah-yeah-yeah dos Beatles, a minissaia de Mary Quant e os perdigotos da feminista Betty Friedan tinham liberado.

Leila, além de quebrar diversos tabus do conservadorismo da época, tanto em sua forma de falar ou de se vestir, invertia também os papéis do que seria determinado para o homem e para mulher na relação. Quando Jaguar, um dos entrevistadores pergunta a Leila quem dá o primeiro passo, quem escolhe na relação, Leila responde: “Sei lá. Acho que a gente escolhe. Acho que sou eu que (\*), sim.” (DINIZ, 1969, p. 11).

Sobre a censura, a atriz também se pronuncia de maneira enfática. Quando questionada por Tarso, outro entrevistador, se ela admitia censura em obras de arte, Leila responde:

LEILA — Pô, Tarso: de jeito nenhum. Foi o que eu perguntei aos censores: que tipo de preparo tem uma pessoa que vai julgar e censurar uma obra de arte. Eu não teria coragem de ser censor. Se eu fosse julgar uma obra de arte, eu teria de ser uma pessoa inteligentíssima, cultíssima, muito humana e muito por dentro das coisas. Censura é ridículo, não tem sentido nenhum. Do jeito que é feita, inclusive, não tem nenhuma noção de justiça, cultura nem nada. (DINIZ, 1969, p. 11).

Como percebemos, Leila desafiava não apenas o poder estabelecido tradicionalmente pelos costumes, mas também o poder instaurado pelo Estado, a censura. Sobre os palavrões utilizados com tanta frequência em seu vocabulário, Leila afirma: “[...] o palavrão virou verdade em mim e quando as coisas são verdade, as pessoas aceitam” (DINIZ, 1969, p. 12). Seu linguajar era, portanto, uma marca de sua personalidade.

Mais adiante na entrevista, Leila choca ainda mais os leitores mais conservadores ao responder com quantos anos havia perdido sua virgindade, ela é enfática: “De quinze pra dezesseis anos” (DINIZ, 1969, p. 12). Nada de esperar o casamento, era mais uma lei da moral e dos bons costumes que a atriz subvertia.

Sobre o que pensava das relações afetivas, já ao final da entrevista Jaguar pergunta: “Você acredita em amor, que um homem e uma mulher devem se amar para ir para cama, esse papo?” No que Leila responde: “Não. Inclusive, isso é um problema pra mim.” Jaguar estende a pergunta: “Mas amar e ir pra cama não é a mesma coisa.” E Leila:

Não. Eu acho bacana ir pra cama. Eu gosto muito, desde que dê aquela coisa de olho e pele, que já falei. Agora, sobre o amor, eu não acredito nesse amor possessivo e acho chato. Você pode amar muito uma pessoa e ir pra cama com outra. Isso já aconteceu comigo. (DINIZ, 1969, p. 13).

Leila e sua entrevista, gerou a proeza de 117 mil exemplares vendidos daquela edição de *O Pasquim*. (SANTOS, 2008, p. 153). Para Goldenberg (2011, p. 202) “Leila, com essa entrevista, transgride as regras de linguagem e comportamento. Inverte, ao mesmo tempo, a equação público/privado e masculino/feminino, tornando público o privado e adotando uma

linguagem tipicamente masculina e de outra camada social”. O resultado disso, em plenos “anos de chumbo” não demoraria a chegar. A Rede Globo, emissora a qual Leila fazia algumas novelas, não renovou mais seu contrato, além disso, chegou a perder dezenas de outros papéis. Ainda em 1969, e como conta Santos (2008, 164) em tempos de “vacas magras”, Leila topou participar do programa *Quem Tem Medo da Verdade*, na TV Record em São Paulo. O programa funcionava como um tribunal ao vivo, com um júri que julgaria o convidado (e réu) como culpado ou inocente decorrente de seu comportamento como pessoa pública. O apresentador e juiz era Carlos Manga, e chegou a “julgar” diversos artistas em seu programa, como Roberto Carlos, que foi absolvido por seu “advogado” Silvio Santos, Grande Otelo, condenado pelo abuso de álcool e Norma Bengell, também condenada pelo júri por sua exposição nua no cinema. (SANTOS, 2008, p. 164).

É interessante notar, que os entrevistados julgados eram condenados de acordo com sua conduta moral. Entretanto, sabe-se que muitos artistas, quanto mais “queridos” pela classe que dominava o país, ou seja, visto entre outras coisas como bons moços, simpatizantes do governo, ou pelo menos não opositores “às claras”, eram tratados mais suavemente, com perguntas e acusações quase infantis. Ao contrário dos *personas non grata* do governo, os subversivos, que eram duramente atacados e acusados no programa. O caso não foi diferente com Leila Diniz. Segundo Santos (2008, p. 164) Leila foi “julgada pelos palavrões, por pregar moral anticristã, não ter concepção de família e praticar o sexo livre, foi condenada, arrasada e humilhada durante o programa”. De acordo com Goldenberg (2011, p. 181):

A imagem de mulher liberada sexualmente parece ser incompatível com a imagem santificada da mãe. Se Leila era uma puta, não podia ser uma santa. Um dos episódios mais lembrados da trajetória de Leila foi o que ocorreu durante o programa Quem tem medo da verdade, na TV Record. No programa, quando perguntaram qual era o seu maior sonho, Leila respondeu: ‘Ser mãe.’ Os jurados imediatamente insinuaram que ela não tinha esse direito.

Dois meses depois da polêmica entrevista cheia de asteriscos, Garrastazú Médici, o general chefe de estado na época e Alfredo Buzaid, ministro da Justiça, baixam o decreto-lei número 1077, que ficaria popularmente conhecido como “decreto Leila Diniz”. (SANTOS, 2008, p. 173). O decreto instituía, em geral, a censura prévia para a imprensa, e tornava-se mais um método sistemático de se instaurar a mordaza nos meios de comunicação, prezando pela moral e os bons costumes da família brasileira. De acordo com Santos (2008, p. 173) “O perigo vermelho, segundo os militares, disfarçava-se agora, insidioso, na questão dos valores morais da sociedade. Urgia atacá-lo.”

Sem trabalho, Leila voltou a ser vedete nos teatros de revista como *Tem banana na banda* e chegou a trabalhar junto de Flávio Cavalcanti, o “inimigo público número um da esquerda”, como aponta Santos (2008, p. 185). Contraditoriamente, foi ele, aliás, quem ajudou Leila a se esconder dos militares, quando estes estavam atrás da atriz em 1971. De acordo com Santos (2008, p. 200):

Leila nunca teve atuação político-partidária. Se os estudantes de maio de 1968 pediam nos muros ‘a imaginação no poder’, ela pedia, sem pichar, ‘a felicidade no poder’. Para não dizer que não protestou nos termos convencionais, marchou em fevereiro de 1968 em frente ao Teatro Municipal do Rio em meio à greve da ‘Cultura contra a censura’. Foi fotografada na impressionante fila de mulheres artistas que puxava a passeata: Norma Bengell, Eva Todor, Tônia Carrero, Dulcina de Moraes, Glauce Rocha e Cacilda Becker. Leila está de vestido branco, bronzeada pelo verão carioca, de mãos dadas com Odete Lara e Ewa Wilma.

Além disso, é importante citar o episódio em que Leila abriga um guerrilheiro escondido em seu apartamento, Chico Nelson, jornalista que estaria envolvido no sequestro do embaixador americano Charles Elbrick e que estava, desta maneira, na mira dos militares. (SANTOS, 2008, p. 201). Leila Diniz, não era uma atriz engajada e militante na teoria, mas em sua prática atuava como fervorosa resistência ao governo e suas práticas, mesmo de forma inconsciente ou sem expressar isso. Era vista pela esquerda como uma alienada, pela direita como uma subversiva, e pelas feministas na época, como apenas mais um modelo de reprodução da mulher dominada, vulgar. Leila era, na verdade, uma mulher fruto de seu tempo, que enxergava e praticava o que ainda estaria por vir há muitos anos no horizonte do futuro.

A última “grande polêmica” em que esteve envolvida, antes de seu trágico acidente em 1972, foi, quando grávida de sua filha com Ruy Guerra, posou para a Revista *Claudia* na praia, de biquíni e com a barriga de gestante à mostra. Ela não usou a recomendada bata para esconder sua barriga, e quebrou novamente um tabu de sua época, gerando grande furor dentre as leitoras mais recatadas da revista.

Janaína Guerra Diniz, filha de Leila e Ruy, era o grande xodó da atriz, e numa tentativa de voltar mais cedo para casa, depois de uma viagem para Sydney para acompanhar o Festival de Cinema da Austrália com seu amigo Luís Carlos Lacerda, ao tomar o voo DC-8 da *Japan Airlines* no dia 14 de junho de 1972, próximo de aterrissar no aeroporto de Nova Déli, por uma falha dos pilotos, o avião se chocou com o solo e explodiu, deixando 84 mortos, entre eles Leila Diniz. (SANTOS, 2008, p. 248).

Morta, a ‘prostituta’ transformou-se imediatamente em santa e, ao lado de Chiquinha Gonzaga, Anita Garibaldi, Pagu, Nise da Silveira, Maria Esther Bueno, Bertha Lutz,

Clarice Lispector e poucas outras, teve o busto entronizado no altar das mulheres que ajudaram a inventar o país. (SANTOS, 2008, p. 251).

Em sua missa de sétimo dia na catedral Metropolitana no Rio de Janeiro, três mil pessoas compareceram para prestar última homenagem à atriz solar. Revistas e jornais disputavam a imagem de Leila, surgiam políticos inventando ruas para por seu nome, até mesmo uma maternidade foi eternizada com o nome da atriz. (SANTOS, 2008, p. 252). Até mesmo aqueles que a julgavam em vida, agora, num ato de piedade, a desejavam paz. Era o mínimo. Mas não para Emir Calluf.

No dia 25 de junho de 1972, onze dias após o trágico acidente que levou Leila Diniz com apenas 27 anos de idade, Emir Calluf publicou em sua coluna semanal do *Diário do Paraná* o artigo intitulado *Catherine, Vanessa, Leila Diniz e Cia*. Neste o autor tece como de costume diversas críticas a personagens famosos, como Catherine Deneuve, também atriz e o filósofo Sartre. O que chama atenção, entretanto, é o subtítulo *Calamidade Pública*, do qual fala da atriz Leila Diniz:

Quando, faz dias, morreu numa explosão aérea a atriz Leila Diniz, os jornais e certos grupos a canonizaram. Por quê? Não sei se como atriz tinha algum talento. Provavelmente não, caso contrário não teria precisado viver escandalizando os outros para ter sucesso. O que sei é que como mulher era um rebotalho moral e como mãe uma calamidade pública. Deus, único juiz, que se compadeça da alma dela, mas a nós ela não faz falta alguma, e nenhuma falta faz ela à filha. Porque feliz desta criança se, enquanto ainda pequena, encontrar um casal normal que a adote e que lhe dê aquilo que a mãe biológica, por imoralidade ou por debilidade, não podia ou não queria dar lhe: um lar onde mais tarde, como filha de mãe solteira, não precise queixar-se que nunca conheceu o pai, nunca viu pai e mãe juntos, nunca sentiu sobre si o olhar de ambos a dizer-lhe 'minha filha'. (CALLUF, *apud* TEIXEIRA, 1972, p. 38).

As acusações de Emir Calluf em relação à atriz Leila Diniz demonstram uma séria complexidade. Primeiro a se pensar em sua posição como padre, visto assim, como representante da Igreja, na qual deveria ser a instituição responsável por ceder a misericórdia e o perdão, e em teoria, a última a julgar um indivíduo que morreu de forma tão trágica. Por outro lado, é essa mesma representação, essa legitimidade imposta pela instituição a qual Calluf representa, o que lhe dá, de acordo com ele, a função e a responsabilidade de julgar indivíduos com condutas imorais, independente de quem seja. Outro ponto importante a se notar, é o papel da mulher julgado por Calluf. Para o sacerdote, a atriz era uma desviante, ela fugia da linha estabelecida de conduta de mulheres, de acordo com ele, dignas e valorosas, mulheres cristãs, esposas, mães. Leila, era ao contrário, mulher livre, sem laços com matrimônio ou com a Igreja, era, portanto, subversiva. Nota-se ainda o termo utilizado pelo autor quando aborda sobre o tipo

de família que Janaína, filha de Leila, deveria encontrar: “normal”, contrapondo-se à Leila, mãe solteira, vista desta forma como anormal.

As acusações de Padre Emir tiveram intensa repercussão nos meios de comunicação. A revista *Intervalo 2000* fez uma matéria apenas sobre as polêmicas afirmações do sacerdote e chegaram a entrevistá-lo. Na matéria intitulada *A acusação impiedosa após a morte*, Calluf afirma:

Já critiquei essa atriz antes, quando ela esteve em Curitiba, aparecendo em declarações na imprensa e na televisão. Não é a pessoa física de Leila que ataco, mas a imagem que ela criou, contrariando fundamentalmente o que o cristianismo prega. O que combati e combato é a insólita glorificação dela pela imprensa, onde ela foi mais uma vítima, pois a pobre coitada não tinha inteligência para saber o que se passava ao seu redor. (CALLUF, *apud* TEIXEIRA, 1972, p. 38).

De acordo com a revista, muitas pessoas ficaram indignadas com o discurso de Emir Calluf, até mesmo aqueles que lhe eram mais próximos. Segundo Teixeira (1972, p. 38) “Nos estúdios de televisão, um funcionário indignado mostrou a foto de Leila com Janaina ao padre Emir e perguntou-lhe como podia criticá-la: ‘Ela não foi mãe, mas uma reprodutora’, foi sua resposta lacônica.” Ainda segundo a revista, Emir Calluf declara:

Estamos numa guerra: a mentalidade pagã que transforma a mulher em objeto de uso e abuso, contra a mentalidade cristã, que faz a mulher à imagem de Deus e digna de respeito. [...] Não preciso aparecer e não preciso de promoção. O que eu fiz foi defender minhas convicções e mostrar que a juventude está sendo arrasada por maus exemplos. A moral é a base de um povo e, se a destruímos, só restará a bancarrota. Na guerra contra a imoralidade não pode haver gentilezas; por isso tachei Leila de rebotalho da moral. (CALLUF, *apud* TEIXEIRA, 1972, p. 38).

Como anuncia a revista, o artigo de Calluf fez o ibope de seu programa *Um Lugar ao Sol*, crescer, apresentado no canal 6, passou das 18h30 para o horário nobre das 20h30. (TEIXEIRA, 1972, p. 38).

Além da revista, as declarações de Emir Calluf chegaram também em jornais importantes da época, como é o caso de *O Estado de S. Paulo*. Em uma reportagem intitulada *Padre reafirma ataques a Leila*, Emir Calluf, em entrevista, confirma ao jornal as acusações realizadas à atriz Leila Diniz, reiterando sua responsabilidade como sacerdote de lutar pela moral e contra a “mentalidade pagã”. Quando questionado sobre sua condição de sacerdote e paralelamente o dever de perdoar, ele responde:

Se sou sacerdote e devo representar o perdão, é de lembrar que Cristo perdoa os arrependidos e não aqueles que se vangloriam de suas mazelas e as exploram com

prejuízo alheio. O amor que temos ao próximo é que nos deve impelir a defender-lhe a vida e os bens do corpo, e mais ainda a vida e os bens do espírito. Muita gente [...] confunde perdoar com aceitar e até aprovar. O que é totalmente falso. Caso contrário, teríamos de acolher e perdoar os ladrões que entram em nossas casas e os assassinos para matar. Enfim [...] o que chocou certos indivíduos, que aliás só se chocam quando lhes interessa, foi dizer que Leila Diniz não fez falta. Não fez mesmo. (CALLUF, 1972k, p. 8).

Este seria o mesmo pensamento utilizado pelo padre em seu artigo *Um novo Jesus e uma nova Madalena?* publicado no dia 23 de julho de 1972, em sua coluna do *Diário do Paraná*. No mesmo, o sacerdote afirma que teve um “apoio maciço” em suas declarações sobre a atriz, e concluiu que, portanto, “é moralmente sadia a maioria da população”. Mais adiante, Calluf reafirma: “Porque não se trata de atacar pessoas. Nem mortas nem vivas. Mas de nos defendermos contra uma mentalidade, quer a preguem com suas palavras os vivos, quer com seus maus exemplos os mortos” (CALLUF, 1972l, p. 28).

O autor chama ainda, muito provavelmente fazendo uma referência a seus artigos anteriores sobre o cinema, de “Espetáculo tragicômico” a atuação de gente que segundo ele “nunca primou pelo fervor ou cultura religiosa, que jamais deu a mínima para Cristo e o Evangelho, agora se alvoroce toda para defender a cafajestice em nome do Evangelho e de Cristo!” Novamente podemos notar em suas palavras o uso da palavra legitimada, o uso e monopólio dos bens sagrados.

Utilizando-se ainda da imagem de Madalena, como já abordada antes pelo sacerdote, Calluf faz uma comparação entre esta e a atriz, que desta vez, neste artigo ele não ousa nomear, mas fica implícito em suas palavras:

Mó ao pescoço — Jesus não perdoou a Madalena no entanto? Perdoou. Mas não aprovou. Nem a confirmou no erro. Nem a aplaudiu ou glorificou. Perdoou-a porque ela recorreu a Ele chorando de arrependimento e não arrotando vanglória! Mas como certa gente é tola e mentirosa! Por que escolhem do Evangelho apenas as passagens que lhe interessam? Sim, Jesus veio para perdoar, mas a quem queria ser perdoado e não a quem se gloriava de seus descalabros! Ou vocês não leram o que ele disse aos fariseus: ‘Sepulcros caiados! Por fora parecem belos aos olhos dos homens, mas por dentro estais cheios de ossos e podridão!’ Ou o que afirmou de Judas: ‘Melhor fora que este homem não tivesse nascido!’? Ou estas palavras que se aplicam 100% a certas atrizes vivas ou mortas: ‘Aquele que escandalizar um destes pequeninos que acreditam em mim, melhor fora que lhes atassem uma mó ao pescoço e o atirassem no fundo do mar!’ Querem texto mais claro? (CALLUF, 1972l, p. 28).

No parágrafo seguinte, o sacerdote reitera sua responsabilidade:

Ai de mim se não pregar! Pouco interessados porem pela verdade, procuram mestres que lhes façam cócegas nos ouvidos. E os encontram. Encontram p. ex. um monsenhor do Rio de Janeiro que, para agradar ao público, na missa de sétimo dia da tal atriz, pediu que ‘tenha a alegria do Céu aquela que na Terra fez da alegria sua razão de

viver'! Isto é o cumulo! Que os pagãos promovam os pagãos, compreendemos. Que as à-toas defendam as à-toas, é logico. Que membros da Igreja venham entretanto aumentar o escândalo, esconder a verdade, exaltar a imagem impudica, profanar o templo de Deus com tais obscenidades! Não, não podemos servir a dois senhores: ou agradamos a Deus, cumprindo, embora imperfeitamente, os preceitos d'Ele; ou O desprezamos, aderindo aos mandamentos do mundo. Cadê porém a força da moral crista, quando a aguaram com uma falsa doçura? O que espera de nós o mundo afinal? Que sejamos uns castrados, uns afeminados, que falseiem frescuras e suavidades, enquanto ao redor de nós as ovelhas são devoradas por lobos revestidos de peles de carneiros? Sem imagens: que falemos de insignificâncias, enquanto mulheres sem outro talento senão o de se prostituir em público corrompem nossos filhos? (CALLUF, 1972I, p. 28).

Neste trecho, além de novamente utilizar-se da legitimidade como representante da Igreja, Calluf cobra a mesma atitude de seus pares. Além disso, fica clara sua posição em relação ao papel da mulher na sociedade, quando ao utilizar os termos “castrados” e “afeminados” atribui-se como uma fraqueza ou inferioridade. Por fim demonstramos o trecho, que como em outras partes de seus discursos, Emir Calluf se utiliza, como de praxe, do jogo de modelo e contra modelo:

[...] Pois estamos em guerra: amor contra ódio, esperança contra desespero, dignidade contra indignidade, homem imagem divina contra homem imagem simiesca, mulher como mãe, esposa, filha, contra mulher covado e despudorada. (CALLUF, 1972I, p. 28).

Além da repercussão de suas declarações nos meios de comunicação, sua posição também gerou certa repercussão em resposta a seu discurso, ora o defendendo, ora o contrapondo. Na edição de 7 de agosto de 1972, na coluna *Intervalo para conversa* da revista *Intervalo 2000*, uma leitora escreve:

Senhor diretor: adorei as acusações feitas pelo digníssimo padre Emir Calluf contra Leila Diniz. A mesma não merece nenhum respeito como mulher e mãe. Reprodutora é a palavra bem adequada. Acho que Deus a castigou espatifando seu corpo que na vida só deu maus exemplos à juventude. (INTERVALO..., 1972, p. 62).

A chocante declaração da leitora é prontamente rebatida pelo diretor: “E qual é o exemplo que está dando a senhora, [...] com sua carta terrível e impiedosa? Respondo com angústia e perplexidade: que Deus é este seu, que castiga os pecadores espatifando seus corpos?” (INTERVALO..., 1972, p. 62).

Na edição 2 de julho de 1972 do jornal *Diário de Notícias* no Rio de Janeiro, o colunista Fernando Leite Mendes escreveu, em um artigo intitulado *O antigo e o novo*:

[...] O Padre Calluf é um sacerdote da Igreja Católica, Apostólica, Romana, a Igreja do Perdão. Resolveu não perdoar Leila Diniz — como ele a entende — ‘da mesma forma que não perdôo os ladrões que entram em nossas casas para roubar, nem os assassinos que matam sem pedir desculpas’. Já comecei a rezar pela alma de Padre Emir, coitado: ele precisa muito de nossas preces. Mas não posso deixar de anotar que esse tipo de padre terrorista, medieval e monstruoso, é tão repulsivo quanto o modelo em voga do padre pra frente, capaz de ser porta-bandeira da Banda de Ipanema só para mostrar que é moderninho e diferente. Os dois são dignos de pena. Sei que eles não representam a maioria dos padres de Cristo, e isto me alegria a alma. (MENDES, 1972, p. 3).

Há ainda a declaração de Sebastião Nery, na *Tribuna da Imprensa*, transcrito em diversos outros periódicos, como o *Politika*. Em seu artigo intitulado *Padre Podre* o jornalista alega ser importante separar a Igreja do Padre, visto essa não ter culpa das infelizes declarações do sacerdote, pois de acordo com Nery “A Igreja pode também ter culpa. Mas é preciso sempre lembrar que os 12 Apóstolos são apenas 11. Judas é sempre Judas. Chame-se Iscariotes ou Emir Caluf” (NERY, 1972, p. 12).

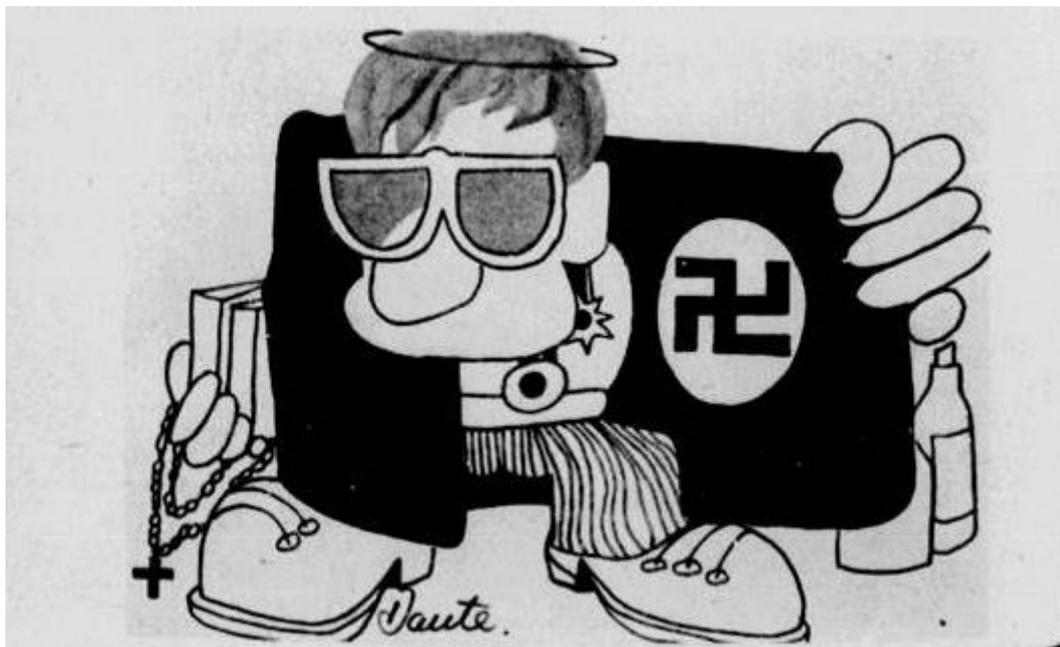
No artigo, Nery também cobra explicações sobre o silêncio do arcebispo de Curitiba, pois “ele sabe, mais do que ninguém, a intensidade da repercussão no Estado e a absoluta falta de autoridade moral de quem o provocou [...] a verdade é que a Igreja não tem culpa da inversão psíquica e fisiológica do padre Emir Calluf.” (NERY, 1972, p. 12).

Mais adiante, o articulista faz algumas declarações sobre a personalidade de Emir Calluf, utilizando-se, ironicamente, da mesma fórmula que o sacerdote, e virando o feitiço contra o feiticeiro:

Este é o nome da coisa. Aliás, do coisa. Em Curitiba é conhecido de sobra, desde os tempos dos cantos desertos do Instituto Santa Maria até os corredores escuros (quando escuros) da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica. [...] Que culpa tem a Igreja, no seu todo, pelo fato de o padre Caluf se ter ordenado jesuíta e, como tal, feito voto de pobreza; e, no dia em que morreu o pai milionário, ter deixado a ordem dos jesuítas e se tornado padre secular para herdar a fortuna, que abrande, inclusive, o ‘Lord Hotel’ e a ‘Loja Louvre’ de Curitiba? Que culpa tem a Igreja, como instituição, pelo fato de os alunos da Faculdade de Filosofia terem se rebelado e uma de suas turmas se haver negado a comparecer à solenidade de formatura por não consentir com a presença, na solenidade, do invertido professor, que vivia a atacar rapazes descuidados pelos corredores? [...] Que culpa tem a Igreja como entidade religiosa, de o povo de Curitiba estar exigindo do arcebispo a expulsão do padre Emir Caluf da diocese e correr a piada de que ele pediu licença para ir casar-se nos Estados Unidos? (NERY, 1972, p. 12).

Como podemos ver, Sebastião Nery utilizou-se da mesma artilharia de Emir Calluf: a polêmica. Após o caso Leila Diniz, Emir Calluf carimbou sua trajetória como *persona non grata* da sociedade curitibana. A ilustração a seguir demonstra bem isso:

Figura 9 - Ilustração de Emir Calluf feita pelo artista Dante no Jornal Diário da Tarde - 17 jul. 1972



Fonte: DANTE. **Diário da Tarde**, 17 jul. 1972, p. 4.

A ilustração feita pelo artista, demonstra as ambiguidades, e, até mesmo obscuridades, da personalidade do sacerdote: de um lado, carrega livros, supondo-se religiosos e um terço, em alusão a sua profissão eclesiástica; do outro lado, mostrando como algo a ser escondido pelo casaco, a suástica, símbolo nazista. Entretanto, notemos algo a mais na posição do padre na ilustração, por mais que o símbolo apareça na parte interior de seu casaco, presumindo-se escondido, o sacerdote exhibe-o deliberadamente, ou seja, o artista busca transparecer, que por mais que Emir Calluf tente obscurecer ou eufemizar suas opiniões usando-se de sua profissão de fé, há momentos, como no caso Leila Diniz, que sua personalidade obscura fica transparecida.

Sobre a abordagem utilizada por Emir Calluf a respeito de Leila Diniz e sua conduta moral como mulher e mãe, cabe-nos compreender, de que maneira essa visão do feminino obrigatoriamente submisso se estrutura em seu pensamento. Para Bourdieu (2012), a dominação masculina se impõe de forma apreendida, ou seja, dentro das estruturas sociais, o homem apreende a lógica das relações vista como dominação, e a mulher, de forma inconsciente, absorve essa relação. Desta forma, a repetição desta relação de dominação, leva a naturalização da dominação masculina. Logo, o que se cria é uma tradição onde estruturalmente os homens são vistos como superiores às mulheres, e isso pode ser compreendido em diferentes fatores.

Essa dominação, só ocorre decorrente de um poder simbólico, ou seja, “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que

lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 7). Assim, para Bourdieu, longe de serem eternas, mas frutos de processos históricos, essas relações estruturalmente entendidas pela dominação masculina, só se mantêm por meio da reprodução (tanto por homens como por mulheres) e pela prática deste poder simbólico, e por conseguinte, o que ele chama de violência simbólica.

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/baixo, masculino/feminino, branco/negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim naturalizadas, de que seu ser social é produto. (BOURDIEU, 2012, p. 47).

Desta forma, para o autor, seguindo-se esta lógica, o dominado reconhece e legitima o poder exercido pelo dominante. São as instituições tradicionais, como o Estado, Igreja, família e escola, que acabam por auxiliar a perpetuação deste modelo, visto que produzem e compelem princípios de dominação que serão exercidos na esfera privada. Assim, são as responsáveis por normatizar a sociedade, criando e determinando comportamentos, valores e regras que serão absorvidos no campo privado, dentro das famílias, e por conseguinte reproduzidos e perpetuados.

Ocorrendo desta forma como um processo, iniciando-se desde a esfera privada na família, os indivíduos são preparados de acordo com esta tradição perpetuada. Orientados a assumirem suas posições no social, de acordo com sua cultura, seus privilégios, seu gênero.

O mesmo trabalho psicossomático que, aplicado aos meninos, visa a virilizá-los, despojando-os de tudo aquilo que poderia neles restar de feminino — como no caso do ‘filho de viúva’ — assume, no caso das meninas, uma forma mais radical: a mulher estando constituída como uma entidade negativa, definida apenas por falta, suas virtudes mesmas só podem se afirmar em uma dupla negação, como vício negado ou superado, ou como mal menor. Todo o trabalho de socialização tende, por conseguinte, a impor-lhe limites, todos eles referentes ao corpo, definido para tal como sagrado, *h’aram*, e todos devendo ser inscritos nas disposições corporais. É assim que a jovem cabila interiorizava os princípios fundamentais da arte de viver feminina, da boa conduta, inseparavelmente corporal e moral, aprendendo a vestir e usar as diferentes vestimentas que correspondem a seus diferentes estados sucessivos, menina, virgem núbil, esposa, mãe de família, e, adquirindo insensivelmente, tanto por mimetismo inconsciente quanto por obediência expressa, a maneira correta de amarrar sua cintura ou seus cabelos, de mover ou manter imóvel tal ou qual parte de seu corpo ao caminhar, de mostrar o rosto e de dirigir o olhar. (BOURDIEU, 2012, p. 37, grifo do autor).

Assim, a conduta tradicional imposta à mulher na lógica da dominação masculina, e perpetuada por meio da repetição e da violência simbólica, é a da mulher submissa, mãe e esposa, moralmente virtuosa. Qualquer caso fora desta curva, é um caso de desvio. Como aponta Goldenberg em seu estudo sobre a vida de Leila Diniz, “O meio artístico a que Leila pertencia reforçava seu comportamento desviante [...] por meio do repúdio às regras morais convencionais” (2011, p. 177). Além disso, a autora demonstra como a legitimação do comportamento de Leila Diniz era recorrente tanto por ela quanto por seu círculo social, sugerindo desta forma “que o comportamento sexual de Leila estava sujeito a freqüentes acusações de desvio” (2011, p. 179). Como foi possível perceber, Emir Calluf fazia parte desta agência de acusações e denúncias de comportamento.

A seguir, como veremos, o sacerdote conservaria esta visão de mundo, demarcando socialmente comportamentos e valores. Além da cruzada moral, Emir Calluf instaurou também uma cruzada ideológica contra os grupos que considerava subversivos, dentro e fora da instituição católica.

### **CAPÍTULO 3 – O ANTICOMUNISTA: OS TESTEMUNHOS DE UM CRUZADO CONTRA O PERIGO VERMELHO**

No terceiro e último capítulo desta dissertação, buscamos compreender o posicionamento político ideológico de Emir Calluf, demonstrando conforme sua atuação e discurso nos meios de comunicação, denunciava e combatia o que ele compreendia como uma infiltração subversiva na sociedade e na hierarquia católica.

Para tanto, no primeiro tópico, trataremos do uso da psicologia por Emir Calluf, apresentando assim a obra *Sonhos, Complexos e Personalidade – Psicologia Analítica de C. G. Jung* (1969), discutindo sua atuação como um intelectual mediador ao apropriar-se e mediar a Psicologia Analítica nos diversos grupos em que atuava, assim como também o uso desta psicologia como ferramenta de combate ao comunismo, patologizando-o.

Num segundo momento, abordaremos acerca de sua atuação, enquanto sacerdote, nas denúncias e cobranças feitas em relação à presença de ideologias consideradas por ele como subversivas, dentro do clero. Para tanto, utilizamos a transcrição de um de seus programas, da série *Um Lugar ao Sol*, que foi ao ar em 1969. Além disso, discutimos também a carta que Emir Calluf escreveu direcionada ao diretor da CNBB, em resposta à Comunicação Pastoral ao Povo de Deus, em 1976.

É notável a participação de Emir Calluf na criação e perpetuação de um imaginário anticomunista, ou seja, um conjunto de imagens e relações produzidas acerca do comunismo. De acordo com Motta (2000, p. 71) “O anticomunismo deu origem à constituição de um imaginário próprio, uma conjunção de imagens dedicadas a representar os comunistas e o comunismo”, e sem dúvidas, visto a posição tomada por grande parte da sociedade em relação ao comunismo, essas imagens “se concentraram em apontar aspectos negativos nas doutrinas e práticas comunistas”.

Essencialmente, o comunismo foi identificado à imagem do ‘mal’, tal qual as sociedades humanas normalmente entendem e significam o fenômeno, ligando-o à idéia de sofrimento, pecado e morte. A ação dos comunistas traria formas de sofrimento como fome, miséria, tortura e escravidão; a nova organização social por eles proposta implicaria em pecado, pois questionava a moral cristã tradicional defendendo o divórcio, o amor livre e o aborto; e a morte estaria sempre acompanhando o rastro dos bolcheviques, a quem se acusava de assassinar em massa seus oponentes e de provocar guerras sangrentas. (MOTTA, 2000, p. 72).

Ainda de acordo com o autor, as representações acerca dos comunistas ao longo dos tempos, se difundiam entre imagens ligadas ao profano, como, por exemplo, aliado a personificação do diabo e do pecado. Também existiam associações com o patológico,

representando o comunismo e seus integrantes a doenças, como câncer, chagas, vírus, etc. Por fim, o autor demonstra a perspectiva imoral imposta sobre o comunismo, visto como um movimento que buscava destruir os valores da família e da sociedade cristã (MOTTA, 2000).

As associações com o demônio, vinham predominantemente do discurso católico, mas de acordo com Motta (2000, p. 75), não foram exclusivas desse grupo. Mesmo na imprensa leiga era possível encontrar as representações do mal, vinculadas ao comunismo. Além da atribuição ao profano, os arquétipos presentes no imaginário cristão, costumavam associar o comunismo a bestas e monstros míticos, como um grande polvo com seus tentáculos, representando o projeto de domínio universal do movimento, ou a serpente, representando o que eles declaravam ser a característica insidiosa, subversiva do comunismo (MOTTA, 2000, p. 77).

Além desta caracterização do mal, o movimento foi constantemente associado a doenças, como peste, bacilo, praga, câncer, vírus, entre outros. De acordo com Motta (2000, p. 79) “A ação dos comunistas era apresentada como similar ao trabalho dos agentes infecciosos nos organismos vivos”. Essa visão se aliava a perspectiva de algo estrangeiro, vindo de outro país e, portanto, um objeto estranho e maléfico para o organismo social. Muitas vezes, e como veremos na perspectiva de Emir Calluf, a patologização era a dos próprios comunistas, como indivíduos doentes, fracos, sugestionáveis. Assim como também, aliada a visão de imoralidade, sendo esta perspectiva, amplamente amparada pelo pensamento cristão da época.

Dentre o amplo arco de representações que compõe o imaginário anticomunista a temática moral ocupou papel destacado, tendo contribuído em muito para o sucesso das mobilizações contra o comunismo. Neste caso a influência do discurso religioso foi marcante, uma vez que os comunistas foram apresentados como adversários irreconciliáveis da moralidade cristã tradicional. Os líderes católicos mostraram especial denodo em propagandear o caráter imoral ou amoral dos revolucionários, apesar de não terem sido os únicos a fazê-lo. Do ponto de vista cristão, a ameaça que a ação comunista significava para a manutenção dos valores da ‘boa sociedade’ era um desdobramento lógico de seu empenho diabólico em destruir a Igreja. Para minar as forças do catolicismo seria necessário corromper os costumes e afastar o povo dos ensinamentos da moralidade cristã. Segundo esta visão, os seguidores de Lênin sabiam que a religião opunha um dique formidável a seus planos de ocupar o poder, e então estabeleceram a estratégia de abalar os alicerces da devoção popular à Igreja. Sobretudo, os revolucionários desejariam destruir o pilar básico do edifício cristão, a família, que constituía a base da instituição religiosa e da própria sociedade. (MOTTA, 2000, p. 89).

Esse imaginário, como veremos, recebeu grande contribuição da atuação de Emir Calluf, seja utilizando a psicologia como ferramenta discursiva de legitimação deste imaginário, ou em sua inquisição pessoal, as perseguições e ataques ao clero que ele declarava como “vermelho”.

### 3.1 ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES: A APROPRIAÇÃO DE C. G. JUNG POR EMIR CALLUF

Nesse tópico, buscaremos compreender o estabelecimento de uma prática *psi*<sup>80</sup> na cidade de Curitiba ao final da década de 1960 utilizando-se como reflexão a atuação de Emir Calluf, lembrando de sua participação como sendo um dos fundadores do primeiro curso de formação de psicólogos na cidade pela Universidade Católica do Paraná em 1968, assim como também mediador de novas perspectivas acerca da psicologia em seu meio, trazendo reflexões sobre a psicologia junguiana com seu livro *Sonhos, Complexos e Personalidade – Psicologia Analítica de C. G. Jung* de 1969, quando ainda não havia muitas traduções das obras de Jung no Brasil. Além disso, buscamos compreender os meios de apropriação do pensamento junguiano pelo padre curitibano em seus círculos por meio de seu discurso.

Para tanto, utilizamos o conceito de apropriação presente nos estudos do historiador francês Roger Chartier (1988, 1998, 1999, 2002), com a intenção de melhor compreender a recepção, interpretação e divulgação dos estudos junguianos por Emir Calluf, excepcionalmente no que se diz de sua reflexão de seu meio e sua época. Assim como a perspectiva de intelectual mediador, na qual ressignifica e gera novas interpretações acerca do conceito tradicional de intelectual, que vem sendo amplamente discutido e difundido nos círculos de estudos intelectuais por diversos autores<sup>81</sup>, mas especialmente pelas autoras Ângela de Castro Gomes e Patrícia Hansen com o lançamento de seu livro *Intelectuais Mediadores: Práticas culturais e ação política* de 2016.

O conceito de apropriação nos remete pensar os processos de produção e recepção de forma muito mais complexa, considerando nesse processo muito mais do que apenas dois atores (autor e público) mas de forma mais significativa todos que estiveram envolvidos no processo, como autores, editores, ilustradores, tradutores, críticos e leitores. Mesmo uma obra sendo produzida buscando uma ordem de “decodificação” por seu criador, são inúmeras as leituras e interpretações que se poderá fazer dela, daí a criação de diversos outros bens culturais frutos de um original, daí também a importância deste intelectual mediador (CHARTIER, 1988).

Ao se falar em apropriação, lembramos que não apenas o intelectual é ressignificado neste processo, mas também seu público. Compreende-se que o público, longe de ser passivo, não são indivíduos inertes à espera do bem cultural, mas, “[...] um sujeito que, simultaneamente, pode aderir e subverter os sentidos de uma mensagem, por estratégias de seleção e usos,

<sup>80</sup> Por práticas *psi* compreendemos a prática da psicologia e psiquiatria entre suas diversas ramificações.

<sup>81</sup> Outros autores que podemos encontrar o conceito de mediação cultural — essencial ao estudo de intelectuais mediadores — são Sirinelli (2003) e Velho & Kuschnir (2001), entre outros.

dialogando, na maioria das vezes sem saber, com as intenções dos ‘criadores’” (GOMES; HANSEN, 2016, p. 16). Visto que “Um texto só existe se houver um leitor para lhe dar significado” (CHARTIER, 1998, p. 11).

A grande contribuição da obra de Gomes e Hansen (2016) é justamente a reflexão e ampliação do conceito de intelectual. As autoras abordam, logo no início do texto, sobre a necessidade imposta até mesmo pela nova história cultural em pensar estes indivíduos, não mais como gênios criadores, os famosos homens de letras, impenetráveis em suas práticas de sapiência, geralmente ligados a grandes cargos políticos e influentes. Mas agora também como homens e mulheres comuns, produtores de bens culturais, e muitas vezes intermediadores entre os primeiros e o público. Assim, longe de ser uma categoria de menor relevância, o intelectual mediador (ou mediador cultural) é o indivíduo que se caracteriza por estar no entremeio do processo de criação e recepção, muitas vezes conhecido como vulgarizador, será o responsável por transmitir as obras ao grande público, seja por forma de traduções, seja por críticas literárias, ou diversas outras formas de apropriação de um bem cultural.

Consideramos, então, que os intelectuais mediadores podem ser tanto aqueles que se dirigem a um público de pares, mais ou menos iniciado, como a um público não especializado, composto por amplas parcelas da sociedade. (GOMES; HANSEN, 2016, p. 21).

Desta forma, assim como o intelectual mediador é um leitor, ele se torna também um produtor de um novo bem cultural, ou seja, o produto de sua mediação é já, um novo produto, resultado de sua apropriação do bem que ele se dispôs a mediar. Assim, “o intelectual que atua como mediador cultural produz, ele mesmo novos significados, ao se apropriar de textos, ideias, saberes e conhecimentos, que são reconhecidos como preexistentes.” (GOMES; HANSEN, 2016, p. 18).

Assim, consideramos a atuação de Emir Calluf como de um intelectual produtor, ao passo que foi também mediador ao trazer o debate acerca da Psicologia Analítica em Curitiba, quando havia ainda poucas discussões especializadas sobre o assunto na cidade e eram escassas as traduções da obra junguiana em território nacional — a obra completa de Jung só foi traduzida a partir de 1972 pela Editora Vozes. Além disso, o debate sobre apropriação é de grande importância, visto que ao mediar a discussão sobre Jung ao seu público, neste caso estudantes e adeptos da psicologia, Emir Calluf se apropriava do debate junguiano e o interpretava à sua maneira, deixando uma marca em sua obra, como um novo produto cultural.

### 3.1.1. Psicologia analítica: o estabelecimento de uma prática *psi* em Curitiba

Como sabemos, Emir Calluf teve seu primeiro contato com a psicologia ainda no seminário de São Leopoldo. Em meados da década de 60, Calluf se formou em Psicologia e Sociologia pela Universidade de *Harvard* em Boston, e teve passagem pela *George Washington University*<sup>82</sup>. Como era capelão da Faculdade de Direito Católica e da Faculdade Católica de Filosofia,<sup>83</sup> ambas pertencentes à Universidade Católica do Paraná<sup>84</sup>, sua formação abriu caminho para também lecionar em tal instituição. Era nesta época, também, que a profissão de psicólogo começava a se institucionalizar no país.

Em 27 de agosto de 1962, pela Lei n.º 4119, foi regulamentada a profissão de psicólogo, assim como a criação de um currículo mínimo para a formação destes profissionais. Segundo Trevizan (1991, p. 16)

Nesta época, fruto do desenvolvimento da ciência em nível mundial, havia alguns núcleos estudiosos, oriundos principalmente da Filosofia, Pedagogia e Medicina que já se dedicavam à Psicologia. Mesmo com formações tão diversificadas, foram eles os primeiros psicólogos do Brasil. Esses profissionais, sediados principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, ligados a universidades ou institutos de estudo, pesquisa e aplicação, buscaram com afinco e dedicação, tirar a Psicologia da obscuridade, desenvolvê-la enquanto ciência, ampliando seus núcleos de estudo. Foram eles, inclusive, os fundadores dos primeiros cursos de Psicologia no país.

Entretanto, a história da psicologia em Curitiba é um pouco mais antiga. Segundo Trevizan (1991, p. 17), a primeira clínica de psicologia do Estado data de 1956, chamado o Serviço de Orientação Psicopedagógica, construído na cidade de Curitiba. Mais tarde, em 1962, surge o primeiro centro de psicologia para atendimento a crianças com dificuldade de aprendizagem, o chamado Instituto Decroly, por meio da psicóloga Pórcia Guimarães, que era também professora do Departamento de Educação da Universidade Federal do Paraná. Em 1964, criou-se o Laboratório Psicotécnico Bom Jesus, mantido pela Associação Franciscana de Ensino Bom Jesus, na qual tinha o objetivo de “dar atendimento a empresas e escolas, além de desenvolver pesquisa em testes psicométricos” (TREVIZAN, 1991, p. 17). Citamos ainda a

<sup>82</sup> Não foi encontrado registro exato da data de sua formação, entretanto os jornais já noticiavam no início da década de 60 os cursos de psicologia que Pe. Emir realizava, além de conter menções de sua passagem por Harvard e George Washington University. (PSICANÁLISE..., 1963, p. 6; A EXTENSA..., 1965, p. 19).

<sup>83</sup> Para uma melhor compreensão acerca da constituição do ensino superior paranaense e os movimentos intelectuais acerca deste, sugere-se a tese de doutorado de Névio de Campos (2006) **Intelectuais paranaenses e as concepções de Universidade: 1892 – 1950**.

<sup>84</sup> Vale ressaltar que a Universidade Católica do Paraná foi fundada em 14 de março de 1959 pelo Arcebispo de Curitiba, Dom Manuel da Silveira D’Elboux, resultando da união de várias instituições: Círculo de Estudos Bandeirantes, Escola de Serviço Social do Paraná, Escola de Filosofia, Ciências e Letras de Curitiba, Escola de Enfermagem Madre Léonie, Faculdade Católica de Direito do Paraná, Faculdade de Ciências Médicas e a Faculdade de Ciências Econômicas.

clínica de Emir Calluf, *Um Lugar ao Sol*, nome em alusão a seu programa de TV, que ficava localizada na Av. Jaime Reis em Curitiba, datada também desta época.

Segundo Trevizan (1991, p. 17) durante muito tempo, mesmo após a regulamentação da profissão, os registros de atuação de psicólogos nesta época eram ainda escassos, visto serem poucos os profissionais na área e não existirem ainda os cursos para formação. Cresceu rapidamente, desta forma, a demanda por cursos na área de psicologia por todo Brasil. No Paraná, uma das primeiras instituições a regulamentar um curso superior de psicologia foi a Universidade Católica do Paraná, na qual Pe. Emir já lecionava nas faculdades de Direito e Medicina. No dia 5 de dezembro de 1968, o Irmão Marista Luiz Albano, um dos fundadores da UCP, organiza, com o auxílio de Pe. Emir, o primeiro curso de formação de psicólogos da instituição, alocando Calluf como primeiro coordenador do curso. Desta forma, Emir Calluf esteve intimamente ligado com a história do curso, desde suas origens em Curitiba, assim como a formação dos primeiros profissionais de psicologia formados no Paraná, sendo a primeira turma de 1973 (JUBILEU..., 2021).

Emir Calluf escreveu, durante sua vida, diversos livros, a maioria ligado a vida religiosa, dedicando apenas dois aos estudos da psicologia. O primeiro, e que mais nos interessa neste estudo, foi o chamado *Sonhos, Complexos e Personalidade – Psicologia analítica de C. G. Jung* de 1969, e o segundo denominado *Psicologia da Personalidade* de 1976. Ambos foram lançados pela Editora Mestre Jou<sup>85</sup> e apesar de terem tido apenas uma edição, foram aparentemente bem recebidos pelo público na época, principalmente o público especializado. Exemplo disso seria o convite que Emir Calluf receberia em 1971 para estagiar no Instituto de Psicologia Analítica de Zurique, fundado por Jung, como podemos ver na notícia a seguir:

PADRE EMIR CALLUF recebeu um convite muito importante: para estagiar no Instituto de Psicologia Analítica de Zurich, que foi fundado por Jung. O sacerdote, fundador do Curso de Psicologia da Universidade Católica do Paraná — de onde é professor — considera excepcional a oportunidade, particularmente ‘porque vai abrir portas para uma franca cooperação entre o nosso Curso e o importante instituto’. (EM POUÇAS..., 1971, p. 3).

Não encontramos nas fontes, entretanto, indícios de que o padre tenha feito realmente este estágio em Zurique, o que, porém, não tira a relevância do convite. Além disso, um ano mais tarde, em 1972, Emir Calluf partiria para seu doutorado em Psicoterapia em Harvard, fruto

---

<sup>85</sup> Felipe Mestre Jou foi um imigrante chileno que em 1952 abriu uma livraria na Praça Antônio Prado em São Paulo, ficando conhecido por importar livros da Espanha, Inglaterra e França, além de traduzir e editar diversas obras, movimentando o mercado editorial universitário da época que estava em ascensão. Faleceu em 1980 e em 1983 sua livraria foi fechada. (GARCIA, G. **Uma breve história das livrarias paulistanas**. 2010. Disponível em: <https://saopauloantiga.com.br/uma-breve-historia-das-livrarias-paulistanas/>. Acesso em: 3 fev. 2022).

de uma bolsa *Fullbright-Hays Award*<sup>86</sup>, demonstrando ainda mais um certo realce entre a comunidade intelectual. Foi nesta época, em seu doutorado nos Estados Unidos, que o sacerdote escreveu o livro *Psicologia da Personalidade*, no qual demonstra de forma mais clara os rumos tomados por ele na psicologia, como vemos na sua introdução:

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, 1976a, p. 7, grifo do autor).

Como pode se ver, Calluf pendia para o que ele chama de uma psicologia humanística, citando nomes como o psicólogo estadunidense Carl Rogers em contrapartida à psicologia behaviorista de B. F. Skinner. Além disso, notamos uma clara oposição à psicologia psicanalítica de Freud, preferindo utilizar a psicologia analítica de Jung. Este último seria o primeiro grande estudo na área da psicologia de Emir Calluf, o que demonstra que mesmo sete anos após publicar seu livro sobre a psicologia analítica do “mestre de Zurique”, continuou a utilizá-lo como referência na área.

Durante sua vida, a psicologia parece ter sido um campo extremamente importante. Como foi possível ver, teve contato com diversas teorias em sua época, mas é sua relação com Carl Gustav Jung que mais nos chamou atenção. É marcante a apropriação que Calluf faz dos textos junguianos, enxergando com eles a sua própria realidade e da sociedade brasileira naquele momento.

A fim de melhor compreendermos os processos de recepção e apropriação da obra de Jung por Emir Calluf, é necessário, ainda que brevemente, introduzirmos a trajetória do fundador da psicologia analítica e sua obra, assim como a chegada de seu pensamento no Brasil.

---

<sup>86</sup> Segundo o Site Oficial da Fulbright Brasil “O Programa de Intercâmbio Educacional e Cultural do Governo dos Estados Unidos da América foi criado em 1946, por lei do Senador J. William Fulbright, e tem como principal objetivo ampliar o entendimento entre os EUA e outros países. Durante toda a sua existência, este programa já concedeu mais de 370 mil bolsas de estudo, pesquisa e ensino a cidadãos norte-americanos e de outros 150 países. É isto que chamamos hoje de Fulbright e que chegou ao Brasil em 1957 e desde então representada e administrada por uma organização internacional vinculada aos governos do Brasil e dos EUA: a Comissão Fulbright. Suas bolsas já levaram mais de 4.900 brasileiros para estudar nos Estados Unidos e trouxeram quase 3.400 norte-americanos para o Brasil. A Fulbright oferece bolsas de estudos para o intercâmbio de estudantes de pós-graduação, professores e pesquisadores que queiram fazer a diferença em suas comunidades por meio da pesquisa e do conhecimento.” (A FULBRIGHT nos EUA, no Brasil e no mundo. Disponível em: <https://fulbright.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 3 fev. 2022).

Carl Gustav Jung foi um psiquiatra e psicoterapeuta suíço, fundador da Psicologia Analítica. Nasceu no dia 26 de julho de 1875 na pequena aldeia de Kesswill, às margens do Lago Constança, no nordeste da Suíça. Levava seu nome em homenagem a seu avô, que fora professor de Medicina da Universidade de Basileia. Filho mais velho e único sobrevivente dos filhos de um pastor suíço reformado, Paul Achilles Jung. (HALL; NORDBY, 2021, p.14).

Conhecido como o “príncipe herdeiro” de Sigmund Freud, teve seu primeiro contato com o fundador da psicanálise em 1907 em uma conversa que durou 13 horas ininterruptas. Estabeleceu-se então uma amizade que duraria por anos, até seu rompimento em 1913 com o lançamento do livro de Jung *Símbolos da Transformação*, originalmente denominado de *Metamorfoses e Símbolos da Libido* (HALL; NORDBY, 2021, p. 24-25). Nesta obra, Jung busca compreender a transformação da energia psíquica através dos símbolos, o que divergia das teorias freudianas no entendimento da psique. O livro custou a amizade entre Freud e Jung e por muito tempo Jung foi taxado de místico, e seu trabalho não foi levado a sério.

Após a ruptura, Jung passou por um período de introversão no qual buscou se aprofundar sobre os mistérios do inconsciente, por meio da análise de seus próprios sonhos e visões. Após três anos de inatividade, Jung lança em 1921 o livro *Tipos Psicológicos*, na qual não apenas descreve uma taxonomia dos tipos psicológicos, mas também analisa suas principais divergências com Freud e Adler, outro psicanalista que também rompeu com Freud. (HALL; NORDBY, 2021, p. 25). Após uma celebre carreira que marcaria a história da psicologia, além de outros campos como a literatura, a antropologia, arte, sociologia e mitologia, Jung morreu aos 85 anos, em 6 de junho de 1961, em sua casa às margens do lago de Zurique, na Suíça. (HALL; NORDBY, 2021, p. 28).

Segundo Motta (2005) e de acordo com diversos outros pesquisadores da área<sup>87</sup>, é, em geral, de comum acordo que os primeiros movimentos de uma psicologia analítica no Brasil se deram por meio do estabelecimento de seções de Terapia Ocupacional na Colônia do Engenho de Dentro, que ficava localizado no antigo Centro Psiquiátrico Pedro II no Rio de Janeiro, em 1946 pela médica psiquiátrica Dra. Nise Magalhães da Silveira.

O livro *Imagens do Inconsciente* (Silveira, 1982) apresenta o trabalho com imagens produzidas por frequentadores do atelier de pintura do setor de terapia ocupacional do

---

<sup>87</sup> Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (1983). Um pouco da história e do espírito da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Em *Junguiana*, revista da sociedade brasileira de psicologia analítica n.º 1. (pp. 4-7). São Paulo; Kirsch, T. (2000) *The Junguians*. London: Routledge; Melo, W. (2001). *Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Imago; Motta. A.A. (1997). *A ponte de Madeira*. São Paulo: Casa do Psicólogo; Sant’Anna. P.A. (2001). *Introduzindo a interlocução: Uma Breve Reflexão Sobre o Desenvolvimento da Psicologia Analítica no Brasil*. Em *As Imagens no Contexto Clínico de Abordagem Junguiana: Uma Interlocução Entre Teoria e Prática*. (pp.123-129). Tese Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Centro Psiquiátrico Pedro II. O capítulo inicial traz um breve relato sobre a transformação pela qual passou o atelier, que era inicialmente ‘apenas um setor de atividade entre vários outros setores da Terapêutica Ocupacional’ (p. 13), até a fundação do Museu de Imagens do Inconsciente, em 1952. O livro segue discutindo conceitualmente as imagens produzidas pelos pacientes, relatando alguns casos cujas pinturas, produzidas no atelier, são usadas para se fazer paralelos com temas míticos. Esse recurso, que Jung denominava de amplificação, é uma base importante do trabalho terapêutico proposto por Nise da Silveira, por permitir a expressão de conteúdos de camadas primitivas da psique que estariam na esfera do inconsciente coletivo, outro conceito junguiano. (MOTTA, 2005, p. 43).

Após intenso trabalho com os internos na Colônia, Nise da Silveira funda em 1952 o Museu de Imagens do Inconsciente, aí já demonstrando sua plena aceção da psicologia junguiana em seu trabalho. Em 12 de novembro de 1954, Nise envia uma carta para C. G. Jung com algumas fotografias de pinturas feitas pelos internos. Jung fica impressionado com o trabalho dos pacientes e em resposta pede mais dados sobre as imagens recebidas, além de incentivar Nise a participar por meio do Museu de Imagens do Inconsciente do II Congresso Internacional de Psiquiatria em Zurique, presidida por Jung no ano de 1957, na qual Nise apresentou sua exposição *A Esquizofrenia em Imagens*. (MOTTA, 2005, p. 44). Após esse primeiro contato entre Nise e Jung, a psiquiatra brasileira teve a oportunidade de estudar no Instituto Jung em Zurique durante os períodos de 1957-1958 e 1961-1962. Após seu primeiro contato com Jung por meio das cartas, em 1955 Nise funda em sua residência o Grupo de Estudos C. G. Jung, do qual saíram diversas publicações acerca da psicologia junguiana, tendo até uma revista própria denominada *Quartênio*, fundada em 1965. Importante também a fundação da Casa das Palmeiras, ainda em 1956, instituição que tinha por objetivo acolher pacientes recém-saídos de hospitais psiquiátricos, buscando a recuperação por meio de métodos revolucionários na psicologia e psiquiatria da época no Brasil, como o uso de técnicas expressivas e o uso de animais, chamados coterapeutas.

O primeiro livro publicado por Nise da Silveira data de 1968, chamado *Jung: vida e obra*, “no qual Nise apresenta o autor e seus conceitos de forma criativa e acessível ao público em geral, sem perder o cuidado e a profundidade que a caracterizava.” (MOTTA, 2005, p. 74). Precursora da psicologia analítica no país, Nise foi responsável também pela introdução de práticas psicológicas revolucionárias para sua época, humanizando o tratamento de seus pacientes. Pelo serviço prestado em vida, o nome de Nise da Silveira foi inscrito no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria, localizado no Panteão da Pátria e da Liberdade Tancredo Neves, em Brasília, por meio da Lei n.º 11.597 de 29 de novembro de 2007 (A PSICOLOGIA..., 2022). Além da Dra. Nise da Silveira, Motta (2005) nos apresenta outros dois nomes que são de grande

relevância para o estabelecimento da psicologia analítica no Brasil: Pethö Sándor (1916 – 1992) e Léon Bonaventure (1934 – 2021).

Pethö Sándor foi um médico húngaro formado em Ginecologia e Obstetrícia. Ao final da Segunda Guerra Mundial, em 1945, Sándor teve de deixar seu país natal com sua família e durante a viagem de trem, a locomotiva foi confundida e metralhada por tropas americanas. Como único médico presente, Sándor buscou ajudar fazendo o pronto atendimento dos feridos, nessa ocasião, perdeu seus pais que vieram a falecer. Um ano mais tarde, perdeu também sua esposa, ficando sozinho com seus dois filhos pequenos. Na Alemanha, Pethö Sándor trabalhou junto a Cruz Vermelha em campos de refugiados, neste momento o médico se dedicava a cuidar de pacientes com membros amputados, seja por ferimentos decorridos da guerra ou até mesmo por congelamento, nas baixas temperaturas do inverno europeu. Com essa experiência, Sándor iniciou o desenvolvimento de uma técnica que buscava trazer, por meio do relaxamento, alívio físico e psíquico para tais pacientes. Esses seriam os princípios da técnica que mais tarde o médico viria a chamar de *Calatonia* (A PSICOLOGIA..., 2022).

Pethö Sándor chega ao Brasil em 1949, fugindo das consequências da guerra na Europa. No país, se estabeleceu em São Paulo, inicialmente trabalhando como laboratorista e continuou a desenvolver sua técnica, gerando em 1974 seu livro *Técnicas de Relaxamento*, sintetizando o método catatônico e trazendo como referencial grande parte da obra de Jung, mediando a medicina do corpo e da psique em sua prática. Nesta época Pethö Sándor também dava aulas na Faculdade de Psicologia da PUC de São Paulo, onde sua passagem, segundo Motta (2005, p. 87) “influenciou a constituição daquele que pode ser considerado um dos principais centros de formação junguiana nas universidades brasileiras.”. O médico húngaro também foi responsável, na época, por fazer a tradução de alguns dos textos de Jung para o português, facilitando o estabelecimento de uma prática junguiana nos campos onde transitava e por conseguinte, da psicologia analítica no país.

Dentre os precursores da psicologia analítica no país, temos ainda Léon Bonaventure, ex padre e psicólogo belga formado pela *École Pratique des Hautes Études* em Paris e pelo Instituto de Filosofia e Psicologia de Louvain, além de ter sido membro da Sociedade Internacional de Psicologia Analítica. Frequentou o Instituto C. G. Jung em Zurique no final da década de 50, e mais tarde fez seu doutorado na Sorbonne, França. Foi lá que conheceu a jovem dinamarquesa, Jette Ronning, da qual os pais moravam no Brasil, onde eram donos de uma farmacêutica. Jette, que já era formada em filologia românica pela Universidade de Copenhague e em Psicologia pela Sorbonne, onde inclusive estudou com Jean Piaget (MOTTA, 2005, p. 91), acabava de voltar do Brasil, onde após assumir uma cadeira de psicologia do

desenvolvimento no Instituto de Psicologia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de São Bento – PUC/SP em 1964, início do golpe militar, se viu obrigada a voltar para Sorbonne, na França para seu doutorado, após grande parte de seus colegas serem presos no Brasil. (MOTTA, 2005, p. 91).

Léon Bonaventure e Jette Ronning casaram-se e vieram morar no Brasil em 1967. Léon inicia sua carreira como analista junguiano em São Paulo, dando diversas palestras em universidades renomadas como a USP e PUC-SP, contribuindo intensamente para divulgação das obras de Jung no Brasil, sendo o responsável por lançar o livro *Fundamentos da Psicologia Analítica* de 1972, traduzido por Araceli Elman e publicado pela Editora Vozes. (MOTTA, 2005, p. 92) A época desse lançamento, existiam ainda poucas traduções conhecidas dos trabalhos de Jung no Brasil, as mais divulgadas eram as da Editora Zahar, *Psicologia e Religião* de 1965 e *Tipos Psicológicos* de 1967, traduzidos por Fausto Guimarães e Álvaro Cabral respectivamente, embora saiba-se que além dessas a Editora Fundo de Cultura também já havia traduzido *O eu desconhecido* (1958) e *Psicologia e Educação* (1962)<sup>88</sup>.

De qualquer forma, o lançamento do livro de Léon pela Editora Vozes parece ter consolidado um projeto para a tradução da obra completa de Jung no Brasil. Os dezoito volumes publicados foram comissionados por Bonaventure, sua esposa Jette, Leonardo Boff e Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. Além disso, em 1975,

Léon coordenou a organização das comemorações ao centenário do nascimento de Jung, em São Paulo, patrocinado entre outros pelo Consulado Geral da Suíça em São Paulo. Esse evento representa um marco importante na psicologia analítica no Brasil, pois congregou publicamente, pela primeira vez, em um evento, diversos brasileiros que vinham se dedicando aos estudos da obra de Jung, entre eles um grupo de analisandos de Léon que assumiu a maior parte das palestras do evento. (MOTTA, 2005, p. 92-93).

Em março de 1978 surgiria ainda a SBPA - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, primeira instituição no país a formar analistas junguianos reconhecida pela IAAP - Sociedade Internacional de Psicologia Analítica. Segundo Motta (2005, p. 93) a formação da SBPA foi

---

<sup>88</sup> Segundo o *General bibliography of C. G. Jung's writing* (2014) Antes da publicação de *Fundamentos da Psicologia Analítica* (1972) pela Editora Vozes, existiam as traduções de *Psicologia e Religião* (1965) – no livro acredita-se que por erro de digitação esta tradução está datada como de 1956; e *Tipos Psicológicos* (1967) pela Editora Zahar, além disso, existiam traduções esparsas de alguns textos de Jung em Revistas no Brasil desde a década de 1940, a exemplo o texto *A natureza dos sonhos* (1947) pela Revista Actas Ciba, publicada no Rio de Janeiro e em Lisboa (1948). Havia ainda as traduções de *O eu desconhecido* (1961) e *Psicologia e educação* (1962) pela Editora Fundo de Cultura. Além das publicações em Portugal: *O homem à descoberta da alma* (1962) pela Editora Tavares Martins; *Um mito moderno* (1962) pela Editora Minotauro e *Acerca da psicologia do inconsciente* (1967) pela Editora Delfos. (JUNG, C.G. **General Bibliography of C.G. Jung's Writings**. N.p., Taylor & Francis, p. 62, 2014).

um processo conflituoso e desgastante, isso porque as duas lideranças na época, Léon Bonaventure e Carlos Byington discordavam acerca das restrições ao público que poderia se formar no instituto e atuar como analista, Léon acreditava que a instituição deveria ser aberta a todos os profissionais, já Byington defendia que apenas psicólogos e psiquiatras poderiam exercer tal função. Bonaventure acabou se desligando do grupo e retornando para seu país de origem, a Bélgica, voltando mais tarde ao Brasil para uma vida reclusa, até seu falecimento em 2021.

No Paraná, segundo Cairo (2013, p. 70) a Psicologia Analítica surgiu aos poucos na década de 1980, por meio de pequenos grupos que se reuniam para estudar os textos de Jung. Em 1989, a psicóloga Maria de Lourdes Baião Sanches, começou a participar de organizações junguianas, se tornando membro do Instituto Junguiano de São Paulo (IJUSP) reconhecido pelo IAAP em 1996 e criando, em 2001, numa parceria entre os psicólogos do IJUSP e do Paraná, a primeira turma de formação de analistas em Curitiba. Em agosto de 2004 a psicóloga Renata Wenth, que fez parte da formação São Paulo/Curitiba de 2001, ao defender sua monografia, dá início ao primeiro Instituto Junguiano do Paraná em Curitiba, o IJPR.

Sabe-se, entretanto, que mesmo na década de 70 as ideias de Jung já circulavam em Curitiba. Exemplo disso seria a atuação de Emir Calluf, como catedrático da disciplina de Psicologia Analítica na UCP (CAIRO, 2013, p. 42) da qual, inclusive, formou psicólogos junguianos, na primeira turma de 1973 como Elisabete Tassi Teixeira e Nélio Pereira da Silva (CAIRO, 2013, p. 37; 93), como também das palestras e livros publicados por ele na época, em especial *Sonhos, Complexos e Personalidade* (1969) do qual trataremos a seguir.

### 3.1.2 Sonhos, complexos e personalidade: a psicologia como arma discursiva

O livro, publicado em dezembro de 1969 pela Editora Mestre Jou em São Paulo, conta com 302 páginas. A arte de capa é de Roberto Portugal Alves, ilustrador já conhecido de Emir Calluf, responsável também pelas ilustrações de seus artigos no jornal *Diário do Paraná*. A obra se divide em quatro partes: 1ª *Introdução: Esboço Biográfico de Carl Jung*; 2ª *As grandes linhas da psicologia analítica: Inconsciente, Sonhos, Complexos, Tipos Psíquicos e Processos de Personalização*; 3ª *A Psicoterapia: A Psicoterapia, O Psicoterapeuta, As Neuroses, O Tratamento, As Psicoses*; 4ª: *Além da Psicologia: A Sociedade, A Arte e a Religião*. Contando ainda com toda Bibliografia consultado pelo autor, em alemão, francês e espanhol.

Longe de buscarmos fazer uma análise geral da obra, buscaremos aqui compreender de que maneira o autor mediou o pensamento junguiano e o incorporou em seu discurso, utilizando

como exemplo, seus artigos no *Diário do Paraná*, intitulados *Personalidade e Despersonalização* de 13 de outubro de 1968 e mais tarde reproduzido em seu livro *Moral para gente evoluída* de 1971 e *Os sucedâneos da transcendência: 2 – A embriaguez da multidão*, de 11 de agosto de 1974. Traremos assim, alguns extratos do que Calluf escreveu na quarta e última parte de seu livro sobre Jung, *Além da Psicologia*, mais especificamente o que ele fala sobre a sociedade, onde traz alguns dos conceitos de Jung ao pensar o social e o indivíduo.

Neste capítulo, em geral, Emir Calluf discorre acerca da confrontação de Jung sobre a psicologia do indivíduo e a psicologia da sociedade. Buscando interpretar os problemas de sua época, Calluf (1969a, p. 244) afirma:

Já verificamos ser a neurose uma dissociação interior, uma ruptura consigo mesmo. É o que acontece também na vida dos povos e especialmente em nossa época que é de divisão e doenças psíquicas, como o demonstram a situação político-social, a dispersão religioso-filosófica, a arte e a psicologia. Estamos em crise.

A fim de melhor explicar esta crise vivenciada pela sociedade de sua época, Calluf invoca o conceito de massificação:

Mas aí ameaça ao homem um perigo imenso, perigo contra o qual Jung com todos os pensadores modernos e mais do que a maioria deles nos adverte: o da massificação, o da perda da individualidade que foi a maior aquisição da humanidade. [...] Hoje em dia, quando a massificação avança celeremente, é necessário, pois, insistir no indivíduo. A massificação provem tanto de fora, da multidão, como de dentro, do inconsciente coletivo. E não há muita diferença entre esses dois aspectos, pois estão sempre unidos: o homem não se identificaria com a massa, caso esta não despertasse nele forças coletivas, e estas talvez não despertassem caso não as excitasse a multidão. Outrora defendiam-no contra a pressão exterior o reconhecimento dos ‘direitos humanos’, contra o demonismo interior a presença da Igreja. Mas atualmente os direitos são quase sempre uma palavra apenas, esmagados que estão por poderosas facções políticas que com o engodo da segurança social esbulham-nos da liberdade. E para a maioria a Igreja deixou de ser uma autoridade e, portanto, uma proteção, estando nós assim entregues à ‘fera loira’ que na sua prisão subterrânea se agita e ameaça investir desastrosamente contra nós. (CALLUF, 1969a, p. 245).

A ideia de massificação, é assim entendido e utilizado por Calluf ao contemplar a crise da sociedade moderna, por um lado o ritmo acentuado da ciência e industrialização, transformando os indivíduos em números nas estatísticas, de outro lado o crescimento de ideologias coletivistas, o comunismo e o socialismo, lembremos que a época o mundo vivia em plena Guerra Fria, e tais concepções foram amplamente absorvidas e discutidos pelos intelectuais brasileiros na época, como o próprio Calluf. Além disso, notamos o termo “fera loira” utilizado pelo sacerdote, referindo-se ao termo “besta loira”, o qual Jung “[...] utiliza num

texto de 1918, *Über das Unbewusste*, no qual já alertava para o elemento bárbaro que estava gestando na alma alemã” (GEWEHR; PALMEIRA, 2019, p. 5, grifo dos autores).

Assim, para o sacerdote curitibano, “o homem coletivo ameaça submergir o indivíduo, a pessoa humana, e com ela toda a civilização que é sua obra” (CALLUF, 1969a, p. 246). Calluf retira tal impressão do livro *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* de Jung. No qual ao se referir à identificação do indivíduo com um grupo, assinala:

Trata-se mais exatamente da identificação de um indivíduo com um certo número de pessoas que têm uma vivência de transformação coletiva. [...] Em um grupo maior de pessoas ligadas e identificadas entre si por um estado de ânimo peculiar, cria-se uma vivência de transformação que tem apenas uma vaga semelhança com uma transformação individual. Uma vivência grupal ocorre em um nível inferior de consciência em relação à vivência individual. É um fato que quando muitas pessoas se reúnem para partilhar de uma emoção comum, emerge uma alma conjunta que fica abaixo do nível de consciência de cada um. Quando um grupo é muito grande cria-se um tipo de alma animal coletiva. Por esse motivo a moral de grandes organizações é sempre duvidosa. É inevitável que a psicologia de um amontoado de pessoas desça ao nível da plebe. Por isso, se eu tiver no grupo o que se chama uma vivência comunitária coletiva, esta ocorre em um nível de consciência relativamente inferior: por este motivo a vivência grupal é muito mais freqüente do que uma vivência de transformação individual. É também muito mais fácil alcançar a primeira, pois o encontro de muitas pessoas tem uma grande força sugestiva. O indivíduo na multidão torna-se facilmente uma vítima de sua sugestibilidade. Só é necessário que algo aconteça, por exemplo, uma proposta apoiada por todos para que cada um concorde, mesmo que se trate de algo imoral. Na massa não se sente nenhuma responsabilidade, mas também nenhum medo. (JUNG, 2000, p. 130-131).

Seria assim, esta “participação mística” (JUNG, 2000, p. 131; CALLUF, 1969a, p. 247), ou em outras palavras essa identidade inconsciente que impera dentro da massa, que levaria o indivíduo a se tornar “super-sugestionável, pois se encontra aquém do seu nível normal” (CALLUF, 1969a, p. 246) e desta forma engolido pela massa ou pelas organizações coletivas:

Favorecendo, pois, nos seus membros aquilo que é coletivo, a sociedade abre caminho para todas as mediocridades, cultivando aquilo que luxuriará de maneira irresponsável e oprimindo os valores mais preciosos: os individuais. Este processo coletivizador começa na escola, continua na universidade, caracteriza tudo aquilo que de perto ou de longe concerne o Estado, este gigante que esmaga a liberdade sem a qual nenhuma moral é possível. (CALLUF, 1969a, p. 248).

E assim, para Calluf (1969a, p. 251) “esperar tudo do Estado significa esperar tudo dos ‘outros’, em vez de confiar em si”. O que de forma lógica, segundo Jung (2000, p. 132) desencadearia no comunismo, “no qual cada indivíduo escraviza a coletividade e esta última é representada por um ditador, isto é, um senhor de escravos”. (JUNG, 2000, p. 132). Calluf finaliza sua reflexão no capítulo com a seguinte questão: “Como curarmos a atual cegueira coletiva?” (CALLUF, 1969a, p. 257) a qual responde:

Por um meio apenas: o retorno mediativo e sincero de cada um sobre si mesmo, retorno ao fundo humano primordial, à essência de sua própria natureza, o que lhe permitirá libertar da ganga o ouro da vocação individual e social verdadeira.

Como é possível ver, Emir Calluf constrói seu texto minando conceitos e o próprio pensamento junguiano. Lembramos, porém, que este pensamento e as ideias refletidas nos trabalhos de Jung, são frutos do momento histórico e do clima social de sua própria época, como apontam Gewehr e Palmeira (2019, p. 4):

Jung deparou-se com esse problema dos autoritarismos, com as ditaduras de direita, com as duas grandes guerras, com a perseguição e o extermínio de Judeus, com as revoluções, e trouxe suas interpretações para aquilo que era urgente em seu tempo. Em certa medida, Jung jamais esteve distanciado da política, embora não tenha sido franca e abertamente um homem político.<sup>89</sup>

A apropriação, de acordo com Chartier (2002, p. 68) “[...] visa uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem”, desta forma, compreendemos que o conceito refere-se a uma construção de sentidos a partir de um produto original, o qual é transformado e incorporado pelo agente no processo de leitura ou escuta. Podemos ainda utilizar as palavras de Jean Lebrun, interlocutor de Chartier na introdução do capítulo *O leitor entre limitações e liberdade*, o qual define a prática da leitura como sendo sempre um processo de “[...] apropriação, invenção, produção de significados. [...] Toda história da leitura supõe, em seu princípio, esta liberdade do leitor que desloca e subverte aquilo que o livro lhe pretende impor.” (CHARTIER, 1999, p. 77). A apropriação é assim, uma prática de caráter emancipatório, que afeta não apenas o agente

---

<sup>89</sup> É importante salientar, que mesmo considerando o aspecto político como “não psicológico”, o pensamento junguiano jamais esteve totalmente descolado de um pensamento político. De acordo com Gewehr e Palmeira (2019, p. 4): “Para além das políticas institucionais da Psicanálise e da Psicologia Analítica, Jung, como representante de certo saber psicológico, entrou em debates a respeito de toda essa problemática cultural e de seus sentidos psicológicos de fundo, entrando também em situações delicadas, como mostram as conhecidas celeumas em torno do judaísmo na Europa e da assim chamada ‘psicologia judaica’.” Sobre isso, a historiadora e psicanalista Élisabeth Roudinesco, discute em seu *De l'inégalité des inconscients chez Carl Jung* (2018) sobre a “infelicitosa psicologia dos povos de Jung”, referindo-se ao artigo *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie* (1934) do psicólogo suíço, assim como a troca de cartas com seu discípulo judeu alemão, Erich Neumann e sua ligação indireta ao nacional socialismo por ter se tornado, no mesmo ano, Presidente da Sociedade Médica Internacional de Psicoterapia e redator de sua revista, a *Zentralblatt für Psychotherapie*, o qual seriam alinhadas ao pensamento nazista (GEWEHR; PALMEIRA, 2019, p. 4-5). Muito embora, saiba-se também, que em obras anteriores de Jung, existiam “aspectos que já denunciavam o potencial destrutivo das dinâmicas que se estavam estabelecendo na Alemanha e na Europa” (GEWEHR; PALMEIRA, 2019, p. 12). Desta forma, “Se a acusação de que Jung estaria fazendo uma psicologia dos povos permanece algo injusta, a insistência mesma dessa ideia, e sua perpetuação, revela no mínimo uma inabilidade do autor para dirimir as ambiguidades. [...] Jung não pode evitar de pagar o preço de ter vivido na época do *furor teutonicus*, assim como pessoa alguma pode evitar de estar sujeita às mobilizações coletivas de seu tempo. Todo o trabalho de Jung em torno da individuação pode, nesse sentido, ser compreendido como a árdua tarefa de não se deixar arrastar pelos contágios de cada época. Não se faz isso inteiramente, nem impunemente.” (GEWEHR; PALMEIRA, 2019, p. 15-16, grifo dos autores).

realizador, mas todo seu entorno. Desta forma, compreendemos as leituras e ressignificações realizadas pro Calluf como uma apropriação do pensamento de Jung, interpretando-o às luzes da sua experiência de vida, na sociedade e época em que vivia: o Brasil na ditadura militar. Ainda mais, apropriou-se também de acordo com o que defendia e mais ainda, do que atacava: o comunismo<sup>90</sup>.

Como veremos, sua mediação também se estendeu nas páginas do jornal, falando para um público não especializado. Podemos observar, apesar de uma escrita mais informal e opinativa, as mesmas motivações e apropriações acerca da psicologia analítica, como se segue no artigo *Personalidade e Despersonalização* do *Diário do Paraná* de 13 de outubro de 1968:

#### DECRESCIMO QUALITATIVO

A superpopulação vai conduzindo rápida e necessariamente a humanidade a um controle estatal cada vez mais rígido, ao tão decantado socialismo, que não é, para chamarmos as coisas pelo nome, senão a ditadura total por parte da sociedade, (i. é por parte dalguns ambiciosos que chamam a si mesmos de sociedade...) sobre a pessoa humana, dispondo para esta opressão de todos os imensos recursos da técnica moderna. Isto vai levando a um crescimento de ‘quantidade’ não de ‘qualidade’, porque naturalmente a qualidade humana — a personalidade bem desenvolvida — não interessa aos despostas. Vai surgindo uma superorganização, dentro da qual “eu” não tenho mais sentido, como por si mesma uma formiga não tem sentido algum dentro do formigueiro: em vez de a sociedade existir para o homem, é o homem que começa a existir para a sociedade. [...] E o que dizermos da chamada guerra psíquica? E das sugestões subliminares como maneira de controlar a mente alheia? Saberão resistir à tentação de usar disto aqueles cuja única verdade é o poder absoluto? Não está isso acontecendo entre nós, onde p. ex. certos pseudo-líderes estudantis conseguem fascinar com o ideal totalitário do socialismo uma multidão de jovens que irrefletidamente vão usando das liberdades democráticas para suprimi-las.

#### EDUCAR PARA LIBERDADE

Isto não é pessimismo: é realismo. É só enxergando a doença como é de fato que o médico pode curá-la. Se não virmos a realidade em toda a sua tremenda seriedade, como nos convenceremos de que hoje mais do que nunca cumpre ‘educarmos para liberdade’? Mas o que é educarmos para a liberdade? Primeiro negativamente é uma luta sem tréguas contra mentira, a demagogia, a irreflexão: parece pouco, mas é tanto, ensinarmos a ‘pensar’ e a usar do ‘bom senso’, que não confunde liberdade com libertinagem, pois essa prepara para escravidão: nada mais fácil de controlar do que uma pessoa dominada por suas paixões. Depois positivamente, afirmando os valores fundamentais sem os quais o homem sucumbe: Deus, a religião, o amor, a família, a inteligência, a liberdade e a responsabilidade, que servirão de critério para aceitarmos ou rejeitarmos ideias, planos, ciência, arte e até mesmo pessoas. Porque o grande

---

<sup>90</sup> Não foi apenas dos textos de Jung que Emir Calluf apropriou-se das discussões acerca de movimentos autoritários. Em seu livro *Moral para gente evoluída* (1971, p. 39-44) e no artigo *Personalidade e Despersonalização* (1968, p. 22) o sacerdote cita autores como George Orwell e Aldous Huxley: “É G. Orwell, no seu terrível libelo ‘1984’, que descreve uma sociedade onde mediante a manipulação da mente o chefe consegue fazer que para seus súditos 2+2 sejam 4 ou 5 ou 3 conforme lhe interessar... [...] Pílulas de euforia. Não se trata de ficção, não. Menos de 30 anos depois que escrevera justamente sobre isso uma obra de ficção, A. Huxley dizia que nunca pensará que aquilo estivesse tão às portas: a sociedade tão completamente organizada que o indivíduo vira nela apenas uma engrenagem... a ciência inteiramente dirigida não pela verdade e sim pela fome de poder... a liberdade sistematicamente supressa por condicionamentos metódicos... a escravidão psíquica alegremente aceita mediante doses, governamentalmente fornecidas, de pílulas de euforia... a família e o amor destruídos até as raízes pela socialização de tudo, inclusive da procriação!”.

dilema do mundo futuro é: personalidade ou despersonalização. (CALLUF, 1968c, p. 22)

Desta forma, como vemos, Calluf retorna à concepção da massificação e da perda da personalidade do indivíduo, ou a despersonalização, mostrando ainda a sugestibilidade do indivíduo na massa, como mais fácil de controlar, sucumbindo assim ao que ele chama de superorganização, o comunismo. Esse discurso seria constante nos artigos que escrevia para o *Diário do Paraná*. Em *Os sucedâneos da transcendência: 2 – A embriaguez da multidão*, de 11 de agosto de 1974, o psicólogo trataria dos males da multidão, comparando-a a um tóxico:

E esta alienação se prolonga mais e cansa menos do que a dos tóxicos ou a da dissolução. Na manhã seguinte estes provocam uma ressaca que aquela não produz. Pelo contrário: ao delírio das massas se atribuem qualidades positivas e até virtuosas: desde o fã do futebol até o fanático de Perón; desde as macacas de auditório até os radicais de direita ou de esquerda todos se sentem bem e certo com a intoxicação coletiva que os engana que se superaram... Ademais, enquanto a sociedade condena a embriaguez alcoólica ou tóxica, acrescentando pois ao mal-estar psicossomático causado por elas um remorso social — a excitação grupal é socialmente aprovada e até incentivada. Por quem? E para quê? Pelos demagogos políticos, comerciais ou religiosos, para quem é muito mais fácil conduzir um rebanho de ovelhas não-pensantes do que indivíduos que refletem livremente... (CALLUF, 1974, p. 23).

Mais à frente neste artigo, Calluf compara o mal das multidões ao que ele chama de “câncer social”:

Câncer social. O sintoma final da intoxicação das massas é uma explosão de violência. Em todos os povos, mesmo os mais civilizados, presenciamos estas psicoses temporárias, em que, fora de si, a multidão destrói, derruba, mata e morre sem a mínima justificativa racional para tanto. Exceto quando desejam suprimir uma minoria indesejável, os demagogos se cuidam de desencadear um frenesi talvez incontrolável. [...] A multidão vira então um câncer social. Segrega um veneno que despersonaliza os membros dela a ponto de agirem com uma violência e amoralidade de que em estado normal seriam incapazes. Amoralidade e violência da qual naturalmente se aproveitam os cabecilhas para derrubarem a ditadura dos outros e imporem a deles próprios... (CALLUF, 1974, p. 23).

Como discutido anteriormente, era comum a associação de práticas ligadas ao comunismo (massificação, multidão, coletivo) serem representadas de forma patológica. Destarte, há um consenso em perpetuar práticas que vão em oposição a estas. Ao invés do coletivo, se destaca o individual, ao contrário da luta política, se viabiliza a família e a ascensão pessoal, contra o público, o privado. Estes são, em suma também, os projetos evidenciados por uma parte dos especialistas *psi* da época, como bem demonstra Coimbra (1995, p. 35):

A militância política, principalmente nas classes médias urbanas, na década de 70, é vista de forma extremamente negativa; é rejeitada. Há uma atitude cética em termos de política, sobretudo pela crença de que os interesses pessoais, familiares estão acima de quaisquer outros e que não se pode e não se deve abrir mão deles. O que interessa são os projetos de ascensão social: o maior sucesso profissional, a ampliação e/ou consolidação do patrimônio, a melhoria nas relações familiares, afetivas, a preocupação com os casamentos, os filhos etc. Investe-se permanentemente no domínio do privado, do familiar e o psicologismo fornece uma legitimação ‘científica’ à tecnologia do ajustamento. Há um imperialismo psicológico, no qual tudo se torna psicologizável: há uma sociologia psicológica, uma antropologia psicológica etc.

Nesta era do imperialismo psicológico do qual fala a autora, Emir Calluf atuava em diferentes frentes. Como podemos perceber, atuava tanto como mediador e difusor das práticas *psi* por meio de veículos de comunicação, como também atendendo como psicoterapeuta em sua clínica. Mais notável ainda, seria sua atuação acadêmica, como professor na Universidade Católica do Paraná, o qual proferia diversos cursos, como anteriormente apontado, tendo a psicologia como tema central. Um desses cursos, denominado de *Psicanálise e Moral*, foi ministrado na Faculdade de Filosofia da UCP, com a participação de 250 alunos, como bem demonstra a reportagem do *Diário do Paraná*:

O curso, denominado ‘Psicanálise e Moral’, aborda os seguintes subtemas: psicanálise contra a moral; as paixões e liberdade; higiene mental; uso e abuso da pessoa humana; amor e relacionamento; ódio e neurose; uma nova moral sexual; segurança, base da saúde psíquica; sinceridade, autenticidade e personalidade, liberdade e libertinagem, evolução e involução psíquica. (PE EMIR..., 1969, p. 11).

Em *psicanálise contra a moral*, o sacerdote e psicólogo demonstra que a “psicanálise é em parte um corrosivo: tem por papel primeiro destruir certas estruturas falsas que deformam a personalidade” (CALLUF *apud* PE EMIR..., 1969), desta forma, para ele, a psicanálise, em relação à moral, teria o papel de destruir essas “falsas estruturas” e auxiliar o paciente a construir uma nova moral, “aquela que corresponda a sua natureza profunda e nunca abandonando-o à imoralidade ou o amoralismo” (CALLUF *apud* PE EMIR..., 1969). Aliado a isso, o psicólogo elenca o que chama de “Higiene Mental”:

Assim como o corpo, também a alma tem sua higiene. A irracionalidade com que certa gente se alimenta, se diverte, se comporta leva-os a graves doenças físicas e psíquicas. Aumenta assustadoramente o número principalmente de jovens que não sabem viver, que vivem anti-higienicamente, forçando sua natureza física e psíquica a atitudes irracionais que em breve os neurotizam. A psicanálise veio mostrar que eram válidas, mesmo sob um ponto de vista meramente profilático, as grandes normas morais do cristianismo. A desorientação crescente de hoje e sua consequente desintegração psíquica resultam da carência de princípios absolutos, pois onde tudo é relativo nada vale mais nada e paradoxalmente ‘tudo vale’, podemos agir como bem queremos e acabamos completamente desorientados. (CALLUF *apud* PE EMIR..., 1969, p. 11).

A preocupação com a configuração familiar dos jovens, a boa convivência e até mesmo a perpetuação dos valores cristãos pela juventude, foram impulsionadas pelas teorias acerca do perfil psicológico dos “terroristas políticos” criadas por psicólogos pertencentes ao governo. De acordo com Coimbra (1995), existiam, na época, um corpo técnico, formado de militares e psicólogos civis, que encabeçados pelo General Antônio Carlos da Silva Murici, Chefe do Estado Maior do Exército, realizaram uma série de entrevistas com presos políticos, a fim de delimitar um perfil psicológico subversivo. Visto a maior parte dos presos, serem pertencentes de famílias da classe média, buscava-se compreender, o que levava os jovens burgueses a adentrar à luta política. De acordo com a autora, após diversas entrevistas, os militares e psicólogos chegaram à conclusão de que o desajustamento familiar era fator principal, na maioria dos casos, para a “subversão” dos jovens:

Pelas respostas obtidas verifica-se logo a *importância do lar na vida dos jovens e o apoio que ele lhes proporciona*. Foi grande a falta de respostas ao item do Quadro 1, *mas se quase um terço dos consultados não estavam ajustados [SIC] à vida familiar*, o resultado é por demais significativo para ser desprezado. Não há dúvida que *é no lar que se encontra a melhor trincheira contra os desvios da moral e da conduta social*. (MURICI *apud* COIMBRA, 1995, p. 201, grifo da autora).

Assim “psicologiza-se, enfatiza-se o privado em detrimento do público, fortalece-se a crença na ‘crise’ da família, sua responsabilidade e culpabilidade pela situação dos filhos” (COIMBRA, 1995, p. 201). Quando não se consegue controlar, então patologiza-se.

Emir Calluf faria o uso da psicologia em diversos momentos como ferramenta de legitimação de seu discurso. Em muitas ocasiões, a utilizava para defender seu posicionamento acerca de um assunto, e quando dialogando com interlocutores, não era raro atribuir aspectos psicológicos a eles, na maioria das vezes, patologizando-os. Como foi possível perceber, o maior uso da psicologia foi no combate às ideologias de esquerda, utilizando a psicologia como arma discursiva dentro de sua inquisição pessoal. Enquanto padre, Emir Calluf sincretizava seu discurso tanto com a psicologia, como com a teologia. Entretanto, após 1977, seus ataques perante uma igreja progressista, tomaram um caráter mais individual, psicologizante, chegando a escrever em 1987 a obra *A esquerdização do clero: um estudo psicanalítico*. A obra, sintetizaria o combate que Calluf travou contra uma camada da hierarquia católica durante seus anos de sacerdócio, utilizando-se da psicologia para explicar o fenômeno que ele chamaria de “esquerdização do clero”. Dentre as causas encontradas por ele, para tal fenômeno, o psicólogo elenca:

1) *Um altruísmo desnortado*: uma intenção amiúde séria de ajudar o próximo, sem entretanto o menor discernimento na escolha e uso dos meios, os quais por isto mesmo acabam impedindo a obtenção do fim; 2) *Alienação interior e exterior*, que incapacita os eclesiásticos para enfrentarem a realidade e se adentrarem nela; 3) *Perda da fé no cristianismo* e consequente busca doutra ideologia com que substituí-lo; 4) *Complexo de inferioridade*, não só por causa das origens humildes, como sobretudo pela irrealidade que a maneira de viver deles os faz sentir; 5) *Formação deficiente* e basicamente emotiva, que os torna intelectualmente despreparados e vulneráveis diante doutras ideologias; 6) *Educação autoritária e repressiva*, por cuja causa estão psicologicamente estruturados para a adoção e defesa de regimes ditatoriais; 7) *Supercompensação afetiva*, oriunda da castração afetivo-sexual, a qual os predispõe a doutrinas e ações que mais depressa e facilmente os promovam. 8) *Oportunismo e carreirismo*, reação natural à despersonalização com que conseguiram a posição que atualmente ocupam. (CALLUF, 1987, p. 10-11, grifo do autor).

Não se pretende, neste trabalho, discutir as posições e atuações de Emir Calluf pós-sacerdócio, entretanto, a obra abordada e escrita por ele em 1987, sintetiza de certa forma as disputas e rupturas que o sacerdote estabeleceu dentro da hierarquia católica durante seu sacerdócio. Enquanto padre, Emir Calluf utilizava de sua posição dentro da comunidade religiosa para denunciar e combater aquilo que ele chamaria de “clero vermelho”. Após sua saída, em 1977, já não pertencendo mais a esta comunidade, o psicólogo se volta ao uso predominante da psicologia para combater e até mesmo legitimar sua ruptura com a Igreja.

Sobre esse uso da psicologia e de Calluf como pertencente também a uma comunidade científica, podemos questionar até que ponto o sacerdote e psicólogo fazia realmente parte de uma comunidade acadêmica pautada em fatores científicos. Por sua formação como jesuíta, fica claro a inclinação a uma psicologia voltada à própria religiosidade, do qual podemos perceber até mesmo no teor dos cursos em que Emir Calluf ministrava. Entretanto, não se pode negar sua atuação no campo da psicologia, mesmo que talvez de uma forma mais superficial, quando pensamos sua participação na criação do curso de formação de psicólogos na UCP em 1968, ou de forma mais predominante, nos livros que escreveu abordando temáticas pertencentes ao campo da psicologia e até mesmo, de forma mais importante, sua mediação ainda que, de certa forma, utilizando-se de uma apropriação, da psicologia analítica de Jung em Curitiba. O que legitimava esse discurso autorizado, como psicólogo, era talvez mais uma representatividade perante os meios de comunicação do que seu discurso propriamente dito. De acordo com Coimbra (1995), seriam essas representações, pautadas como “discursos de competência” que legitimariam práticas e perspectivas que visavam submeter e domesticar de acordo com um projeto de sociedade:

Tais discursos que se afirmam ‘científicos’ e ‘neutros’ produzem, na família e na sociedade em geral, ‘verdades’ dotadas de efeitos poderosos. Essas múltiplas falas dos especialistas ‘competentes’ geram o sentimento individual e coletivo de

incompetência, poderosa arma de dominação. Desta forma, no chamado ‘discurso da competência’ os técnicos e os especialistas aparecem como os que entendem do assunto, possuem o saber, verdadeiros iluminados, detentores do conhecimento ‘científico’, ‘rigoroso’, ‘objetivo’ e ‘neutro’. O surgimento de tais especialistas e seu fortalecimento no mundo capitalístico não se dá pela necessidade de modernização e desenvolvimento da sociedade, mas 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).

Acerca deste “discurso de competência”, podemos falar em um certo capital científico, ou essa “[...] espécie particular do capital simbólico (o qual, sabe-se, é sempre fundado sobre atos de conhecimento e reconhecimento) que consiste no reconhecimento (ou no crédito) atribuído pelo conjunto de pares-concorrentes no interior do campo científico” (BOURDIEU, 2004b, p. 26). O qual também pode ser definido como

[...] um conjunto de propriedades que são produto de actos de conhecimento e de reconhecimento realizados por agentes envolvidos no campo científico e dotados, por isso, de categorias de percepção específicas que lhes permitem fazer as diferenças pertinentes, conformes ao princípio de pertinência do *nomos* do campo. Esta percepção *diacrítica* só é acessível aos detentores de um suficiente capital cultural incorporado. (BOURDIEU, 2004a, p. 80, grifo do autor).

Este capital específico serve, então, como câmbio simbólico dentro do campo, este que se constitui como sendo “o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência” (BOURDIEU, 2004b, p. 20). Destarte, dentro do campo científico a moeda equivalente seria o capital científico, entretanto, como aponta Bourdieu, o campo científico, assim como qualquer outro, é dotado de leis e demandas próprias, que seguem perspectivas internas e externas ao campo, assim como suas disputas e, dependendo do grau de sua autonomia, estará mais propenso ou não a influências externas. O campo científico, em especial, como aponta Bourdieu, pode ser detentor de duas formas de poder ou capital científico: um temporal, político ou institucional, ligado a ocupação de posições de importância em instituições científicas e/ou sobre o poder aos meios de produção e reprodução do campo; e um outro, um poder de prestígio pessoal, ligado ao reconhecimento dos pares e a consagração do agente (2004b, p. 35). De acordo com Bourdieu, ainda, as duas espécies de capital científico, possuem leis de acumulação diferentes:

[...] o capital científico ‘puro’ adquire-se, principalmente, pelas contribuições reconhecidas ao progresso da ciência, as invenções ou as descobertas (as publicações, especialmente nos órgãos mais seletivos e mais prestigiosos, portanto aptos a conferir prestígio à moda de bancos de crédito simbólico, são o melhor indício); o capital científico da instituição se adquire, essencialmente, por estratégias políticas (específicas) que têm em comum o fato de todas exigirem *tempo* — participação em comissões, bancas (de teses, de concursos), colóquios mais ou menos convencionais

no plano científico, cerimônias, reuniões etc.-, de modo que é difícil dizer se, como o professor habitualmente os detentores, sua acumulação é o princípio (a título de compensação) ou o resultado de um menor êxito na acumulação da forma mais específica e mais legítima do capital científico. (BOURDIEU, 2004b, p. 36, grifo do autor).

Desta forma, a posição que um agente ocupará na estrutura do campo, dependerá do acúmulo relativo dos capitais puros ou institucionais. De acordo com Bourdieu, a conversão do capital político (específico) em poder científico, é mais fácil e rápida do que o contrário, levando assim, agentes detentores de um maior poder político (e aqui se salienta às influências exteriores do campo) a ocuparem posições de prestígio no interior do campo (BOURDIEU, 2004b, p. 39). Dentro desta perspectiva, a posição ocupada por um agente no campo, seja conquistado por meio de transações de capital ou pelo acúmulo de capital específico, pode gerar, de certa forma, uma autoridade específica do agente, mesmo no exterior do campo, o qual o mesmo poderá usar como força política, visto que para Bourdieu (2004b, p. 74, grifo do autor) “O princípio de toda *Realpolitik* da razão, que eu prego, consiste em acumular o máximo possível de autoridade específica para fazer dela, se for o caso, uma força política sem, é claro, para isso tornar-se um homem político”.

Assim, ao pensarmos a atuação de Emir Calluf num campo da psicologia, podemos evidenciar sua posição não tanto pelo acúmulo de um capital científico específico, mas na transação de capitais políticos e simbólicos, evidenciados pelo seu poder de reconhecimento (simbólico) nos grupos onde atuava e as instituições das quais pertencia. Assim, alcançado certa posição no campo, mesmo que de apenas certo reconhecimento, a utiliza como arma política na defesa e legitimação de seu discurso. Como veremos a seguir, Emir Calluf não utilizou somente a psicologia como arma discursiva, mas usufruiu de sua posição e dos meios de comunicação dos quais tinha acesso, para melhor vincular seu pensamento e combater seus interlocutores.

### 3.2 COMBATENDO O BOM COMBATE<sup>91</sup>: AS DENÚNCIAS E ATAQUES CONTRA O “CLERO VERMELHO”

#### 3.2.1 Um lugar ao sol: o televangelismo como forma de mediação e combate

---

<sup>91</sup> “Combati o bom combate, terminei a corrida, guardei a fé. Agora me está reservada a coroa da justiça, que o Senhor, justo Juiz, me dará naquele dia; e não somente a mim, mas também a todos os que amam a sua vinda.” 2 Timóteo 4:7-8. A passagem da carta do apóstolo Paulo a Timóteo, faz referência a imagem e exemplo de uma vida cristã, pela dedicação, resiliência e perseverança na profissão da fé. O “bom combate” seria, desta forma, não uma luta física, propriamente dita, mas a luta pela fé católica. (VERSÍCULO 2 Timóteo 4:7-8. Disponível em: <[https://www.bibliaon.com/versiculo/2\\_timoteo\\_4\\_7-8/](https://www.bibliaon.com/versiculo/2_timoteo_4_7-8/)>. Acesso em: 20 nov. 2022).

Como abordado anteriormente, Emir Calluf era apresentador do programa televisivo religioso *Um Lugar ao Sol*, que foi ao ar originalmente pelo Canal 6 – TV Paraná a partir de 1962 até 1974. (CANAL 6..., 1962; PROGRAMAÇÃO..., 1974) e posteriormente surgiu no Canal 12 – TV Paranaense a partir de 1976 (TELEVISÃO..., 1976). O Programa teve diversas grades de horário durante a época em que esteve no ar, inicialmente sendo apresentado nas sextas-feiras, a partir das 19h, posteriormente aos sábados, a partir das 18h30, e finalmente aos domingos no horário de almoço, 12h45. O programa, consistia em uma palestra religiosa com Padre Emir, geralmente tendo a duração de uma hora, de acordo com a grade de programação do canal. Nesta palestra, Emir Calluf abordava diversos assuntos a partir de sua visão de sacerdote. Como o canal era vinculado a extensa rede midiática dos Diários Associados, de propriedade de Assis Chateaubriand, não demorou para o sacerdote conquistar também uma pequena coluna no jornal *Diário do Paraná*, a partir de 1963 (UM LUGAR..., 1963), estendendo consideravelmente os meios por onde difundir seu discurso.

Figura 10 - Emir Calluf nos estúdios da TV Paraná - 1969



Fonte: CÂMERA um: de paz e de amor. **Diário do Paraná**, Curitiba, 1 jan. 1969, p. 9.

Em 1967, Emir Calluf recebeu o *Prêmio Curumim* da TV Paraná por completar cinco anos de seu programa no ar. Além disso, segundo os dados da emissora, o sacerdote e seu programa consistiam em um dos mais expressivos na audiência dos programas ao vivo do Canal 6 (CÂMERA..., 1967). Ainda de acordo com os dados da emissora, o Canal 6 possuía um alcance entre todo o Estado do Paraná, parte significativa do Estado de Santa Catarina, e

algumas cidades ao sul do Estado de São Paulo - Itararé e Apiaí (TV PARANÁ..., 1967), demonstrando significativa abrangência do programa de Emir Calluf, assim como sua audiência.

Emir Calluf pode ser considerado um dos primeiros televangelistas do Paraná. De acordo com o artigo *TV: o valor da prata da casa* de 24 de novembro de 1968, no *Diário do Paraná*, a primeira missa realizada em um estúdio de televisão no estado do Paraná, foi celebrada por ele, no primeiro aniversário da emissora, em meados de 1961.

A primeira missa em um estúdio de televisão, no Paraná, foi celebrada pelo padre Emir, no Canal 6. Assinalava o primeiro aniversário da emissora. Desde os primeiros dias de vida da TV Paraná, os telespectadores do Paraná, Santa Catarina e Sul de São Paulo já identificavam no vídeo, uma personalidade religiosa que apresentava a imagem do amor. [...] Seu programa semanal, 'Um Lugar ao Sol', foi um dos primeiros a receber o valioso troféu 'O Curumim', pelos cinco anos de audições ininterruptas. [...] Seu programa na tevê, que leva esse significativo título, é um dos mais apreciados pelos telespectadores do Canal 6, registrando índice de audiência altamente expressivo. E seus telespectadores são pessoas não somente da religião católica, mas sim de todas as denominações religiosas. Suas mensagens de orientação, de informação, de carinho, de amor, de fé em Deus, são plenamente confortadoras. Sua palavra encerra sentido belíssimo do viver bem, do prazer real de viver. Crianças, jovens e adultos encontram em 'Um lugar ao Sol' a renovada palavra de amor, incomparavelmente expressada pelo sempre aplaudido, estimado e querido padre Emir. (O VALOR..., 1968, p. 25).

O televangelismo consiste no uso da mídia, em especial o rádio e a TV, para a divulgação de religiões cristãs. Está intimamente ligado aos conceitos de Igreja Eletrônica (ASSMANN, 1986; MARTÍN-BARBERO, 1995) e/ou Religiosidade Midiática (CUNHA, 2002). De acordo com Martín-Barbero (1995, p. 76) pode-se compreender a Igreja Eletrônica como sendo:

[...] o fenômeno que se iniciou nos Estados Unidos se estendendo pela América Latina principalmente através das igrejas pentecostais, e seu uso mais intensivo dos meios massivos constituindo-se em uma 'revolução cultural' que implicou a passagem de milhões de pessoas às seitas protestantes, de milhões de católicos ao mundo protestante e, sobretudo, ao mundo das igrejas fundamentalistas como as pentecostais. [...] Igreja eletrônica então significa o seguinte: algumas igrejas que não se limitam a usar os meios de comunicação para ampliar o público para seus sermões, não se limitam a usar os meios de comunicação para fazer mais amplo o espectro do público que alcançam. A meu ver, igrejas eletrônicas são igrejas que foram convertidas especialmente para meio radiofônico e ao meio televisivo, fazendo da TV e do rádio uma mediação fundamental da experiência religiosa. Ou seja, o meio não é simplesmente uma ajuda para amplificar a voz, mas é um elemento importante, um

elemento fundamental do contato religioso, da celebração religiosa, da experiência religiosa.<sup>92</sup>

Desta forma, compreende-se que o termo igreja eletrônica, constitui-se como um conceito formulado a partir do televangelismo norte-americano, mas muito além disso, Sousa (2021), em seu artigo que analisa tais conceitos, compreende que a partir da análise de Martín-Barbero (1995), a ideia de igreja eletrônica se amplifica, não esgotando-se nos parâmetros mercadológicos, tradicionalmente focados em estudos anteriores sobre o tema, mas de acordo com o autor, compreender esse conceito “passa pelo entendimento da constituição da mídia enquanto mediação da religião na contemporaneidade” (SOUSA, 2021, p. 281).

Ao se pensar o televangelismo no Brasil, alguns autores como Cunha (2002), compreendem que o conceito de igreja eletrônica, mesmo amplificado, ainda é insuficiente para explicar nossa realidade. A autora sugere então a utilização do termo religiosidade midiática, o qual busca se relacionar com o conceito de cultura midiática, superando-se o conceito de cultura de massa.

A noção cultura midiática procura dar conta das transformações do contexto sociopolítico-cultural que atingem a compreensão da cultura de massa. Esse contexto introduziu uma dimensão dinâmica à noção da cultura de massa fazendo-a ir além das bases referenciadas na padronização/estandarização de mensagens/bens e do seu consumo indiscriminado para refletir as configurações de sentido características de situações e momentos determinados: valores, modos de vinculação entre os indivíduos, divisões do tempo, organização do espaço público e do espaço privado, modos de legitimação, etc. Esta alteração no percurso permitiu o reconhecimento da cultura massiva como um estado do desenvolvimento da modernidade. (CUNHA, 2002, p. 12).

Desta forma, o conceito de cultura midiática deve ser compreendido como o próprio processo de midiaticização da sociedade, ou seja, a produção e incorporação de significados por meio do qual essa sociedade se identifica, se comunica e se transforma, fazendo para isso, o uso de tecnologias e a mediação de informações. Logo, ao contemplar o conceito de religiosidade midiática, a autora busca explicar

---

<sup>92</sup> Do original em espanhol: [...] el fenómeno que se inició en Estados Unidos extendiéndose por América Latina principalmente a través de las iglesias pentecostales, y su uso más intensivo de los medios masivos constituyéndose en una «revolución cultural» por lo que implica el paso de millones de gentes a las sectas protestantes, de millones de católicos al mundo protestante, y sobre todo al mundo de las iglesias más fundamentalistas como las pentecostales. [...] Iglesia electrónica entonces significa lo siguiente: unas iglesias que no se limitan a utilizar los medios de comunicación para hacer más amplia la audiencia de sus sermones, no se limitan a usar los medios para hacer más ancho el espectro de público al que llegan. A mi ver las iglesias electrónicas son iglesias que se han convertido especialmente al medio radio y al medio TV, haciendo de la TV y de la radio una mediación fundamental de la experiencia religiosa. Es decir, el medio no es simplemente una ayuda para amplificar la voz sino que es un elemento importante, un elemento fundamental del contacto religioso, de la celebración religiosa, de la experiencia religiosa.

o processo de midiaticização da religiosidade (ou prática religiosa individual ou coletiva) experimentado que é, em suma, 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. (CUNHA, 2002, p. 21).

Ambos os conceitos, foram cunhados para realidades alternativas do que propomos neste estudo, entretanto nos servem para compreender esse processo de mediação ocorrido entre duas instâncias de suma importância na sociedade: a religião e a mídia. O televangelismo norte-americano ficou conhecido entre personagens marcantes da história religiosa do país, como Charles Fuller, Charles Coughlin e Fulton Sheen, este último inclusive já comparado a Emir Calluf em matéria do jornal *Diário do Paraná* (A EXTENSA..., 1965). No Brasil, como bem compreendido no trabalho de Cunha (2002), o televangelismo teve maior aceção por meio das igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais, além disso, deve-se salientar o papel das rádios nesse processo, servindo como trampolim para os programas televisivos. De acordo com a autora ainda, na perspectiva evangélica, o televangelismo promove muito além do que apenas a religião, mas a própria experiência da religiosidade, incorporando no fiel à identidade religiosa por meio dos bens culturais e simbólicos produzidos por aquela instituição – música, filmes, shows, livros, revistas, etc.

No caso de Emir Calluf, compreendemos que seu papel de mediador por meio de seu programa, foi um primeiro passo nesse processo, principalmente pensando-se a constituição da instituição católica naquele momento. Emir Calluf pode ser considerado um precursor do televangelismo, onde apesar de não vender uma experiência religiosa completa pensando-se em uma aceção mercadológica, vendia seu discurso. Chamamos atenção para a caracterização que o jornal dá a Emir Calluf:

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).

Desta forma, Emir Calluf personificaria o processo de renovação carismática que a igreja iniciou a partir do Concílio do Vaticano II e mais especificamente com o decreto *Inter*

*Mirifica* que abordava o papel e a relação da Igreja com os meios de comunicação, assim como sua relação com a juventude. Por outro lado, salientamos que Calluf utilizaria esses meios não apenas para “levar a palavra”, mas se posicionar acerca dos movimentos sociais e ideológicos que ocorriam no país e dentro da igreja, demarcando bem seu lugar na instituição. Um desses momentos foi justamente o uso do programa *Um Lugar ao Sol* para fazer denúncias e cobranças acerca do que ele considerava uma camada subversiva infiltrada na hierarquia católica.

Importante salientarmos a natureza da fonte a qual contém a transcrição desse programa. Trata-se de um documento vinculado ao dossiê do Serviço Nacional de Informações (SNI) datado de 16 de janeiro de 1970, com sete páginas ao todo, e traz a seguinte descrição em sua primeira página, antes da transcrição do programa:

O Programa ‘UM LUGAR AO SOL’, de autoria do Padre EMIR CALLUF, levado ao ar todos os sábados as 1830 horas pela Estação de Televisão TV PARANÁ — CANAL 6 — tem enorme repercussão em todo o ESTADO DO PARANÁ e em grande parte de SANTA CATARINA, até o limite de alcance daquela TV. — As suas pregações são ouvidas atentamente pelos jovens estudantes universitários e secundaristas, uma vez que o mesmo assunto é abordado em missa que se realiza no dia imediato, domingo, às 1100 horas, na capela do Colégio SANTA MARIA, a qual comporta uma lotação aproximada para 1.000 pessoas e que é frequentada em 90% por estudantes, inclusive senhoritas. A missa por tal motivo é conhecida como MISSA DOS ESTUDANTES. — As práticas do Padre EMIR tem tido como finalidade principal alertar os jovens sobre o perigo que representa para o nosso País a ideologia comunista, além de pronunciar-se franca, leal e corajosamente contra os religiosos que vem se manifestando através da imprensa a favor de métodos usados pelos vermelhos. — O seu pronunciamento repercutiu na ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARANÁ a qual atendendo um requerimento do Deputado OLAVO FERREIRA, ‘congratulouse com o Padre EMIR pelos seus corajosos pronunciamentos no programa de televisão local, denominado ‘UM LUGAR AO SOL’, especialmente chamando a responsabilidade dos verdadeiros cristãos diante da ameaça comunista que tenta corromper a própria cristandade, investindo contra as instituições mais caras ao sentimento do povo brasileiro’. — O Padre EMIR, tem liderado os jovens no Paraná, sempre sendo solicitado para pronunciar conferências. Ao término de cursos superiores e secundários é o mais procurado para realizar os ofícios religiosos, graças às belíssimas orações que costuma pronunciar.

Percebemos assim, o interesse institucional nesse programa em específico, visando a figura de Emir Calluf como personagem importante entre os jovens, além é claro, de seu discurso contra ideologias de esquerda. Não é coincidência então, dentre tantos anos de programa, só haver essa transcrição de seus programas, visto ter sido esta que obteve maior alcance, além de seu público tradicional, garantido a Emir Calluf uma menção na Assembléia Legislativa, perante suas posições.

Em relação à transcrição do programa, é constituída de seis páginas, e foi feita referida a um programa que foi ao ar no dia 15 de novembro de 1969. Emir Calluf inicia falando acerca do caso de um rapaz que andava nas ruas de Porto Alegre com uma bíblia, e nela estavam

escondidos tóxicos (drogas). O sacerdote faz então uma comparação a padres, seminaristas e freiras que, de acordo com ele, se utilizam de seu cargo eclesiástico para difundir ideias subversivas:

[...] a maior mentira é a desses Padres, seminaristas, e agora, até freiras que estão envolvidas em atividades comunistas e comunizantes. Eles também pegam a sua BÍBLIA, eles também empunham seu hábito, eles também falam em nome de DEUS, eles também dizem que estão defendendo o Cristianismo e eles estão dentro, ou melhor, atrás dessa aparência, levando a maior mentira do século, o maior escândalo do mundo. (CALLUF, 1969c, p. 2).

Em um segundo momento, o sacerdote cobra explicações das autoridades eclesiásticas, as quais, segundo ele, estão botando “panos quentes” tentando abafar a relação entre alguns membros do clero com grupos de esquerda: “O que estão fazendo as autoridades eclesiásticas que não denunciam esses Padres? [...] Estão tentando encobrir aqueles que deveriam descobrir? Por quê?” (CALLUF, 1969c, p. 3). “O que estamos fazendo? Tentando esconder aquilo que não pode ser mais escondido? Tentando aplacar aquilo que não podia ser mais aplacado? Tentando defender os assassinos? Os criminosos, os bandidos, os sequestradores, os raptos, os subversivos?” (CALLUF, 1969c, p. 3). Por fim, declara: “Mas estamos a espera, estamos a espera de que as autoridades eclesiásticas se manifestem, estamos a espera de um pronunciamento claro e incisivo, decisivo, definitivo. Estamos desorientados.” (CALLUF, 1969c, p. 3).

Lembramos que tal pronunciamento foi feito ao vivo, visto seu programa ocorrer sempre desta forma. Logo, acreditamos que o sacerdote buscava enfatizar sua posição dentro do clero, abordando tais questões. Além disso, o fato de ser um membro da hierarquia fazendo tais acusações e cobrando satisfação das autoridades, demonstra ainda mais a pressão do momento vivido, principalmente entre os grupos da hierarquia católica. Não obstante, Calluf recebeu menção na Assembleia Legislativa do estado, por legitimar o pensamento de grande parte do clero conservador além do laicato que detinha as mesmas posições.

A desculpa é essa: ‘não sabemos ainda a verdade’. Não sabemos? Não vimos centenas de Bancos assaltados, não sabemos, não vimos gente morta nas ruas, não sabemos, vimos bombas explodindo em toda parte, não sabemos, não vimos conventos transformados em células comunistas, não sabemos, não vimos esse vai e vem, de país a país transportando terroristas para subverter uma ordem? Ou somos cegos ou somos mentirosos. (CALLUF, 1969c, p. 4).

O sacerdote passa a citar alguns exemplos concretos, abordando o Convento dos Dominicanos “Mas tomemos esse Convento que simboliza a subversão, faz anos que ele vem

simbolizando isso.” (CALLUF, 1969c, p. 4). Emir Calluf cita então três personalidades ligadas ao convento: Frei Josaphat, Frei Chico e Frei Catão.

Em 1963, já havia o famoso jornal BRASIL URGENTE dirigido então pelo Frei JOSAPHAT. Depois, livros, palestras. Há dois anos atrás, estive em CURITIBA aquele tal de Frei CHICO, que os estudantes da esquerda idolatraram, só faltaram carregá-lo. Qualquer estudantezinho podia ver o que ele pensava, não precisava sair em jornal, não precisava dizer em público, ele estava ali, ele era todo ele, irradiava aquelas ideias. É claro que frei CHICO não está mais lá. Casou-se e mora na FRANÇA. Porquê na FRANÇA, porquê não na RUSSIA ou na CECOSLOVAQUIA. Porque o comunismo é bom para os outros e não para ele. Outro é um tal de Frei CATÃO, inclusive era Superior do Dominicanos em São Paulo. Ele também tinha ideias extraordinárias, veio aqui e deixou empolgado um certo número de débeis mentais. Onde é que está Frei CATÃO? Abandonou tudo e mora nos ESTADOS UNIDOS. Não estou dizendo que ele não tenha liberdade para abandonar tudo. Se ele achou que devia abandonar, muito bem, isso é com a consciência dele. Não sou eu que vou dizer o que ele devia ou não devia. Mas porquê ele foi para os ESTADOS UNIDOS? Ele que vivia pregando contra o Imperialismo Americano. Porque não foi para a CHINA ou para CUBA? Porque lá ele teria que ficar quietinho, boca fechada. Mas então o Comunismo vale para nós, não vale para ele? (CALLUF, 1969c, p. 4).

Ao citar os nomes e atividades dos sacerdotes, Emir Calluf parece ter bem delineado a construção de seu discurso em uma cruzada ideológica, delimitando o seu posicionamento e pensamento acerca de seus “colegas de profissão”. Além disso, é interessante perceber até onde vai seu raciocínio em relação ao destino dos sacerdotes após o exílio, determinando países como França e Estados Unidos ao invés de Rússia, China ou Cuba. Percebemos assim, a construção de um imaginário anticomunista, onde essa identidade comunista parece ter território marcado numa época de polarizações, como a Guerra Fria.

Ao seguir seu discurso, Emir Calluf elenca mais alguns alvos, como as Editoras *Civilização Brasileira* e *Paz e Terra*, além de Dom Helder Câmara e Alceu Amoroso Lima:

Mas o que eu quero dizer é o seguinte: Ninguém viu todo esse movimento? Ninguém viu a Editora Civilização Brasileira lançar livros e mais livros? [...] Ninguém viu a Editora Paz e Terra lançar livros e mais livros? Ninguém viu os discursos do HELDER CAMARA? Ou os discursos de ALCEU AMOROSO LIMA? Ninguém viu tudo isso? Ninguém viu sobretudo a CENTRAL COMUNISTA que se tinha instalada no Convento dos Dominicanos? Onde é que está a Autoridade Eclesiástica? Onde está a mão firme, que diga: Está errado! Terminem! Cesse! Não existe. Se não existe para que serve a autoridade? É apenas um Cargo de Honra? Para ser bajulado e incensado e cercado por uma multidão de Coroinhas que vão apenas dizer amém? (CALLUF, 1969c, p. 4).

As Editoras citadas, a época de propriedade de Ênio Silveira, ficaram marcadas no período ditatorial por uma ampla perseguição da censura, visto o teor dos livros publicados, sendo considerados pelo regime como subversivos.

Ênio Silveira foi, sem qualquer discussão, a figura mais importante desse grupo. De especial importância em sua produção sócio-política foi a coleção ‘Retratos do Brasil’, iniciada em 1960 com *Radiografia de novembro*. De Bento Munhoz da Rocha, que tratava da tentativa de Carlos Lacerda, em 1954, de fazer com que o Exército brasileiro impedisse a posse do presidente eleito Juscelino Kubitschek. A coleção prosseguiu com títulos como *Retrato sem retoque*, de Adalgisa Nery, *Revolução e contra-revolução no Brasil*, *Política externa independente*, do ministro das Relações Exteriores de Goulart, San Thiago Dantas, *O ano vermelho: a revolução russa e seus reflexos no Brasil*, de Moniz Bandeira e outros (1967), sobre a formação do Partido Comunista Brasileiro, *inflação e monopólio no Brasil*, de Alberto Passos Guimarães, e *Assim marcha a família: onze dramáticos flagrantes da chamada sociedade de cristã e democrática no ano do 4.º centenário da cidade do Rio de Janeiro*, de José Louzeiro. (HALLEWELL, 1985, p. 451, grifo do autor).

Em relação a Dom Helder Câmara e Alceu Amoroso Lima<sup>93</sup>, as críticas buscavam atingir a cúpula católica progressista, visto a atuação de ambos no período ditatorial. Em contraposição a estes, Emir Calluf cita mais dois personagens: Nelson Rodrigues e Gustavo Corção:

Que vergonha que seja preciso muitas vezes que um homem como NELSON RODRIGUES de um lado, como GUSTAVO CORÇÃO do outro lado, leigos, um, um jornalista um teatrólogo, outro, um engenheiro. Sejam eles que precisam falar porque a autoridade não fala, porque tem medo de falar. (CALLUF, 1969c, p. 5).

Ao citar tais personagens, Emir Calluf está claramente se referindo a atuação anticomunista de ambos. Gustavo Corção, um dos intelectuais católicos que mais defendeu o golpe militar, e até mesmo o endurecimento do regime (PAULA, 2015). Em relação a Nelson Rodrigues, provavelmente se referia as declarações do teatrólogo em relação ao regime comunista, na época, em especial sua entrevista para Revista Veja em 1969, na qual declarava: “Eu sou um anticomunista que se declara anticomunista. Geralmente, o anticomunista diz que não é. Mas eu sou e o confesso” (RODRIGUES, 1969). Percebe-se novamente o posicionamento de Emir Calluf dentro dessa polarização da comunidade católica — progressistas/conservadores — onde elenca personagens e fatos a fim de legitimar seu pensamento e o próprio processo desta polarização para o público que o assistia.

Já ao final do programa, o sacerdote denuncia o processo da perda de fé dos colegas de batina, chamando-os de traidores: “Traidores. Virá tempo, dizia SÃO PAULO em que os

<sup>93</sup> De acordo com Skalinski Junior (2014, p. 11) “Alceu Amoroso Lima (1893-1983), também conhecido como Tristão de Athayde, pseudônimo que adotou em 1919 ao iniciar a carreira de crítico literário, foi um dos mais importantes intelectuais católicos brasileiros do século XX. [...] A obra e o pensamento de Alceu Amoroso Lima foram apresentados nos jornais, nas revistas, nos livros e nas tribunas. Nesses espaços defendeu e articulou suas posições que, notadamente, modificaram-se ao longo do tempo no embate com seus opositores e na composição com outros intelectuais católicos. Desde sua conversão ao catolicismo em 1928, pelas mãos de Jackson de Figueiredo (1891-1928) e do padre Leonel Franca (1893- 1948), assumiu uma atitude engajada, que jamais abandonou, como figura relevante no debate das grandes questões nacionais”.

homens não suportarão mais a verdade, mas procurarão falsos mestres que lhes façam cócegas nos ouvidos”. (CALLUF, 1969c, p. 6). Para Calluf, é no momento em que o sacerdote perde a fé que ele acaba sucumbindo às ideologias:

[...] o Padre também pode perder a fé. Ele é um homem como você ou como eu, ele pode perder a fé e não acreditando mais em DEUS, ele começa a acreditar em outros DEUSES, perderam a esperança nas realidades sobrenaturais, perderam a convicção de que a grande força é a força do Amor, e então, começam a trair. (CALLUF, 1969c, p. 6).

Desta forma, percebemos novamente a construção de um imaginário acerca do comunismo e ideologias de esquerda, vistas e proclamadas pelo sacerdote como algo quase patológico, que faz aqueles que sucumbem a ela perderem a fé e seus valores como sacerdotes. Para Calluf, não há a possibilidade de fazer parte do clero e possuir um posicionamento mais progressista, o qual ele deixa claro no seguinte trecho:

Mas para muita gente hoje, ser pra frente, significa bandear-se para esse lado. Você é da Esquerda? Você é comunizante? Muito bem, você é pra frente. Agora, se você é contra essas ideias, você é pra traz. Pouco me interessa ser pra frente ou ser pra traz, O que me interessa é ser pela verdade ou contra a verdade. Pouco me interessa ser aplaudido, ser gabado por essa minoria, por essa claque vociferante. Me interessa ser aplaudido e ser aprovado por DEUS. (CALLUF, 1969c, p. 5-6).

Nesse momento, percebemos que Calluf se coloca acima de tais polarizações, como um intermediário direto de Deus. Ao final do programa, o sacerdote busca trazer o outro lado desse combate ideológico, abordando o suposto apoio que recebia por seu posicionamento, assim como a apropriação dos bens sagrados e essa mediação com o sobrenatural, visto afirmar que “felizmente DEUS está conosco, DEUS está do nosso lado” (CALLUF, 1969c, p. 7).

É tano rapaz e tanta moça desorientados, precisando de um pouco de Amor, um pouco de instrução e um pouco de luz. Mas existe um aspecto positivo. Olhe aqui: essa semana, todas essas cartas, o nosso Povo está do nosso lado, todas essas cartas, pelo menos uma vez na vida esse Povo se manifestou aprovando, aplaudindo, angustiado, chocado, pedindo orientação. [...] mas também podemos confiar na nossa Igreja. CRISTO prometeu que os poderes do Inferno haviam de lutar contra ela, pra derrubá-la, mas, não tenha medo, ele está conosco até o fim dos tempos. Os poderes do Inferno não prevalecerão contra ela. Sempre haverá o Judas, sempre haverá aqueles que por trinta moedas ou cem mil dólares ou cem mil rublos, vendam a sua Igreja, a sua Pátria o seu DEUS, o seu CRISTO, o seu POVO, as suas ovelhas. Mas felizmente DEUS está conosco, DEUS está do nosso lado. (CALLUF, 1969c, p. 7).

O posicionamento de Emir Calluf em TV aberta não deixou de ser notado. Como referido anteriormente, seu nome foi citado para uma moção de congratulações na Assembléia Legislativa do Estado, como bem explicitado na seguinte nota no jornal *Diário do Paraná*:

Assembléia Destaca Coragem de Padre Emir. Dois Deputados de militância cristã, Olavo Ferreira (presbiteriano) e Ernesto Moro Redeschi (católico), propuseram, e a Assembléia Legislativa do Estado aprovou o envio de moção de congratulações ao padre Emir Calluf ‘pelos pronunciamentos corajosos feitos através da Televisão Paraná, Canal 6, no programa ‘Um Lugar ao Sol’, especialmente nas duas últimas apresentações’. O telegrama de cumprimentos destaca ainda os pronunciamentos do sacerdote ‘chamando a responsabilidade dos verdadeiros cristãos diante da ameaça comunista que tenta comprometer a própria cristandade, investindo contra as instituições mais caras ao sentimento religioso brasileiro’. (EM POUCAS..., 1969, p. 3).

Em outra coluna, denominada *Curitiba, Minha Querida!* o articulista denominado HÉL escreve a seguinte nota:

#### PADRE EMIR, O CORAJOSO

Talvez muito padre jamais sonhasse como é preciso ser corajoso para dizer o que Padre Emir Calluf diz, isto é, para defender os dogmas e princípios cristãos com as palavras que conhecemos, sem distorções; para recolocar no seu verdadeiro lugar, com as palavras exatas, a fé, a moral, a Igreja como templo de devoção, a religião como refúgio de espírito, o sacerdote como representante de Deus e não terrorista de facções políticas. (HÉL, 1969, p. 12).

Notemos, num primeiro momento, o reconhecimento de Emir Calluf como “corajoso” em ambos os textos. Ao proclamar que o sacerdote é corajoso ao fazer tais pronunciamentos, tanto os deputados, quanto o articulista no jornal, assim como também os apoiadores de Emir Calluf, no qual alega ter recebido cartas, demonstram o reconhecimento pelo ato de Emir Calluf se posicionar. Mais do que isso, legitimam sua ação e posição. Essa “alquimia simbólica” tal como a descreveu Bourdieu, consiste na criação deste capital de reconhecimento, um capital simbólico.

O capital simbólico é uma propriedade qualquer — força física, riqueza, valor guerreiro — que, percebida pelos agentes sociais dotados das categorias de percepção e de avaliação que lhes permitem percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, se torna simbolicamente eficiente, como uma verdadeira *força mágica*: uma propriedade que, por responder às ‘expectativas coletivas’. Socialmente constituídas, em relação às crenças, exerce uma espécie de ação à distância, sem contato físico. (BOURDIEU, 2011, p. 170, grifo do autor).

Notemos ainda, como no segundo texto, o autor utiliza o termo “recolocar no seu verdadeiro lugar”, como se àqueles a quem Emir Calluf se referia em seu discurso, não

estivessem seguindo o que lhes era esperado, estivessem saindo da norma, e Emir Calluf estaria atuando assim como um agente regulador desta ordem pré-estabelecida. O ato de universalização a qual Emir Calluf se submete e busca submeter os outros é de acordo com Bourdieu (2011, p. 219) “[...] a estratégia universal de legitimação”.

A universalização é a estratégia de legitimação por excelência, estamos sempre no direito de suspeitar que uma conduta formalmente universal é produto de um esforço para garantir o apoio ou a aprovação do grupo, para tentar apropriar a força simbólica que representa o *koinon*, o *senso comum*, fundamento de todas as escolhas que se apresentam como universais (o *koinon*, o senso comum impondo-se como o que é justo, tanto no sentido ético, prático — por oposição ao que é egoísta — quanto no sentido teórico, cognitivo — por oposição ao que é subjetivo e parcial). E isso nunca é tão verdadeiro como na luta propriamente política pelo monopólio da violência simbólica, pelo direito de dizer o certo, o verdadeiro, o bem, e todos os valores ditos universais, na qual a referência ao universal, ao justo, é a arma por excelência. (BOURDIEU, 2011, p. 219-220, grifo do autor).

Assim, ao se conformar e se submeter às regras do grupo, Calluf faz parte desse processo de universalização, e busca instigá-lo ainda mais, fazendo um “exibicionismo da virtude sob todas as formas” (BOURDIEU, 2011, p. 219). Atuando como um agente regulador, busca alcançar o monopólio dessa violência simbólica, ou seja, o direito único de dizer o que é certo ou errado. Age, desta forma, como um inquisidor dentro de sua própria cruzada.

### 3.2.2 Carta à CNBB: em defesa do intolerável

A cruzada pessoal instaurada por Emir Calluf visando o “clero vermelho” seguiria por muito tempo, tomando parte significativa de sua atuação quando dentro e mesmo fora da instituição católica. O sacerdote fazia parte de uma parcela da hierarquia católica ainda resistente às mudanças que se instauravam perante a instituição.

De acordo com Azzi (1981), as relações entre Igreja e Estado são geradas a partir da consciência que a Igreja e o Estado têm de si mesmos e destes com o período histórico em que se encontram. Para o autor, a Igreja no Brasil, em toda sua história, se expressou perante quatro modelos eclesiais principais: a Igreja-Cristandade, o de maior vigência na história da instituição católica no país, afirmando-se desde o período colonial até meados do século XVIII, entrando em crise e sobrevivendo até o início da Primeira República, neste modelo, a característica principal é a da identificação da Igreja com a sociedade luso-brasileira; A Igreja-Nacional, constituiu-se durante o período de crise do modelo de cristandade, tendo início com a expulsão dos jesuítas por Pombal em 1759, até o início do Segundo Reinado, caracterizando-se pela aderência às ideias liberais e o desejo de implantar uma igreja de modelo nacional; A

Igreja-Sociedade Hierárquica, inicia a partir de meados do século XIX com o movimento dos bispos reformadores num esforço de instaurar um modelo hierárquico de Igreja, com inspiração tridentina; Igreja-Povo de Deus, surge no início da década de 1960 em conformidade com o Concílio do Vaticano II, tem um movimento de substituição do pensamento hierárquico e tridentino do modelo anterior, para assumir uma consciência político-social e uma aproximação com o laicato. Sobre este último modelo, o autor demonstra:

Em contraste com o período precedente, em que toda a vida da Igreja se concentrava nas decisões do episcopado, o que caracteriza a nova etapa é afirmação progressiva da participação leiga dentro da Igreja. A Igreja vai perdendo o seu caráter de aristocracia eclesíástica, onde os bispos eram considerados príncipes da Igreja, com braços e vestes características, para assumir um caráter mais democrático, onde pastores e fiéis se reúnem para traçar os rumos da atividade pastoral. (AZZI, 1981, p. 14).

De acordo com Azzi (1981), esse novo modelo, ainda que compartilhado por boa parte do episcopado, não se instaurou sem resistência por boa camada da hierarquia católica. O modelo anterior tinha como foco a romanização da Igreja, e com a chegada do republicanismo, perde grande parte de seus privilégios como instituição visto a separação dos assuntos seculares e dos assuntos espirituais. Ainda assim, continua a exercer grande influência na sociedade e dirigir apoio às autoridades do Estado, conquistando grande prestígio nos anos 1920, com Dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro.

A partir dos anos 20, sob a liderança do arcebispo do Rio de Janeiro D. Sebastião Leme, a Igreja do Brasil cresceu em prestígio na sociedade brasileira. Mobilizando as forças católicas, ele conseguiu que de novo a Igreja assumisse uma posição privilegiada no país. Após a revolução de 30, os sucessivos governos passaram sempre a buscar o apoio da Igreja, e essa situação de colaboração entre Igreja e Estado perdurou inalterada até os inícios da década de 60. (AZZI, 1981, p. 13).

Para o autor, a preocupação da Igreja nessa época era ainda fortalecer o tradicional pacto social de caráter conservador entre a burguesia industrial e agrária, visando assim “[...] impedir os movimentos populares de caráter social e revolucionário” (AZZI, 1981, p. 14). Cabe ainda salientar a aproximação da Igreja, no início do século XX, com diversos movimentos autoritários, como o fascismo e o integralismo. Della Cava comenta sobre o assunto em um de seus artigos:

Quais as ligações de base do catolicismo brasileiro com o fascismo nativo? Bruneau assinala a simpatia dos católicos para com a afirmação por parte do integralismo, de valores católicos, tais como ‘Deus, Pátria e Família’ e para com sua virulenta oposição ao Comunismo. Todaro, num artigo a ser publicado, oferece extensas evidências da participação direta dos católicos nas fileiras da AIB. Sua lista de militantes proeminentes inclui clérigos e leigos. Como salienta Héglio Trindade, em seu estudo

pioneiro sobre o Integralismo, as relações entre o Fascismo Brasileiro e o catolicismo eram ‘extremamente complexas’ e, portanto, exigem exame objetivo e metucioso. Vale a pena também estudar o papel que teve o Integralismo na formação dos líderes brasileiros hoje em destaque. (DELLA CAVA, 1975, p. 19).

Com a dissolução da AIB pelo governo Vargas, a Igreja se volta a uma ligação com o embrionário movimento também autoritário do Estado Novo. Segundo Della Cava, “Num nível puramente pessoal, diz-se que a amizade entre Vargas e Leme foi a base real da reconciliação e mais segura do que qualquer garantia institucional” (1975, p. 19). Além de aliados, durante o Estado Novo, a Igreja compartilhava, junto ao governo, do ódio e a perseguição ao comunismo. De acordo com o autor, algumas das cisões dentro da hierarquia católica teriam raízes ainda na década de 1940, com algumas dissidências entre o pensamento eclesiástico do Maritainismo e alguns membros mais conservadores que faziam parte da Ação Católica Brasileira. Vale lembrar também, a criação do Partido Democrata Cristão, o PDC em 1948, muito similar ao Movimento Democrata Cristão de Alceu Amoroso Lima, que tinha como ascendência ideológica o pensamento de Jacques Maritain (1975, p. 33). Entretanto, como aponta Della Cava (1975), seria com a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1952, pelas mãos de D. Helder Câmara, que essa ruptura se estabeleceria de forma iminente dentro do clero, dividindo posicionamentos ideológicos daqueles que ainda prezavam por um modelo hierárquico da Igreja, favorecendo os assuntos espirituais em relação aos seculares, e aqueles que posicionavam-se a favor de um movimento progressista dentro do clero, elencando a missão social que a Igreja deveria a partir de então, assumir. Essas tensões se acirrariam ainda mais a partir de 1964, com o estabelecimento de um estado autoritário e as divergências entre posições dentro do clero acerca dele.

Embora inicialmente a hierarquia eclesiástica tenha expresso sua solidariedade ao movimento militar de 64, pouco a pouco a maior parte do episcopado passou a negar qualquer apoio significativo, e não poucos bispos assumiram mesmo uma atitude de declarada contestação aos métodos e às metas propugnadas pelo governo. Essa posição passou a ser oficializada através dos últimos documentos da CNBB. (AZZI, 1981, p. 15).

Destes documentos, podemos destacar os documentos de episcopados regionais do Brasil como *Eu ouvi os clamores do meu povo*, de bispos e superiores religiosos do Nordeste e *Marginalização de um povo: grito das Igrejas*, de bispos do Centro-Oeste, ambos de 1973. Estes, denunciavam a realidade local de cada região, marcadas pela miséria e opressão, registrando também o grande problema do desemprego e as más condições de vida da

população, fruto da situação política, econômica e social do país, além da desigualdade, grande produto da concentração de renda de uma parcela ínfima da sociedade brasileira.

Em outubro de 1976, após reunião da comissão de bispos representantes da CNBB, foi lançado o documento *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*<sup>94</sup>. Com um estilo direto e mais objetivo que os documentos anteriores, denunciava o assassinato dos Padres Rodolfo Lunkenbein e João Bosco Penido Burnier, além do sequestro do bispo dom Adriano Hipólito, de Nova Iguaçu. O documento denunciava ainda a censura que membros como Dom Hélder Câmara viam sofrendo, além de diversos atentados, como a explosão de um carro em frente à sede da CNBB no Rio de Janeiro e aos ataques direcionados a diversas outras instituições como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Centro Brasileiro de Análises e Pesquisas e a Associação Brasileira de Imprensa.

O documento de 19 páginas, fazia parte da separata de comunicados mensais da CNBB, e data de 19 a 25 de outubro de 1976. Em sua introdução declara:

Os Bispos da Comissão Representativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, reunidos na cidade do Rio de Janeiro, 19 a 25 de outubro de 1976, diante dos acontecimentos recentes que atingiram a Igreja no Brasil, comovendo a tantos no país e no exterior, pensamos em vocês, gente simples, gente religiosa, gente das comunidades de base e dos grupos de reflexão, e lhes oferecemos esta reflexão pastoral.

Falando após tantas manifestações de pastores e Igrejas, não queremos fazer um documento de denúncia, ainda que os fatos aqui narrados já sejam, por si mesmos, uma denúncia clara e forte. Nossa intenção é iluminar com a luz da Palavra de Deus os acontecimentos atuais para que os cristãos tomem, diante deles, uma atitude de fé e coragem, uma animação parecida com aquela que dá o livro do Apocalipse. Ao cristão é proibido ter medo. É proibido ficar triste. (CNBB, 1976, p. 3).

Ainda de acordo com o documento, a comunicação foi produzida com a colaboração de diversos indivíduos, do clero e leigos. Dividido em três partes, o documento apresentava: 1º *Os fatos*; 2º *O sentido desses fatos*; 3º *Alguns princípios pastorais e novos apelos de Deus*. Nesta primeira parte, denominada *os fatos*, são apresentados os casos dos assassinatos e violência contra padres e outros membros da comunidade católica, além dos atentados já comentados anteriormente. De acordo com o comunicado “Contamos coisas que os jornais já divulgaram e que achamos bom recordar para servir de base à reflexão. Colocamos, também, algumas coisas que não saíram nos jornais, nem no rádio” (CNBB, 1976, p. 3). Na segunda parte, *o sentido desses fatos*, o documento busca compreender o porquê desses fatos acontecerem,

---

<sup>94</sup> O Documento pode ser consultado na íntegra por meio do site: *Comunicação Pastoral ao povo de Deus*. | Acervo | ISA. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/comunicacao-pastoral-ao-povo-de-deus>>. Acesso em: 11 out. 2022.

demonstrando questões como a desigualdade social, a impunidade de policiais criminosos e a má distribuição de terra. Por fim, a última parte do documento, intitulada *alguns princípios pastorais e novos apelos de Deus*, o comunicado analisa tais fatos por meio do evangelho, trazendo uma reflexão mais teológica ao documento, mantendo o caráter da instituição, mesmo que de forma crítica.

Dentre os fatos narrados, o documento apresenta o caso do assassinato de Padre Rodolfo Lunkenbein. Segundo o narrado, o caso estaria ligado à demarcação de terras de índios Bororó, em Merure, Mato Grosso. Depois de iniciado o processo de demarcação, autorizado pela FUNAI, no dia 15 de julho de 1976, diversos fazendeiros, capangas e posseiros apareceram, armados à sede da Missão Selesiana de Merure. Depois de um desentendimento entre os fazendeiros e os padres e alguns índios Bororós, iniciou-se um ataque por parte dos fazendeiros, que deixou três mortos e diversos feridos, entre os mortos se encontravam Padre Rodolfo, índio Simão e Aloísio, um dos capangas (CNBB, 1976, p. 4-5).

Um segundo fato, narra o sequestro de Dom Adriano Hipólito, no dia 22 de setembro de 1976. De acordo com o documento, o religioso, bispo de Nova Iguaçu, deixava a Cúria Diocesana junto de seu sobrinho e a noiva deste em um Volkswagem (fusca), quando foram abordados por homens armados. O bispo foi então capturado, enquanto seu sobrinho e noiva conseguiram fugir. Conforme o narrado, na posse dos sequestradores, o bispo foi deixado inteiramente-nu e pintado com uma tinta vermelha. Os captores diziam ser da “Aliança Anticomunista Brasileira” e chamavam o bispo de “comunista traidor”. Por fim, abandonaram-no em um lugar afastado, no bairro de Jacarepaguá, onde foi encontrado por algumas pessoas que o auxiliaram e o levaram à paróquia mais próxima. Dom Adriano se dirigiu então a uma unidade de delegacia e foi encaminhado para a Polícia Política, no DOPS. Prestou depoimento, e tomou conhecimento que seu sobrinho e a noiva deste, já se encontravam bem. Seu carro, entretanto, foi explodido em frente à sede da CNBB. De acordo com o documento, até a data da publicação da comunicação, o inquérito ainda não tinha gerado nenhum resultado. (CNBB, 1976, p. 5-6).

O último fato narrado, conta a morte de Padre João Bosco Penido Burbier, jesuíta, missionário na Prelazia de Diamantina, Mato Grosso, nos dias 11 e 12 de outubro de 1976. O padre foi morto após denunciar e reclamar contra a injusta prisão e torturas que estavam sofrendo duas mulheres, moradoras do povoado de Ribeirão Bonito, Dona Margarida Barbosa e Dona Santana. Ambas eram parentes de Jovino Barbosa, o qual estava envolvido em desentendimento que acabou com a morte de um cabo da Polícia Militar, trazendo um clima de

brutalidade e terror por parte da polícia ao vilarejo (CNBB, 1976, p. 6). O documento narra as seguintes torturas sofridas pelas mulheres:

Dona Margarida Barbosa, irmã do Sr. Jovino, foi presa nos dias 5 e 11 deste mês e torturada pela polícia, que a fez se ajoelhar, de braços abertos, em cima de tampas de garrafas. Enfiaram-lhe agulhas debaixo das unhas de suas mãos e nos seios. Espancaram-na. O interrogatório foi feito sob a mira do fuzil e com dois revólveres aos ouvidos. Durante este tempo não recebeu comida nem água. No dia 11, às 17 horas, ouviam-se, da rua, seus gritos: 'Não me batam'.

Dona Santana, esposa de Paulo, filho do Sr. Jovino, de resguardo de duas semanas, foi presa nas mesmas datas e violentada por vários soldados que também queimaram a roça e a casa do marido, com todo o arroz na tulha. (CNBB, 1976, p. 6-7).

Esse foi o motivo da ida de Padre João Bosco àquela delegacia, o qual, ao tentar dialogar com os militares para soltura das mulheres, foi ameaçado e agredido violentamente, levando um tiro de “dum-dum” na cabeça, que o levou a morte no dia seguinte (CNBB, 1976, p. 7). Outros fatos abordados são, o processo de censura contra Dom Hélder Câmara, assim como os atos terroristas ocasionados contra outras instituições (Ordem dos Advogados do Brasil, a Associação Brasileira de Imprensa, ambas no Rio de Janeiro, a sede da Auditoria Militar, em Porto Alegre, e o Centro Brasileiro de Análises e Pesquisas (CEBRAP), em São Paulo). Por fim, narra também a prisão de 17 Bispos católicos, 20 assessores padres, religiosos e leigos no dia 13 de agosto de 1976, na cidade de Ribomba, no Equador, além dos correntes casos de perseguição, prisões arbitrárias, desaparecimentos, sequestros, tortura e mortes que viam ocorrendo até aquela data (CNBB, 1976, p. 7, 8, 9).

No *sentido dos fatos*, segunda parte do documento, apontam-se os principais fatores de violência que levaram aos fatos narrados acontecerem, dos quais elegem-se: os pobres sem justiça, a impunidade de policiais criminosos, a má distribuição da terra, a situação do índio e o problema da segurança nacional e segurança individual.

Diante de todos esses fatos, quem deve ser responsabilizado pela onda de perversidade que vem assumindo proporções alarmantes? O que está por trás de todos os crimes que, em nosso País, alcançaram um grau requintado de crueldade?

A ação perniciososa e nefasta, anônima ou pública, daqueles que tacham bispos, padres e leigos de subversivos, agitadores e comunistas quando tomam a defesa dos pobres, dos humildes, dos presos e das vítimas de torturas, contribui para o clima e a prática da violência e das arbitrariedades.

Diante de tantos fatos que revoltam a opinião do País, não se pode responsabilizar somente o pequeno policial que puxa o gatilho do revólver, a este ou aquele policial ou militar. Torna-se necessário procurar as raízes mais profundas que colaboram para gerar o clima de violência. (CNBB, 1976, p. 9).

O documento denuncia a grande desigualdade existente no país, excepcionalmente ao se tratar dos mais pobres e a questão da justiça. De acordo com a comunicação “Há criminosos

que não são punidos, porque protegidos pelo poder do dinheiro, pelo prestígio e pela influência na sociedade que acoberta e, portanto, é cúmplice deste tipo de injustiça” em contrapartida, “Somente pobres são acusados e presos por vadiagem” (CNBB, 1976, p. 9-10). Denúncia também os órgãos de violência do Estado, elencando o “Esquadrão da Morte” e os policiais criminosos que nunca foram aos tribunais. Trata do problema da má distribuição de terra, raiz da desigualdade social e territorial no país, remontando de tempos coloniais, denunciando ainda os atos ilegais de grilagem e expulsão de famílias de suas terras, muitas vezes por grandes autoridades regionais. Aborda ainda a situação dos índios, exterminados e expulsos de suas terras, além do problema da tutela do estado, que os torna “parcialmente incapazes perante a lei, impede que os índios se tornem sujeitos de seu crescimento e de seu destino” (CNBB, 1976, p. 11). Por fim, aborda sobre a supremacia da segurança nacional acima da segurança individual:

A ideologia da Segurança Nacional colocada acima da Segurança Pessoal, espalha-se pelo Continente latino-americano, como ocorreu nos países sob domínio soviético. Nela inspirados, os regimes de força, em nome da luta contra o comunismo e em favor do desenvolvimento econômico, declaram a ‘guerra anti-subversiva’ contra todos aqueles que não concordam com a visão autoritária da organização da sociedade. O treino para esta ‘guerra anti-subversiva’, na América Latina, contra o comunismo, além de levar ao embrutecimento crescente de seus agentes, gera um novo tipo de fanatismo, um clima de violência e de medo. São sacrificadas as liberdades de pensamento e de imprensa, são supressas as garantias individuais. Essa doutrina tem levado os regimes de força a incorrerem nas características e práticas dos regimes comunistas: o abuso do poder pelo Estado, as prisões arbitrárias, as torturas, a supressão da liberdade de pensamento. (CNBB, 1976, p. 13).

Na última parte do documento, intitulada *alguns princípios pastorais e novos apelos de Deus*, o documento faz uma reflexão teológica dos fatos, buscando perceber nos acontecimentos “os apelos de Deus para nossa missão evangelizadora e afirmar alguns princípios que norteiam nossa ação pastoral” (CNBB, 1976, p. 14).

A comunicação busca trazer a perspectiva social da Igreja, chamando a atenção para o papel de proteção que a instituição deveria dar aos mais pobres e fracos da sociedade. Faz ainda uma crítica às arbitrariedades que envolvem o tecido social, gerando as injustiças e desigualdades:

A Igreja deve seguir o exemplo de Cristo. Ela não pode excluir ninguém e deve oferecer a todos, grandes e pequenos, os meios de salvação que recebeu de Cristo. Mas sua opção e seus prediletos são os fracos e os oprimidos. Não pode ficar indiferente à espoliação do índio expulso de suas terras, à destruição de sua cultura. Não pode fechar os olhos ante a grave situação de insegurança em que vivem os pequenos, ante a fome dos pobres e a desnutrição das crianças. Não pode ignorar os desenraizados, os migrantes que buscam novas oportunidades, e que somente

encontram abrigo debaixo dos viadutos ou se aninham nos arredores das grandes cidades. Cristo se faz presente e visível nestas pessoas. Maltratá-las é maltratar a Cristo. (CNBB, 1976, p. 15).

O documento sinaliza, ainda, para o caráter de defesa das liberdades fundamentais, apontando para o próprio exemplo de Cristo, que “foi o grande defensor dos direitos humanos” (CNBB, 1976, p. 15). É significativo o posicionamento crítico da instituição, não apenas denunciando as injustiças sociais, mas cobrando a atenção e responsabilidade dos grandes e poderosos:

A Igreja tem procurado tomar a defesa dos direitos do fraco, do pobre, do índio, da criança que vai nascer. Mas hoje reclama para o povo não mais a esmola das sobras que caem da mesa dos ricos, mas uma repartição mais justa dos bens. Por que só alguns podem comer do bom e do melhor, e a maioria tem que dormir com fome? Por que alguns — até estrangeiros — podem adquirir, por dinheiro, milhares de hectares de terra para criar gado e exportar a carne, e nossa pobre gente não pode continuar cultivando o pedaço de terra onde nasceu e se criou ou já vive e trabalha há dezenas de anos? Por que somente alguns têm o poder de decisão? Por que uns ganham 30, 50, 100 mil cruzeiros por mês, e tantos não fazem mais do que o salário mínimo? Há países em que a diferença entre os salários mínimo e máximo não excede a 12 vezes, enquanto no Brasil passa de 200 vezes. Por que alguns podem ir passear e conhecer o mundo todo, e a maioria não pode tirar uma semana de férias e sair com a família? Lembramos, contudo, que, embora as diferenças econômicas não sejam pecado em si mesmas, são pecado as injustiças que as tiverem provocado. Houve um tempo em que nossas pregações ao povo aconselhavam sobretudo a paciência e a resignação. Hoje, sem deixar de fazê-lo, nossa palavra se dirige também aos grandes e poderosos para apontar-lhes suas responsabilidades pelos sofrimentos do povo. (CNBB, 1976, p. 16).

A comunicação finaliza, abordando sobre as diversas críticas que a própria instituição vinha sofrendo, diante de seu posicionamento pelo caráter social da Igreja, demonstrando uma perspectiva mais progressista e por isso, sendo acusados de subversivos e comunistas:

Eis porque ninguém deve admirar-se de que muitos dos que seguem o Evangelho sejam tão criticados e até acusados de comunistas ou subversivos. O Evangelho diz a respeito de Cristo: ‘Eis que este menino foi colocado... como um sinal de contradição’ (Lc 2,34). Ele que ‘passou a vida fazendo o bem’ foi criticado, acusado de tanta coisa, preso, levado aos tribunais e condenado à morte. ‘O discípulo não é maior do que o Mestre’. Ninguém fique triste com essas acusações, nem preocupado em defender-se delas. Como Paulo, pode dizer: ‘Longe de mim gloriar-me a não ser na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo’ (Gl 6,14). É isso que os grandes do mundo dificilmente podem entender: a felicidade da cruz aceita em união com Cristo crucificado. ‘Bem-aventurados sois quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos porque será grande vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas que vieram antes de vós’ (Mt 5,11-12). Não devemos lamentar a sorte de Dom Adriano, dos padres Rodolfo e João Bosco, do índio Simão. Seria bom se as autoridades descobrissem e punissem os responsáveis pelo seqüestro, não para desagrar o bispo, mas para o povo da Baixada poder confiar mais no Governo e ter a segurança de que não continuará sem proteção e sem defesa, nas mãos de tantos criminosos. (CNBB, 1976, p. 17-18).

A Comunicação escrita pela CNBB teve ampla repercussão em diferentes meios, destacando-se nos grupos pertencentes a comunidade católica. Em Curitiba, a União Cívica Feminina Paranaense, repudiou o documento, encaminhando uma carta endereçada ao Núncio Apostólico Dom Carmine Rocco, o qual acusou a instituição de promover “gravíssimas acusações aos poderes do Estado e ao regime político vigente em nosso país” além de perpetuar “temas, processos, teses e técnicas de nítido matiz comuno-marxista, haja vista a chocante instigação a luta de classes” (LACERDA, 1976). A entidade legitimou seu apelo e repúdio alegando congregar “os anseios patrióticos da mulher paranaense” o qual, entretanto, não deixa de ser também “um grêmio de profunda e sólida formação cristã” (LACERDA, 1976). Destarte, em relação às ocorrências e práticas “oriundas do nosso clero católico, por considerá-las incompatíveis com a pregação dos santos Evangelhos, contesta-as, repudia-as, repele-as e contra elas opõe seu mais formal e veemente protesto” (LACERDA, 1976).

Além de tal entidade, Emir Calluf também encaminhou suas considerações sobre a Comunicação em uma carta endereçada à sede da CNBB e a todos os bispos do país. A carta, intitulada *Carta ao sr. Presidente da CNBB: Opinião sobre a “Comunicação Pastoral ao Povo de Deus”* também repercutiu em diversos meios, principalmente por seu teor de enfrentamento às posições expressas no documento de autoria da CNBB. Podemos citar o artigo *Padre critica CNBB* de 30 de novembro de 1976, no jornal *O Estado de S. Paulo* (PADRE..., 1976), além de artigos nos jornais *Gazeta do Povo*, conforme mencionado pelo *Diário do Paraná* (MORAES, 1976, p. 2), *Diário de Pernambuco* (CARTA..., 1976), *O Expresso* (POR DENTRO..., 1977) e um breve comentário em *O Pasquim* (FREAZA, 1976, p. 28).

A carta escrita pelo sacerdote, com 12 laudas, datava de 25 de novembro de 1976 e seguia a mesma estrutura da Comunicação Pastoral, escrita pela CNBB, apresentando uma breve introdução e justificativa, seguida de uma primeira parte intitulada *os fatos*, posteriormente *o sentido dos fatos* e por último *alguns princípios pastorais*.

Em sua introdução, aponta a justificativa para sua resposta ao documento da CNBB alegando que “como cristão e padre, é meu dever contribuir ativamente para o crescimento da Igreja em consciência e responsabilidade” (CALLUF, 1976b, p. 1). De acordo com o sacerdote, diversos colegas, inclusive do clero, o desaconselharam a manifestar-se, visto que poderia indispor-se com as autoridades eclesiais ou até mesmo receber o silêncio como resposta, o que, de acordo com Calluf, já havia ocorrido em duas outras ocasiões anteriores, demonstrando não ser essa a primeira tentativa de comunicação entre o sacerdote e a entidade (CALLUF, 1976b, p. 1). Ainda na introdução, Emir Calluf aponta a primeira dificuldade, segundo ele, em responder à entidade, visto a falta de um autor nomeado para o documento. “A quem dirigir-

me? [...] Foi esquecimento do autor ou humildade de quem se quer manter anônimo ou evasão da responsabilidade?” (CALLUF, 1976b, p. 1). A fim de tentar explicar essa opção feita pela entidade, Emir Calluf utiliza o termo psicológico de “diluição da responsabilidade”:

V. Rev. concordará comigo que um dos maiores males do mundo atual e aquilo que os psicólogos denominam de diluição da responsabilidade, método usado tanto pelos nazistas como pelos meios-de-comunicação atuais para isentar-se de qualquer consciência pessoal, já que todos pertencem a uma rede e é a rede que decide. Foi assim que nenhum dos acusados se reconhecia culpado pelo extermínio de milhões de judeus, pois todos diziam que estavam apenas obedecendo ordens. É assim que, no cinema pornográfico e anti-social, o ator responsabiliza o diretor que acusa o autor que aponta para o empresário que culpa a situação econômica ou simplesmente o gosto do público... Ora, esconder-se atrás de siglas é exatamente um dos sintomas desta fuga de responsabilidade pessoal, porque assim pode-se fazer tudo quanto se pretende sem arcar com nenhuma consequência. (CALLUF, 1976b, p. 2).

Como podemos ver, o sacerdote utiliza-se novamente da psicologia como fator de legitimação de seu discurso, apontando patologias e até sintomas de seu interlocutor. Após a introdução, Calluf inicia a apresentação dos fatos abordando alguns dos erros cometidos pela Comunicação, de acordo com ele:

São duas as séries de fatos que o documento apresenta, e, por si só, a mistura de ambas confunde o leitor desprevenido. A primeira se refere à morte de 2 sacerdotes e ao sequestro dum bispo. A gente não precisa nem ser cristão para condenar esta brutalidade e exigir uma severa ação da justiça. Mas precisa ser cristão para não tirar conclusões precipitadas e não acusar ninguém sem fundamento. A denúncia, de que fala a introdução, é necessária e aliás já foi feita milhares de vezes: ninguém, que eu saiba, aprovou esta violência. Mas é também uma violência a distorção dos fatos, o aproveitamento deles para defender teses preconcebidas, que nada têm a ver com eles. Mas estou me adiantando. A segunda série de fatos, maliciosamente atados aos primeiros, como se pertencessem ao mesmo tipo de atentados, infelizmente revela a insinceridade do(s) autor(es). (CALLUF, 1976b, p. 3).

Percebemos que Emir Calluf, mesmo aceitando alguns dos fatos narrados na Comunicação, altera o teor do discurso, alegando que a entidade estaria fazendo uma distorção dos fatos ocorridos, retirando assim a responsabilidade apontado pelo documento da CNBB. Após essa apresentação, Calluf inicia os fatos, o qual divide em quatro partes denominadas “a”, “b”, “c” e “d”.

Em “a”, Emir Calluf discute o caso Helder Câmara, ignorando a estrutura da Comunicação e os assassinatos dos Padres Rodolfo Lunkenbein e João Bosco Penido Burnier, além do sequestro do bispo dom Adriano Hipólito. Ao abordar a figura de Dom Helder Câmara, Calluf faz o seguinte questionamento: “Com todo respeito devido a este grande homem e batalhador, pergunto: por que a censura contra ele? [...] Será que D. Helder foi censurado por

estar pregando a doutrina cristã?” (CALLUF, 1976b, p. 3). O tom claramente irônico do sacerdote ao se referir ao bispo, é complementado pela seguinte afirmação: “Aliás qualquer país do mundo, qualquer governo tem o direito de, em prol do bem comum, coibir a liberdade de certos indivíduos” (CALLUF, 1976b, p. 3). Para Calluf, como podemos ver, a autoridade do Estado está acima das liberdades individuais, e a censura é um instrumento não de coerção, mas de proteção da sociedade<sup>95</sup>. Prosseguindo em seu texto, Emir Calluf acusa Dom Helder Câmara de usar sua liberdade para atacar o país no exterior “oferecendo do Brasil uma imagem que, por ser só negativa, é falsa e prejudicial” (CALLUF, 1976b, p. 3). Conclui o item questionando as atitudes de D. Helder Câmara, alegando que assim como a entidade, o bispo também escondia-se “atrás de uma organização” (CALLUF, 1976b, p. 3).

Em “b”, Calluf segue na perspectiva da censura, abordando sobre o fechamento do *Semanário São Paulo*, periódico utilizado pela Arquidiocese de São Paulo. Para o sacerdote, o semanário estaria sendo utilizado para práticas “antinacionais” e sua punição era justificada. Além disso, para ele, “Se existe uma separação entre Igreja e Estado, se aquela não admitiria que este interferisse nela, é mais do que claro e justo que este não admita que Ela interfira nos assuntos dele” (CALLUF, 1976b, p. 4). Deixa claro, desta forma, sua posição perante a hierarquia católica, separando os assuntos seculares dos espirituais. Em “c” Emir Calluf finalmente aborda os atos de violência, porém sem citar nomes ou fatos, apenas para acusar novamente o documento da CNBB de deturpar fatos, confundir e até exagerar:

Os outros atos de violência citados depois pelo documento não têm nada de mais a não ser a já notória repulsa de toda a nossa população. Mas aqui são citados com uma finalidade óbvia: a de confundir. Não só escapam ao contexto do documento em geral, como usam duma linguagem que pretende atrapalhar o leitor. Chama p. ex. de terrorismo e de organizações terroristas as forças policiais, não só generalizando injustamente atitudes esporádicas, como tentando aplicar a elas o epíteto reservado aos subversivos. Repete a famigerada notícia das prisões e torturas, que por certo devem ter acontecido, mas de novo dando um tom tão geral como se fosse este o clima em nossa nação. Mais grave: sutilmente acusa o próprio regime, como se este promovesse e desejasse estes crimes, quando, como acontece em qualquer país do mundo, eles resultam de atitudes individuais. (CALLUF, 1976b, p. 5).

Percebemos novamente como o sacerdote parece fazer uma nova leitura dos fatos, muito diferente da apresentada na Comunicação, agindo como defensor do regime e retirando toda sua responsabilidade pelo ocorrido. Calluf finaliza esta parte apresentando o item “d”, abordando sobre a prisão dos 17 bispos e 20 assessores no Equador, acusando de forma irônica

---

<sup>95</sup> Como apontado por ele no artigo *Hora de evoluir – Oportunidade da censura*, no jornal *Correio do Paraná*, em 1 de outubro de 1977.

os colegas e alegando que “Por certo algum motivo houve” (CALLUF, 1976b, p. 4). O que podemos compreender, até aqui, é de que o sacerdote deturpa todo o sentido do documento escrito pela CNBB, omitindo informações e pinçando fatos que fortaleçam o seu discurso, acusando a entidade e protegendo o regime, assim como os instrumentos que este utiliza para se manter no poder.

Em *o sentido dos fatos*, Emir Calluf segue novamente a estrutura original do documento da CNBB, dividindo o tópico em quatro partes novamente denominadas “a”, “b”, “c” e “d”. No item “a”, o sacerdote trata do tema “os pobres sem justiça”. Segundo ele, a questão da pobreza e injustiças não é fenômeno próprio do Brasil, além disso, afirma que “atribuí-la a um regime político-social revela não apenas uma ignorância completa da história e da psicologia humana, como igualmente da teologia e da moral” (CALLUF, 1976b, p. 6). Por fim, julga novamente o documento original de ilógico e tendencioso.

Em “b”, trata da impunidade dos policiais criminosos. O sacerdote afirma que “quem desobedeceu a lei, tem de responder pela desobediência: nem farda nem batina o isentam” (CALLUF, 1976b, p. 7), novamente, como podemos perceber, frisando os religiosos como parte do problema. Termina o item, mais uma vez, afirmando não concordar com a culpabilização do governo por tais fatores. Em “c”, o sacerdote fala sobre o tema dos índios e da terra, afirmando que não dispunha de dados para confirmar ou negar os fatos apresentados no documento da CNBB, e fugindo do assunto, declara ser surpreendente que não se veja os esforços feitos pelo governo em ambos os setores, afirmando que “os psicólogos fariam uma projeção sobre o governo da imagem do diabo: até agora só fez o mal, nada realizou de positivo, está a serviço da opressão mais desenfreada” (CALLUF, 1976b, p. 7). Sem abordar realmente sobre o assunto apresentado no original, Calluf desvia a atenção afirmando que existe uma visão negativa acerca do governo, o qual de certa forma julga até mesmo patológica, visto a menção da psicologia, e finaliza afirmando que “não se modifica um país em 10 anos, que não se conseguem domar as paixões humanas com leis, mesmo as mais justas” (CALLUF, 1976b, p. 7). Em “d” trata do tema da segurança nacional e individual, taxando o documento de “obra-prima de confusão entre princípios sólidos e afirmações maldosas” (CALLUF, 1976b, p. 7). O sacerdote afirma reconhecer a igualdade perante a lei, entretanto:

Discordamos de que todo o poder vem do povo, um dos chavões adotados em nossa constituição, mas que não deve ser tomado ao pé da letra, pois quem é o povo? Ademais é claro que se tem de respeitar o direito de livre associação. Agora dizer que com isto se liberem certos indivíduos para prejudicarem o resto da nação, é quando muito um despautério. [...] A liberdade de pensamento e de imprensa só pode existir quando concorrem para o bem comum, não quando são usadas para destruí-lo. A

comparação de nosso regime com o soviético é totalmente injusta e tendenciosa: injusta, porque aqui existe mais do que suficiente liberdade de expressão, caso contrário este documento não teria sido escrito nem veríamos esta onda de publicações de todos os tipos e de associações de toda espécie, desde as péssimas até as ótimas. [...] Tendenciosa, porque se trata da mesma confusão de palavras acima mencionada: usa-se para com o Governo de termos pública e notoriamente atribuídos aos comunistas e subversivos. [...] De novo, que haja abusos, os há, mesmo em regimes chamados democráticos. Mas daí a chamar isto de violência institucionalizada (embora o documento não empregue o termo, todo ele o reflete), é pretender sanar uma injustiça com outra. (CALLUF, 1976b, p. 7-8).

Como podemos perceber, o sacerdote usa de diversos artifícios a fim de proteger e legitimar as ações do estado, ilustrando definitivamente o regime ditatorial afirmando discordar do poder que emana do povo, princípio básico da democracia. Além disso, naturaliza a manipulação e controle do governo sobre todas as liberdades, assumindo um tom de paternalismo do estado para com a sociedade civil. Por fim, o próprio reconhece a natureza do regime, como o de uma “violência institucionalizada”, alegando, porém, ser um exagero do documento escrito pela CNBB. Aqui podemos compreender a visão de Emir Calluf, como a de uma espécie de recalque da realidade, assim como Bourdieu (2011) demonstra existir sobre a dupla estrutura da instituição católica, uma econômica e uma religiosa, a última negando a primeira, instituindo assim uma espécie de desconhecimento da realidade, utilizando-se para isso de um eufemismo das relações. Assim, Emir Calluf, mesmo reconhecendo nas palavras dos bispos a violência institucionalizada vinda do governo, demarca-a como uma espécie de paternalismo, eufemizando ou, poderíamos dizer, até mesmo, alterando a realidade.

Em *alguns princípios pastorais*, Emir Calluf aborda sobre a última parte do documento escrito pelos bispos da CNBB. Neste reforça suas críticas ao posicionamento da entidade, alegando que grande parte dos problemas citados são frutos do descontrole demográfico e da superpopulação “Pois a multidão gera, tem de gerar miséria e ditadura, como o tão decantado exemplo da China demonstra: uma massa condicionada a não pensar a não ser pelo figurino” (CALLUF, 1976b, p. 9). Novamente observamos o reconhecimento da realidade pelo sacerdote, o que, entretanto, é camuflado por outros fatores que não o próprio governo. Mais à frente, Calluf pinça novos fatores como o “gravíssimo problema da corrupção moral da juventude pelo assim chamado cinema nacional” como forma de deslegitimar o discurso da CNBB, como uma espécie de cortina de fumaça (CALLUF, 1976b, p. 9).

Ao fim, o sacerdote, num último ato de defesa das arbitrariedades do Estado, culpabiliza a entidade por seus próprios infortúnios, questionando “Por que há de uma Igreja que, no Brasil, goza duma liberdade total para pregar o Evangelho, aliar-se com os inimigos da pátria e provocar uma restrição desta mesma liberdade?” (CALLUF, 1976b, p. 10). Refirma, desta

forma, a visão de uma Igreja deslocada do mundo social, instituída apenas da manutenção do mundo espiritual. O sacerdote conclui sua carta declarando que a Comunicação Pastoral ao Povo de Deus, é “arrogante”, “injusta”, “sectária”, “simplista”, “confusa”, “omissa” e “exorbitante” (CALLUF, 1976b, p. 11).

As lutas e disputas aqui registradas, podem ser compreendidas a luz da teoria dos campos de Pierre Bourdieu, visto que “[...] em qualquer campo descobriremos uma luta, cujas formas específicas terão de ser investigadas em cada caso, entre o novo que entra e tenta arrombar os ferrolhos do direito de entrada e o dominante que tenta defender o monopólio e excluir a concorrência” (BOURDIEU, 2003, p. 120). Desta forma, a movimentação das estruturas de um campo, e as posições que os agentes ocupam neste campo, estarão intimamente conectadas aos movimentos de disputas entre os dominados e dominantes dentro dele. Essas disputas, tendem a se movimentar por meio do jogo do monopólio da violência legítima, esta que legitimará a posição dos agentes no campo.

A estrutura do campo é um *estado* da relação de força entre os agentes ou as instituições envolvidas na luta ou, se se preferir, da distribuição do capital específico que, acumulado no decorrer das lutas anteriores, orienta as estratégias posteriores. Esta estrutura, que está no princípio das estratégias destinadas a transformá-la, está ela própria sempre em jogo: as lutas cujo lugar é o campo têm por parada em jogo o monopólio da violência legítima (autoridade específica) que é característica do campo considerado, quer dizer, em última análise, a conservação ou a subversão da estrutura da distribuição do capital específico. (BOURDIEU, 2003, p. 120, grifo do autor).

De acordo com Bourdieu (2003), é comum que aqueles que se encontram em uma posição privilegiada no campo, tendendo ao monopólio e acúmulo do capital específico, se posicionem a partir de estratégias de conservação destas posições e da estrutura deste campo, em contrapartida, os recém-chegados, que ocupando posições menos privilegiadas, tenderão a se posicionar por meio de estratégias de subversão desta estrutura, configurando uma heresia do campo.

Os que, num estado determinado da relação de força, monopolizam (mais ou menos completamente) o capital específico, fundamento do poder ou da autoridade específica característica de um campo, inclinam-se para estratégias de conservação — as que, nos campos de produção de bens culturais, tendem para a defesa da *ortodoxia* —, ao passo que os menos providos de capital (que são também muitas vezes os recém-chegados e, portanto, as mais das vezes, os mais jovens) inclinam-se para as estratégias de subversão — as da *heresia*. É a heresia, a heterodoxia, como ruptura crítica, muitas vezes ligada à crise, com a doxa, que faz sair os dominantes do silêncio e que lhes impõe que produzam o discurso defensivo da ortodoxia, pensamento direito de direita visando restaurar o equivalente da adesão silenciosa da doxa. (BOURDIEU, 2003, p. 121, grifo do autor).

Ao contemplar o campo religioso em específico, Bourdieu aponta (2005b, p. 57, grifo do autor):

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.

Desta forma, percebemos que tanto no documento *Pastoral ao Povo de Deus*, da CNBB, quanto Emir Calluf em sua resposta, ambos lançam mão de um determinado capital religioso, apelando para as estruturas do campo e próprio *habitus* religioso. De acordo, com Bourdieu, como vimos, é comum nas disputas pelo monopólio de gestão dos bens do campo, determinados agentes agirem perante as posições que ocupam neste campo. Entretanto, como aponta o sociólogo, as revoluções parciais das quais os campos são predominantemente alocados, não colocam em questão os próprios fundamentos do jogo, mas ao contrário, constantemente reclamam essas mesmas origens do campo, contra a banalização e degradação ao qual ele se tornou.

E de facto, as *revoluções parciais* de que os campos são continuamente lugar não põem em questão os fundamentos do próprio Jogo, a sua axiomática fundamental, o alicerce de crenças últimas sobre as quais assenta todo o jogo. Pelo contrário, nos campos de produção de bens culturais, religião, literatura, arte, a subversão herética reclama-se do regresso às primeiras fontes, à origem, ao espírito, à verdade do jogo, contra a banalização e a degradação da qual ele foi objecto. (BOURDIEU, 2003, p. 122, grifo do autor).

Assim, quando o documento da Pastoral reclama o caráter de justiça social da Igreja, apela também para as origens simbólicas da instituição. Em contrapartida, Emir Calluf utiliza-se da perspectiva da instituição como portadora de um monopólio dos bens de salvação espiritual, pautando-se numa visão ortodoxa da Igreja católica, a qual pressupõe-se não se envolver em assuntos seculares e temporais. Acentua assim a permanência dos agentes no próprio campo, repudiando influências externas, como as do campo político. São assim, disputas hegemônicas acerca de uma visão de Igreja que se colocava em pauta naquele momento: Para uns a tomada de posição de uma igreja social, preocupada com a justiça e os direitos humanos, para outros a permanência de uma instituição tradicional, preocupada apenas com a salvação das almas, não dos corpos.

É significativo desta forma, o engajamento ideológico de Emir Calluf, o qual a serviço de uma ordem social do pós 1964, ou seja, da ditadura militar, coloca todo seu capital, buscando legitimar um sistema e combater seus antagonistas. Esta faceta anticomunista, seria, ao nosso ver, a mais predominante na trajetória de Emir Calluf, resistindo até mesmo após sua ruptura com a Igreja Católica em 1977<sup>96</sup>, radicalizando-se em uma oposição fervorosa a instituição. Os anos posteriores a sua excomunhão não fazem parte de nosso recorte temporal, entretanto cabe uma breve menção, a fim de se observar as alocações e deslocamentos de uma trajetória em um panorama mais amplo, compreendendo as estruturas a longo prazo.

Após sua ruptura com a instituição católica, Emir Calluf lança mais cinco livros. Em 1980, publica a obra *O pecado mortal dos bispos*, na qual aborda o problema do celibato, elencando como maiores “algozes” os bispos brasileiros. Em 1981 escreve *Deus é como o amor e a música – Variações de um tema clássico*, livro em que critica as práticas e posições da Igreja Católica, em suma, seu próprio *ethos*. Em 1984, retorna ao tema do celibato, lançando *Reflexões incômodas sobre o celibato dos padres*. Ainda na década de 1980, o ex-sacerdote publica a obra *A coragem de ser autêntico*, pela Editora Potencial. Em 1987, finalmente, lança pela mesma editora, sua derradeira obra *A esquerdização do clero: um estudo psicanalítico*.

Durante esse tempo, o ex-sacerdote chegou a se envolver com a Igreja da Unificação, popularmente conhecida como seita *Moon*<sup>97</sup>. De acordo com alguns dossiês encontrados no Arquivo Nacional<sup>98</sup>, Emir Calluf teria participado de algumas convenções relacionadas a seita entre os anos de 1984 e 1985, juntamente com o professor universitário e jornalista, Carlos

<sup>96</sup> Emir Calluf casou-se em 27 de dezembro de 1976 na cidade de São Paulo. O casamento conferiu a Emir Calluf a suspensão de todas as ordens conferidas a ele pela instituição religiosa, perdendo assim o status e posição de sacerdote, assim como as funções relegadas ao cargo eclesiástico. A certidão do casamento chegou a ser exposta na primeira página do jornal *Diário do Paraná* do dia 20 de agosto de 1977, o qual pode ser conferido no anexo 5 deste trabalho.

<sup>97</sup> De acordo com Dias (2022) “A organização foi criada por Sun Myung Moon (1920-2012), filho de agricultores do território da atual Coreia do Norte. Ele afirmava ter tido, aos 15 anos, uma visão em que Jesus lhe pedia continuar a sua missão no mundo, a fim de que a humanidade atingisse o estado de purificação e se livrasse do pecado. Em 1954, ele fundou uma igreja em Seul e não tardou em adotar um viés político explicitamente anticomunista, o que lhe granjeou a simpatia do regime militar da Coreia do Sul, visceralmente oposto ao regime comunista do Norte. Graças a esse viés, o novo líder religioso conseguiu acesso não só a políticos sul-coreanos, mas também a chefes de Estado estrangeiros — como o presidente norte-americano Richard Nixon, a quem prestou apoio durante o escândalo Watergate. Na França, nos anos 1980, a Igreja manteve vínculos com o movimento de extrema-direita Frente Nacional”.

<sup>98</sup> Reverendo Sun Myung Moon, in: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.NNN.85005749 – Dossiê; Convenção Panamericana da Organização Causa Internacional, Seita Moon, in: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.84041944 – Dossiê; Coordenação para Associação e Unificação das Sociedades Americanas, CAUSA, Carlos Danilo Cortes e Outros. Curitiba, PR, in: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.85051187 – Dossiê; Atividades e Registros sobre a Igreja do Reverendo Moon no Estado do Paraná, fev. 83 jun. 86, in: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.NNN.86006528 – Dossiê; Uruguai Participantes do Congresso da Confederação para a Associação e Unidade das Sociedades Americanas ou Causa Internacional, in: BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.84043228 – Dossiê.

Danilo Côrtes<sup>99</sup>, coordenador regional da Confederação das Associações para Unificação das Entidades Americanas (CAUSA)<sup>100</sup>, entre elas, a Convenção Pan-Americana da CAUSA Internacional, na cidade de Montevideu, Argentina, Congresso de Teologia, em Seul, Coréia e Congresso Internacional e Meios de Comunicação, em Tóquio, no Japão.

Constatamos ainda, a radicalização do discurso de Emir Calluf, se envolvendo em uma polêmica discussão com teores racistas e higienistas. Trata-se do artigo *Bahia, terra da felicidade*, publicado no jornal *Gazeta do Povo* em 22 de junho de 1986. O artigo, que foi amplamente repudiado pelo Movimento União e Consciência Negra (ESPAÇO..., 1986), assim como pelo sociólogo João Correia de Freitas (FREITAS, 1986) e pelo jornalista Valdir Izidoro Silveira (SILVEIRA, 1986) contava com afirmações e teorias infundadas, as quais Silveira declara serem as mesmas esboçadas “[...] pelo autor de ‘Mein Kampf’, Adolf Hitler, dos segregacionistas do apartheid, dos discípulos da Klu Klux Klan e mais recentemente o reverendo Moon” (1986, p. 3). Alguns trechos foram retratados também no artigo *A semente do divórcio* da Revista *Isto é – Senhor*, de dezembro de 1991, o qual abordava sobre movimentos separatistas e utilizava o artigo de Calluf como exemplo do imaginário social sobre o tema, na época, como podemos constatar a seguir:

[...] Será que existem fatos (não preconceitos) a confirmarem a inépcia ou mesmo a inferioridade de certas raças, estacionadas, durante o processo evolutivo, a meio caminho entre o animal e o homem? São perguntas, não afirmações. Mas por que admitiríamos, no plano individual, a existência de gênios e retardados e tememos fazê-lo no plano racial? [...] Após 98 anos de abolição da escravatura (na Bahia) não mudou em nada, até se deteriorou o estado dos pretos, que prosseguem na indolência, na sujeira, na malandragem e na simples tarefa animal de se reproduzirem. (CALLUF, 1968, p. 44 *apud* FERNANDES, 1991, p. 39).

---

<sup>99</sup> De acordo com o jornal digital da *Gazeta do Povo*: “Nascido em 29 de março de 1930, Carlos Danilo Costa Côrtes era formado em Filosofia e Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Começou a carreira de jornalista em 1955, no jornal *Diário do Paraná*, onde trabalhou ininterruptamente durante os 28 anos de existência do veículo. Passou por diversas funções, de repórter a diretor responsável do jornal. Era um dos principais defensores da memória da publicação, considerada uma das mais expressivas do estado. Chegou a publicar o livro ‘O Diário do Paraná na Imprensa e Sociedade Paranaenses’, em 2000. Foi também assessor de relações públicas da secretaria da Fazenda, governo do Paraná e da Procuradoria Geral do estado. Chegou a assumir interinamente o cargo de secretário do trabalho e assistência social enquanto era assessor do chefe de gabinete. Também era membro do Centro de Letras do Paraná. Como professor, foi fundador do curso de Comunicação Social da UFPR, onde lecionou por 30 anos, passando pelas funções de Chefe de Departamento e Coordenador de Curso. Foi também docente da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Nos últimos 20 anos trabalhou como diretor fundador e coordenador do curso de jornalismo da Escola Superior de Estudos Empresariais e Informática (Eseei)”. MORRE o jornalista Carlos Danilo Costa Côrtes. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/morre-o-jornalista-carlos-danilo-costa-cortes>>. Acesso em: 25 out. 2022.

<sup>100</sup> *Confederation of the Association for the Unification of the Societies of the Americas* (CAUSA), entidade que fazia parte de organizações religiosas e seculares encabeçadas por Sun Myung Moon. (CONGRESSO..., 1981).

Em entrevista para a mesma revista, Emir Calluf também foi questionado acerca do movimento separatista, ao passo que respondeu:

Eu discordo da separação, embora se a gente se livrasse do Nordeste seria um fardo a menos. [...] Temos de tratar da grave questão que é impedir a proliferação dessa sub-raça [...] há um descontrole desenfreado, uma proliferação desse tipo de população e nós precisamos nos prevenir para não virarmos uma Índia. (CALLUF *apud* FERNANDES, p. 37).

Como é possível perceber, sem a sombra da Igreja Católica, Emir Calluf radicaliza-se, colocando em pauta assuntos que mesmo nas entrelinhas sempre discutiu, como, por exemplo, o tema do crescimento demográfico e as “superpopulações”, entretanto, seus argumentos, beiram ao discurso de ódio e práticas racistas e higienistas. O movimento eugênico e higienista na América Latina, e mais especificamente no Brasil, de acordo com a historiadora Nancy Stepan, em sua obra *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina* (2005), pautava-se em uma corrente alternativa do movimento europeu, visando noções neolamarckianas de hereditariedade, apoiando-se no pressuposto de transmissão dos caracteres adquiridos, gerando o que ficou conhecido como “eugenia preventiva”, refletida na preocupação com as estruturas sociais, como reformas e adaptação ao meio, muito mais do que com questões biológicas propriamente ditas. Assim, o que a autora evidencia, é a busca pela construção de uma ideia de nacionalidade, buscando a superação da heterogeneidade da “população mestiça” oriunda dos países latino-americanos e a formação de uma nação homogênea, não apenas na perspectiva racial, mas também moral.

O último ato da carreira de Emir Calluf, da qual temos notícia, foi sua tentativa em entrar para o mundo da política em 1988, se candidatando a vereador pelo Partido da Frente Liberal (PFL)<sup>101</sup>. O psicólogo recebeu 2447 votos<sup>102</sup>, e ficou como primeiro suplente do partido, não se elegendo. Emir Calluf morreu em 19 de dezembro de 1993<sup>103</sup>, aos 64 anos, e muito embora façam quase trinta anos de sua morte, seu pensamento, o teor de seus discursos e as posições que defendia, continuam vivos no imaginário da sociedade brasileira.

---

<sup>101</sup> O Partido da Frente Liberal (PFL) mais tarde tornou-se o Partido Democratas (DEM), o qual atualmente fundiu-se com o Partido Social Liberal (PSL) e fundou o chamado União Brasil.

<sup>102</sup> De acordo com resultado encontrado no site do TSE-PR: RESULTADOS de eleições municipais TRE-PR — Tribunal Regional Eleitoral do Paraná. Disponível em: <<https://www.tre-pr.jus.br/eleicoes/resultados/resultados-de-eleicoes-municipais-tre-pr>>. Acesso em: 25 out. 2022.

<sup>103</sup> De acordo com E-CERTIDÕES ON-LINE. Disponível em: <<http://www.e-certidoes.com.br/SistemaECertidoes.php>>. Acesso em: 25 out. 2022.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender uma trajetória intelectual requer não apenas tomar conhecimento de uma perspectiva histórica ou filosófica buscando situar um agente dentro de um determinado espaço-tempo, mas, exige a compreensão dos “estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou” (BOURDIEU, 2011, p. 82), assim como do conjunto de relações que aproximaram o agente estudado aos outros envolvidos no campo e as conseqüentes disputas, fruto de tais relações. Essa construção, seria, de acordo com Bourdieu “condição de qualquer avaliação rigorosa do que poderíamos chamar de *superfície social*, como descrição rigorosa da *personalidade* designada pelo nome próprio” (2011, p. 82, grifo do autor), ou seja, o conjunto de posições ocupadas em um determinado tempo e espaço, por um agente socialmente instituído, o qual age por meio do suporte de determinadas propriedades e particularidades que permitem sua ação e intervenção nos diferentes campos de atuação.

Desta forma, compreender uma trajetória, requer a apreensão das estruturas que compõem essa trajetória, tal como ao se percorrer uma linha de metrô, devemos tomar conhecimento da estrutura da rede que compõe este percurso. Assim, para Bourdieu (2011, p. 81), podemos definir os acontecimentos biográficos como “alocações” ou “deslocamentos” na superfície social, considerando-se aí a própria estrutura do campo e das disputas de capital em que o agente está inserido, sendo estes também definidos pela incorporação de um determinado *habitus*. Logo, o entendimento de uma trajetória perpassa pela compreensão dos campos em que o agente pertenceu, do *habitus* por ele incorporado e dos capitais acumulados, configurando assim a estrutura de posições ocupadas por um indivíduo no espaço-tempo.

Podemos, ainda, complementar a compreensão de uma trajetória, percebendo nessas estruturas, as representações do mundo social, o que, para Chartier (1988), consiste na maneira pela qual um indivíduo ou grupo significa sua realidade. Estas representações, não são jamais isentas de intenções, sendo determinadas pelas estratégias dos grupos dominantes, que moldam o mundo social a partir de seus interesses. Tais representações, podem ainda sofrer apropriações, ou seja, novas formas de significar uma determinada representação, descortinando assim, processos muito mais amplos de produção intelectual, assim como de uma trajetória, apresentando o agente ou intelectual, não apenas como produtor de um bem cultural, mas também consumidor e receptor, desencadeando paralelamente as diversas posições e campos de atuação em que se inseriu.

Destarte, a presente dissertação teve como objetivo discutir a trajetória intelectual do sacerdote e psicólogo curitibano Emir Calluf, buscando compreendê-la tanto por sua atuação

quanto por sua produção intelectual. Consideramos como recorte temporal o período em que atuou como sacerdote (1959-1977), não deixando, entretanto, de abordar períodos anteriores, como suas origens familiares e formação, assim como posteriores, após a excomunhão, sendo este último período, abordado de forma mais sucinta, por não se destacar como objetivo central deste trabalho.

Contextualizando Emir Calluf no período proposto, empenhamo-nos a compreender as relações por ele vividas, assim como do período histórico experienciado. Isto posto, foi necessário um aporte bibliográfico que desse conta de apoiar o estudo de sua trajetória, compreendendo períodos como a Ditadura Civil-Militar (1964-1985), tal como discussões paralelas ao período, o qual salientamos: os jovens e a contracultura, cinema e teatro na ditadura, a situação da igreja católica pós-conciliar, entre outros assuntos. A fim de sustentar as discussões aqui propostas, fizemos o uso de diversos acervos digitais, como a Hemeroteca Digital Brasileira e o Sistema de Informações do Arquivo Nacional (SIAN), trazendo fontes como reportagens e artigos de jornais da época, no qual muitos foram escritos por Emir Calluf, assim como também dossiês e outros documentos pertencentes ao Serviço Nacional de Informações (SNI), Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA), entre outras entidades governamentais. Além disso, fizemos o uso de ampla bibliografia escrita por Emir Calluf, destacando as obras escritas no período do recorte temporal.

Pensando na composição de sua trajetória, e na estruturação do próprio trabalho, almejamos contemplar sua atuação como agente religioso, e dentro disso, a complexidade de diversas outras facetas pertencentes a um mesmo indivíduo. No primeiro capítulo, procuramos refletir sobre sua origem familiar e formação educacional e intelectual, traçando um panorama geral do contexto histórico e geográfico em que estava localizado, as redes de sociabilidades ao qual pertencia e os processos que o levaram a determinadas tomadas de posição. Foi possível perceber a força da atuação da família de Emir Calluf dentro de sua trajetória, iniciando por seu pai, Miguel Calluf, ao adquirir significativo capital econômico, social e simbólico, transferindo para toda a família, incluindo Emir Calluf. Esses capitais acumulados e herdados por Emir Calluf, podem ser percebidos nos diversos atos de distinção que percorreram sua trajetória, a exemplo o momento de sua ordenação e a significativa cobertura midiática que o evento obteve, assim como também seu processo de formação fora do país, em universidades renomadas, como *Harvard University*, entre outros símbolos de diferenciação social.

No segundo capítulo, buscamos compreender a atuação de Emir Calluf, voltada em especial para o público mais jovem. Notamos os diversos usos de ferramentas discursivas a partir de apropriações utilizadas pelo sacerdote a fim de legitimar sua posição no espaço social.

São recursos como a linguagem autorizada, o jogo de modelo e contramodelo e o uso de representações que buscavam contemplar e justificar a posição dominante de um grupo e de um sistema. Neste capítulo, percebemos as cisões existentes no mundo social perante as práticas estabelecidas após o estabelecimento de um governo militar, as disputas existentes diante da representação de grupos antagônicos e a agência de Emir Calluf como sacerdote colocado a serviço desse sistema no mundo das representações.

No último capítulo, seguindo a delimitação proposta para estudo da produção de Emir Caluff, tentamos compreender seus últimos anos de atuação como sacerdote, evidenciando seu engajamento ideológico ao assumir posições cada vez mais radicais em nome de um anticomunismo fervoroso. Aqui, contemplamos em foco os usos e apropriações da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, colocada a trabalho de um sistema de representações que, novamente, buscavam legitimar uma conjuntura social. Salientamos a importância dos estudos feitos por Emir Calluf na área da psicologia, num caráter quase pioneiro dos estudos junguianos, os quais, entretanto, são apropriados e colocados em uso perante os interesses intelectuais e ideológicos do próprio sacerdote. Lembramos ainda, em contraposição a tal apropriação, da excepcional trajetória de Nise Magalhães da Silveira, médica psiquiatra brasileira, que ao se apropriar do trabalho de Jung revolucionou o tratamento mental no país, contribuindo de forma exemplar para a sociedade. Por fim, buscamos descortinar as rupturas existentes dentro do campo religioso a partir da atuação de Emir Calluf e suas denúncias e acusações perante um “clero vermelho”, tais posições seriam levadas a cabo até o final de seu sacerdócio em 1977, tomando um caráter ainda mais radical, em período posterior.

Ao nomearmos Emir Calluf como “sacerdote de Éris” intentamos compreendê-lo tanto como um sacerdote da discórdia como também, na complexidade de sua trajetória, um sacerdote do antagonismo. Como pudemos observar, Emir Calluf, desde suas origens, apresentou-se como adversário do destino. Não seguiu a tradição comerciante de suas origens familiares, optando pela vida religiosa. Escolheu como ordem eclesiástica os jesuítas, renegando, num primeiro momento, a fortuna de sua herança, com o voto de pobreza, e mais tarde, voltou atrás, abraçando o clero secular. Dentro da comunidade religiosa, foi a personificação da contradição, fazendo uso de práticas consideradas modernas dentro da instituição, como o televangelismo, ou até mesmo, sua ligação com um público mais jovem. Entretanto, como pudemos constatar, tais práticas se usufruíram também, da disseminação de um discurso conservador, voltado a defender as estruturas de uma posição estabelecida.

Em nossa pesquisa, logramos constatar a complexidade de uma trajetória de vida. Como abordado anteriormente, Emir Calluf foi um adversário do óbvio, criando antagonismos por

todos os caminhos em que percorria. Desde suas origens familiares até os últimos lampejos de uma atuação pública, o sacerdote e psicólogo demonstrou contradições. Nas ambiguidades de sua trajetória, poderíamos o classificar não apenas de conservador em muitos momentos, mas também polêmico, cético, inquisitivo, reacionário, dentre muitos outros adjetivos.

Por meio da interligação de conceitos como campo, *habitus* e capital de Pierre Bourdieu (1989, 1996a, 1996b, 2003, 2004a, 2004b, 2005a, 2005b, 2007a, 2007b, 2011, 2012) aliados aos conceitos de representação e apropriação de Roger Chartier (1988, 1998, 1999, 2002) logramos compreender como um indivíduo ou agente, pode circular e dialogar em diversos meios de atuação. Emir Calluf atuou tanto como padre quanto como psicólogo, e em ambos os campos (religioso e científico) fez o uso de sua atuação ideológica, como um anticomunista. Cabe ressaltar, que ao analisar e compreender a trajetória intelectual de Emir Calluf, muitas outras trajetórias se fizeram presente. Trajetórias de indivíduos e de instituições que nas tramas do tecido social se entrecruzavam e faziam-se compreender.

Dessa forma, mesmo não sendo possível expressar a totalidade de uma vida, a trajetória intelectual busca encontrar as subjetividades de um indivíduo e sua produção, pensados a partir do contexto histórico e social em que viveu. O fazer e viver, como aponta Dosse (2009), devem andar juntos perante a interpretação do pesquisador, contemplando assim não apenas o intelectual e suas obras, mas também, o que está ao seu redor. Logo, o presente trabalho esforçou-se em compreender as particularidades de uma trajetória, tal como os entornos do sujeito estudado, povoado por imaginários e representações latentes ainda hoje em nossa sociedade, servindo desta forma, como fomentador de pesquisas futuras, as quais almejem contemplar origens, permanências e rupturas de tais movimentos.

## REFERÊNCIAS

- A FULBRIGHT nos EUA, no Brasil e no mundo. Disponível em: <https://fulbright.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 03 fev. 2022.
- A PSICOLOGIA Analítica no Brasil. Disponível em: <http://institutojunguianorj.org.br/quem-somos/a-psicologia-analitica-no-brasil/>. Acesso em: 05 fev. 2022.
- ABBAGNANO N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes Verbete Behaviorismo, p. 105, 2007.
- AGUIAR, V. T. de. Pierre Bourdieu e as regras do campo literário. **Veritas**: Porto Alegre, v. 41, nº 162, p. 237-241, 1996.
- AMOSSY, Ruth. **Apologia da polêmica**. São Paulo: Editora Contexto, 2017.
- ARIÉS, P. **História Social da Criança e da Família**. Rio: Editora Guanabara, 1981.
- ASSMANN, H. **A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina**. Vozes, 1986.
- ÁVILA, M. de O. **A presença intelectual de Hélder Câmara na Revista Brasileira de Pedagogia (1934-1938)**. 2020. 134f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2020.
- AZZI, R. Igreja e Estado no Brasil: um Enfoque Histórico. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 13, n. 29 a 31, p. 7, 1981. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2026>. Acesso em: 4 out. 2022.
- BALHANA, A.; MACHADO, B. P.; WESTPHALEN. **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, v. 1. 1969.
- BARBOSA, J.; MAZZA, L. O Edifício que valia ouro precisa de atenção. **Jornal Marco Zero**, Curitiba: Uninter, Fevereiro/Março, 2016, p. 6-7. Disponível em: <<https://issuu.com/jornalmarcozero/docs/46>>. Acesso em 10 out. 2021.
- BECKER, H. S. **Uma teoria da Ação Coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BECKER, H. S. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2008.
- BOCCACCIO '70. Disponível em: <https://www.imdb.com/title/tt0055805/>. Acesso em: 04 jun. 2022.
- BORGES, J. B. O. **Quando Curitiba perdeu a cabeça**: uma etnografia da controvérsia em torno da “Guerra do Pente”. 2014. 134 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

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.

BOURDIEU, P. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004b.

BOURDIEU, P. **A Distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo/Porto Alegre, EDUSP/Zouk, 2007a.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996a.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005b.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 11º ed. - Rio de Janeiro. 160p. Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, P. **As regras da arte**: gênese e estrutura do campo literário. 2. ed. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.

BOURDIEU, P. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

BOURDIEU, P. **Escritos de Educação**; Tradução Maria Alice Nogueira; Afrânio Catani. 9a ed. Petrópolis: Vozes, 2007b.

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

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

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

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

BRASIL. Decreto-lei n. 1.077, de 26 de janeiro de 1970.

BRASIL. Lei n. 5.250, de 9 de fevereiro de 1967.

BULFINCH, T. **O livro de ouro da Mitologia**: história de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BURKE, P. **Perdas e Ganhos**: Exilados e Expatriados Na História Do Conhecimento Na Europa e Nas Américas, 1500-2000. São Paulo: Editora UNESP, 2017. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=2361489>>. Acesso em: 9 mar. 2022.

CAIRO, N. G. **Psicologia no Paraná**: um panorama da profissão no Estado e a trajetória do CRP-PR. Curitiba, Conselho Regional de Psicologia, 2013.

CAMPANHA da Fraternidade 1972. **Campanhas - CNBB**, [c2022]. Disponível em: <<https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade1972>>. Acesso em: 18 set. 2022

CAMPOS, N de, SOUZA, E. F. de. Maio de 1968 na Universidade Federal do Paraná (UFPR). **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, vol. 63, dezembro de 2018.

CAMPOS, N de. **Intelectuais paranaenses e as concepções de Universidade: 1892 – 1950**. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Defesa: Curitiba, 2006.

CARNEIRO, H. S. Woodstock: o maior encontro de uma geração revoltada e festiva. *Jornal da USP*. São Paulo, 26 out. 2018. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/?p=204364>>. Acesso em: 11 out. 2021.

CARVALHO, M. do S. Cinema Novo brasileiro. In: MASCARELLO, F. (org.). **História do Cinema Mundial**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 2006.

CAVALCANTE, M. J. M. O mito da rebeldia da juventude – uma abordagem sociológica. **Revista Educação em Debate**, Fortaleza, Ano 10, n. 13, p. 11-23, 1987.

CECREI. História, 2021. Disponível em <<http://cecrei.org.br/historia/>>. Acesso em 15 out. 2021.

CERTEAU, M. de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, R. **A aventura do livro: do leitor ao navegador**. São Paulo: UNESP, 1999.

CHARTIER, R. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da Universidade, UFRGS, 2002.

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

CHARTIER, R. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. 2ª Ed. Trad. Mary Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1998.

CODATO, A. N.; OLIVEIRA, M. R. de. A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. **Revista Brasileira de História**, v. 24, n. 47, p. 271-302, 2004.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, promulgado por João Paulo II, Papa. Versão Portuguesa, Conferência Episcopal Portuguesa, Lisboa, 1983

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

CORDOVA, M. J. W. **Tinguís, pioneiros e adventícios na mancha loira do sul do Brasil: o discurso regional de formação social e histórica paranaense**. 2009. 296f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Curitiba, 2009.

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>

DELLA CAVA, R. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1916/1964. **Novos Estudos** – CEBRAP, n. 12, p. 5-52, 1975.

DIAS, G. Shinzo Abe: o que é “seita Moon”, que virou império econômico anticomunista. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2022/09/27/o-que-e-a-seita-moon-e-qual-e-a-sua-relacaocomautoridadesjaponesas.htm#:~:text=A%20organiza>>. Acesso em: 25 out. 2022.

DOCUMENTOS do Concílio do Vaticano II. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_po.htm](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm)>. Acesso em 10 out. 2021.

DOSSE, F. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

DUBY, G. **As damas do século XII**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DURKHEIM, E. **A educação moral**. Editora Vozes, 2008.

E-CERTIDÕES ON-LINE. Disponível em: <<http://www.e-certidoes.com.br/SistemaECertidoes.php>>. Acesso em: 25 out. 2022.

ELIAS, N. **A Sociedade de corte**. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELIAS, N; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

EMBRAFILME. In: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira**. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/instituicao636449/embrafilme>. Acesso em: 04 de julho de 2022. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

ENCICLOPÉDIA DO HOLOCAUSTO, Juventude Hitlerista, 2021. Disponível em: <<https://encyclopedia.usmmm.org/content/pt-br/article/hitler-youth-2>>. Acesso em: 11 out. 2021.

FERNANDES, J. C. Eduardo VII não abdica do trono. **Gazeta do Povo**. Curitiba, 08/12/2012. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/eduardo-vii-nao-abdica-do-trono-2g7gw4t1z15jw59dsj89unz2m/>. Acesso em 24/09/2021.

FERRARINI, S. **Círculo de Estudos Bandeirantes**: Documentado. Curitiba, Editora Universitária Champagnat, 2011

FERREIRA, R. A devoção à Mater Dolorosa na cidade de Braga. **Revista da Misericórdia**, n. 12, p. 301-353, 2016.

FERRINI, G.; RAMIREZ, J. G. **Santos franciscanos para cada dia**. Santa Maria de Los Angeles, Assis: Porziuncola, 2000.

FERRO, M. **Cinema e história**. Paz e Terra, 1992.

FILMOGRAFIA - TODAS AS MULHERES DO MUNDO. Disponível em: <<http://bases.cinemateca.gov.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&base=FILMOGRAFIA&lang=p&nextAction=lnk&exprSearch=ID=014802&format=detailed.pft>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

FREITAG, B. **A teoria crítica: ontem e hoje**. SP, Brasiliense: 1994.

GALVÃO, M. R.; SOUZA, C. R. Cinema Brasileiro: 1930-1964. In **História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano: Economia e Cultura (1930-64)**: Bertrand Brasil, 2007, t. 3, v. 11.

GARCIA, G. Uma breve história das livrarias paulistanas. 2010. Disponível em: <https://saopauloantiga.com.br/uma-breve-historia-das-livrarias-paulistanas/>. Acesso em: 03 fev. 2022.

GASPARI, E. **A ditadura envergonhada**. As ilusões armadas. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

GENI. Genealogia de Miguel Calluf. 27 nov. 2016. Disponível em: <https://www.geni.com/people/Miguel-Calluf/6000000014159381873>. Acesso em: 23 fev. 2022.

GEWEHR, R. B; PALMEIRA, A. B. P. **Jung e a política**: uma leitura do sujeito político no pensamento junguiano. *Pesqui. prá. psicossociais* [online]. 2019, vol.14, n.4, pp. 1-16. ISSN 1809-8908.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Trad. Mathias Lambert. São Paulo: Sabotagem, 2004.

GOLDENBERG, M. **Toda mulher é meio Leila Diniz**. [s.l.]: Edições Best Bolso, 2011. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=mOJeIDwORq8C>>.

GOMES, A. de C; HANSEN, P. S. **Intelectuais Mediadores**: Práticas culturais e ação política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

GUARIZA, N. M. **Incorporação e (Re) Criação nas Margens**: Trajetórias Femininas no Catolicismo nas Décadas de 1960 e 1970. Curitiba. 2009. 270 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós Graduação em História, Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

GUIMARÃES, T. Biografia de Boccaccio. In: **Decamerão**, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Haidt, J. **A Mente Moralista**: por que pessoas boas são segregadas por políticas e religião. – Rio de Janeiro: Alta Books, 2020.

HALL, C. S.; NORDBY, V. J. **Introdução à psicologia junguiana**. São Paulo: Editora Cultrix, 2ª Ed. 2021.

HALLEWELL, L. **O livro no Brasil: sua história**. São Paulo: T.A. Queiroz, Editora da Universidade de São Paulo, 1985.

HOBSBAWM, E. **Era dos Extremos: o breve século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

INTER Mirifica. **Decreto sobre os Meios de Comunicação Social**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19631204\\_inter-mirifica\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html)>. Acesso em: 10 out. 2021.

JESUÍTAS Brasil. Vocações jesuítas: Formação Jesuíta, 2021. Disponível em <<https://www.jesuitasbrasil.org.br/vocacoes/#1454067048874-d6c1ee6a-33ce>>. Acesso em: 29 de set. de 2021.

JOSÉ, A. Cinema marginal, a estética do grotesco e a globalização da miséria. **ALCEU** - v. 8 - n. 15 - p.155 a 163 - jul./dez. 2007.

JUBILEU de Ouro do Curso de Psicologia da PUCPR (1969-2019). Disponível em: <https://www.pucpr.br/60anos/noticia/jubileu-de-ouro-do-curso-de-psicologia-da-pucpr-1969-2019/>. Acesso em: 12 out. 2021.

JUNG, C. G. Aion Vol. 9/2: **Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

JUNG, C. G. **General Bibliography of C.G. Jung's Writings**. N.p., Taylor & Francis, p. 62, 2014

KHOURI, J. M. **Pelos caminhos de São Paulo: a trajetória dos sírios e libaneses na cidade**. Dissertação (Mestrado em Estudos Árabes). São Paulo, 2013.

LACOMBE, A. J. A Igreja no Brasil colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). **A época colonial: administração, economia, sociedade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003 (História Geral da Civilização Brasileira, 2).

LEARS, J. Beyond Veblen: rethinking consumer culture in America. In: BRONNER, Simon J. Consuming visions: accumulation and display of goods in america, 1880-1920. New York: WW Norton & Company, 1989. In: TESSARI, V. F. dos S. **Louvre, o rei das sedas: consumo de moda e sociabilidades femininas em Curitiba - PR (1935 - 1945)**. 2019. 349 f. Tese (Doutorado) - Curso de Design, Setor de Artes, Comunicação e Design, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019

LEMOS, R. Moises Lupion (verbete) **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro Pós-1930**. Rio de Janeiro: CPDOC, c2009. Disponível em:

<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/moises-lupion-de-troya>. Acesso em: 05 dez. 2021.

LUMEN Gentium. **Constituição Dogmática sobre a Igreja**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html)>. Acesso em 10 out. 2021.

LUNARDELLI, F. O cineasta que se tornou adjetivo: Felliniano. Disponível em: <<https://escrita.art.br/o-cineasta-que-se-tornou-adjetivo-felliniano/>>. Acesso em: 23 set. 2022.

MACHADO, V. F. Homero Batista de Barros: uma odisseia contra o comunismo. **XV Encontro Regional de História: 100 anos da guerra do Contestado**. UFPR, Curitiba. 26 a 29 de julho de 2016.

MANNHEIM, K. Diagnóstico do Nosso Tempo, R. J. Zahar, 1980. In: CAVALCANTE, M. J. M. **O mito da rebeldia da juventude** – uma abordagem sociológica. Revista Educação em Debate, Fortaleza, Ano 10, n. 13, p. 11-23, 1987.

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

MEMÓRIAS da ditadura: Grupo Opinião. Disponível em: <https://memoriasdaditadura.org.br/grupos/grupo-opiniao/>. Acesso em 01 jul. 2022.

MORRE o jornalista Carlos Danilo Costa Côrtes. **Gazeta do Povo**. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/morre-o-jornalista-carlos-danilo-costa-cortes> blti3jiftur2ldg8h6sxjvrda/>. Acesso em: 25 out. 2022.

MOTTA, A. A. da. **Psicologia Analítica no Brasil: Contribuições para a sua história**. 2005. 144 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

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

MOTTA, R. P. S. A "Intentona Comunista" ou a construção de uma legenda negra. **Tempo** [Internet]. (13):189-207, 2002.

NAPOLITANO, M. **1964**: história do regime militar brasileiro. São Paulo: Contexto, 2014.

NAVALHA na Carne. In: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira**. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/evento398588/navalha-na-carne>. Acesso em: 01 de julho de 2022. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

O QUE é o método Stanislavski? **8 Milímetros**, 12 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.8milímetros.com.br/o-que-e-o-metodo-stanislavski/>>. Acesso em: 22 set. 2022)

OLIVEIRA, N. C. de.; NETTO, D. A. C.; VIEIRA, A. Trajetória Intelectual: Contribuições na Perspectiva Bourdieusiana. **Intelligere - Revista De História Intelectual**, v. 11, p. 94-110, 2021.

OLIVEIRA, R. C. de. **O silêncio das genealogias**: classe dominante e estado no Paraná (1853-1930). 2000. 2v. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2000.

OLIVEIRA, R. C. de. **O silêncio dos vencedores**: genealogia, classe dominante e estado no Paraná. Curitiba: Moinho do Verbo, 2001.

PASCOM BRASIL – CNBB. Venerável Fulton Sheen: bispo comunicador norte-americano é chamado “Apóstolo da TV”. 23 set. 2016. Disponível em: <<https://pascombrasil.org.br/veneravel-fulton-sheen-bispo-comunicador-norte-americano-e-chamado-apostolo-da-tv/#>>. Acesso em: 11 out. 2021.

PAULA, C. J. de. **O Bom Combate**. Gustavo Corção na Imprensa Brasileira (1953-1976). Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.

PE. AFONSO Gessinger. Disponível em: <https://peafonsodesantacruz.com>. Acesso em: 23 mai. de 2022.

PEREIRA JÚNIOR, D. S. Realidade (verbetes) **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro Pós-1930**. Rio de Janeiro: CPDOC, c2009. Disponível em: <<https://www18.fgv.br/CPDOC/acervo/dicionarios/verbete-tematico/realidade>>. Acesso em: 26 out. 2022.

PIERUCCI, A F O; SOUZA, B M; CAMARGO, C P F. Igreja católica: 1945-1970. In: **História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano: Economia e Cultura** (1930-64): Bertrand Brasil, 2007, t. 3, v. 11.

PORTAL Jesuítas Brasil. Colégio Medianeira celebra os 70 anos da chegada dos jesuítas a Curitiba. Disponível em: <<https://www.jesuitasbrasil.org.br/2021/03/26/colégio-medianeira-celebra-os-70-anos-da-chegada-dos-jesuitas-a-curitiba/>>. Acesso em: 24 set. 2021.

PRADO, D. de A. Teatro: 1930-1980 (Ensaio de Interpretação), in **História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano: Economia e Cultura** (1930-64): Bertrand Brasil, 2007, t. 3, v. 11.

PROVÍNCIA portuguesa da Companhia de Jesus. Ser Jesuíta: Etapas de formação, 2021. Disponível em <<https://pontosj.pt/serjesuita/etapas-de-formacao/>>. Acesso em: 29 de set. de 2021.

RESULTADOS de eleições municipais TRE-PR — **Tribunal Regional Eleitoral do Paraná**. Disponível em: <<https://www.tre-pr.jus.br/eleicoes/resultados/resultados-de-eleicoes-municipais-tre-pr>>.

REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. São Leopoldo: – **Ihu** – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. v. 304, 17 ago. 2009. Disponível em:

<<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao304.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2021.

ROBERT, M. R. **Histórias da psicanálise em Curitiba**: surgimento e difusão de uma cultura psicanalítica entre clínica, teoria e política. 2016. 147 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Psicologia Experimental, Universidade de São Paulo - Instituto de Psicologia, São Paulo, 2016.

ROCHA, G. Uma estética da fome. **Revista Civilização Brasileira**, v. 3, p. 165-170, 1965.

RODEGHERO, C. S. **Memórias e combates**: uma história oral do anticomunismo católico no Rio Grande do Sul. São Paulo: Letra e Voz, 2017. 246 p.

ROLLAND, R. **Deliverance**, in **A world of great stories**, Crown Publishers, N. York, 8th printing, 1963, p. 267-277.

ROSENFELD, A. **O Teatro Épico**. SP: Editora Perspectiva, 1985.

RUY Guerra - site oficial. Disponível em: <<http://www.ruyguerra.com.br/>>. Acesso em: 22 set. 2022

SACROSANCTUM Concilium. **Constituição Conciliar sobre a Sagrada Liturgia**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html)>. Acesso em 10 out. 2021.

SAFATLE, V. P.; SILVA JUNIOR, N. da; DUNKER, C. I. L. **Patologias do social**: arqueologias do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SANTOS, J. F. dos. **Leila Diniz**. Companhia das Letras, 2008.

SCHWARCZ, L. M. **Lima Barreto**: triste visionário. São Paulo: Companhia das Letras. 2017.

SILVA, W. T. O catolicismo e o golpe civil-militar de 1964. **Interações**: Cultura e Comunidade (Uberlândia. Online), v. 9, p. 62-80, 2014.

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

SKALINSKI JUNIOR, O. **Alceu Amoroso Lima e a renovação da pedagogia católica no Brasil (1928-1945)**: uma proposta de espírito católico e corpo secular. Tese (Doutorado) Departamento de educação da UEM, 2014.

SKALINSKI JUNIOR, O. **O caminho dos jesuítas da mística à educação**: dos exercícios espirituais ao Ratio Studiorum. MS: Departamento de educação da UEM, 2007. 114 p. (Dissertação de mestrado).

SKINNER, B. F. **Sobre o Behaviorismo**. São Paulo: Cultrix, 1974. pág. 7-11. Introdução.

SOUSA, M. T. de. Igreja eletrônica, religiosidade midiática, religiosidade mediatizada: conceitos para pensar as relações entre mídia e religião. **MATRIZES**, 15(1), 275-298, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v15i1p275-298>

SOUZA, E. O. Dom D'Elboux. **Diário Indústria & Comércio**. Curitiba, 01 set. 2008. Disponível em: <https://archive.is/6EwMP#selection-997.0-997.20>. Acesso em: 24 set. 2021

STEPAN, N. L. **A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

TESSARI, V. F. dos S. **Louvre, o rei das sedas: consumo de moda e sociabilidades femininas em Curitiba - PR (1935 - 1945)**. 2019. 349 f. Tese (Doutorado) - Curso de Design, Setor de Artes, Comunicação e Design, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

THIOLLENT, M. Maio de 1968 em Paris: testemunho de um estudante. **Tempo Social; Rev. Sociol.** USP S. Paulo, 10(2): 63-100, outubro de 1998, p. 65.

TOLEDO, C. N. de. O governo Goulart e o golpe de 64 (1993). In: CODATO, A. N.; OLIVEIRA, M. R. de. **A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964**. Revista Brasileira de História, v. 24, n. 47, p. 271-302, 2004.

TREVIZAN, M. J. In: WEBER, L. N. D. e WALTER, M. R. **A psicologia no Paraná: os caminhos percorridos**. Curitiba: CRP-PR, 1991.

TV Sinal Paraná. **O Dono da Rua – Miguel Calluf**, 3 ago. 2009. disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=t03roh3\\_sQ0](https://www.youtube.com/watch?v=t03roh3_sQ0)>. Acesso em 10 out. 2021.

VELHO, G. **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

VELHO, G; KUSCHNIR, K. (Org.). **Mediação, Cultura e Política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

VERSÍCULO 2 Timóteo 4:7-8. Disponível em: <[https://www.bibliaon.com/versiculo/2\\_timoteo\\_4\\_7-8/](https://www.bibliaon.com/versiculo/2_timoteo_4_7-8/)>. Acesso em: 20 nov. 2022

VITECK, C. M. **Rebeldia em cena: a juventude transviada no cinema hollywoodiano nas décadas de 1950 e 1960**. 2009. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2009.

WACHOWICZ, R. C. **História do Paraná**. 2ª Ed. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2010.

WACHOWICZ, R. C. **História das histórias da Rua XV**. Nicolau, Curitiba, v.8, n. 55, Secretaria de Estado do Paraná, 1994.

WAINBERG, J. A. **Línguas ferinas: um estudo sobre a polêmica e os polemistas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

WESTPHALEN, C; BALHANA, A. Urbanização de Curitiba: o esboçar da rede de indústrias. In: BATISTA, M. R. e GRAF, M. E. de C. (orgs.). **Cidades brasileiras II: políticas urbanas e dimensão cultural**. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1999.

## APÊNDICE A: FONTES CONSULTADAS

### Artigos de jornais consultados<sup>104</sup>

A CERTIDÃO e a explicação. **Diário do Paraná**, Curitiba, 20 ago. 1977, p. 1.

A EXTENSA paróquia de um sacerdote moderno. **Diário do Paraná**, Curitiba, 29 ago. 1965, p. 19.

ASSEMBLÉIA destaca a coragem de Padre Emir. **Diário do Paraná**, Curitiba, 19 nov. 1969, p.3.

CÂMERA um: de paz e de amor. **Diário do Paraná**, Curitiba, 1 jan. 1969, p. 9.

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

CANAL 6. **Diário do Paraná**, Curitiba, 19 out. 1962, p. 9.

CARTA ao sr. Presidente da CNBB. **Diário de Pernambuco**, Recife, 11 fev. 1977, p. 18.

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

CNBB. **Comunicação Pastoral ao Povo de Deus**, 1976.

CONCLUSÕES da UNESCO sobre os “plays boys”. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 10 jul. 1962, p. 8.

CONGRESSO sigiloso foi realizado no Rio. **Diário da Tarde**, Curitiba, 5 ago. 1981, p 4.

CURITIBA vê Tônia sem Censura. **Diário do Paraná**, 02 out. 1968, p. 7

CURITIBANO deu exemplo ao Brasil com o Ato de Fé. **Diário do Paraná**, Curitiba, 31 mar. 1964, p. 6;

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

DANTE. **Diário da Tarde**, Curitiba, 17 jul. 1972, p. 4

DINIZ, Leila. Entrevista de Leila Diniz a O Pasquim. **O Pasquim**. Rio de Janeiro, nº 22, 20 a 26 de nov. 1969, p. 13.

EDUCAR filhos exige acima de tudo preparação. **Diário do Paraná**, Curitiba, 14 nov. 1963, p. 6.

---

<sup>104</sup> Para a paginação dos artigos foi utilizada o padrão da Hemeroteca Digital Brasileira, visto alguns dos jornais não possuem mais a paginação original.

ÊLES e elas falam sobre a revolução. **A Divulgação**, Curitiba, abr. 1965, p. 28.

EM POUCAS Linhas. **Diário do Paraná**, Curitiba, 1 jun. 1968, p. 3.

EM POUCAS Linhas. **Diário do Paraná**, Curitiba, 15 ago. 1971, p. 3.

EM POUCAS Linhas: Assembléia Destaca a Coragem de Padre Emir. **Diário do Paraná**, Curitiba, 19 nov. 1969, p. 3.

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

ENAMORADOS, do Pe, Emir, é para aperfeiçoar o amor. **Diário do Paraná**, Curitiba, 7 mai. 1969, p. 7.

ESPAÇO do Estudante: Comunidade negra. **Correio de Notícias**, Curitiba, 10 ago. 1986, p. 20

FALECIMENTO, **Diário do Paraná**, Curitiba, 19 out. 1962, p. 12.

FEIRA de Livro Aproxima Jovens e Será Nacional. **Diário do Paraná**, Curitiba, 6 mai. 1970, p. 6

FERNANDES, B. A semente do divórcio. **Isto é – Senhor**. São Paulo, ed. 1159, 11 dez. 1991, p. 32-39.

FIEL será inaugurada no dia 3. **Diário do Paraná**, Curitiba, 29 abr. 1965, p. 1.

FIEL Superou a do Ano Passado em Arrecadamento. **Diário do Paraná**, Curitiba, 14 mai. 1968, p. 5.

FONSECA, G.; SALES, E. Três versões de Jesus. **Revista Realidade**, ed. Abril, nº 73, São Paulo: Editora Abril, 1972.

FRANCISCO de Assis Chateaubriand Bandeira de Mello, **Diário do Paraná**, Curitiba, 10 abr. 1968, p. 5.

FREAZA, I. Lugar ao Sol. **O Pasquim**, Rio de Janeiro, 10 a 16 de jan. 1976, p. 28

FREITAS, J. C. de. A raça negra é inferior? **Gazeta do Povo**, Curitiba, 02 jul. 1986.

HÉL. Padre Emir, o corajoso. **Diário do Paraná**, Curitiba, 27 nov. 1969, p. 12.

HOJE na Catedral Metropolitana: Ordenação do Primeiro Congregado Jesuíta do Paraná. **Última Hora**, São Paulo, 8 dez. 1959, p. 2 – Edição Regional.

INTERVALO para conversa, **Intervalo 2000**, Rio de Janeiro, 7 ago. 1972, p. 62

JÁ se sabe quem vende mais na feira de livros. **Diário do Paraná**, Curitiba, 12 mai. 1967, p. 7.

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

JORGE, S. O Cristo de gravata amarela. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 27 fev. 1972. Seção Livre, p. 65.

LACERDA, D. de C. **Carta endereçada ao Núncio Apostólico Don Carmine Rocco**. União Cívica Feminina Paranaense, Curitiba, 14 dez. 1976.

MARANHÃO vê Nossa FIEL Para Fazer uma Feira lá. **Diário do Paraná**, Curitiba, 13 mai. 1971, p. 8

MENDES, Fernando Leite. O antigo e o novo, **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 02 jul. 1972, p. 3

MORAES, C. Enfoque. **Diário do Paraná**, Curitiba, 28 dez. 1976, p. 2

NERY, Sebastião, O padre podre, in: **Polítika**, Rio de Janeiro, n. 41, 31 jul-6 ago. 1972, p. 12.

NOBRES Iniciativas: Refeitório ‘Metilde Sade Calluf’, destinado a servir alimentação para os pobres. **Diário da Tarde**, Curitiba, 26 dez. 1958, p. 6

NUPCIAS. **Diário da Tarde**. Curitiba, 24 ago. 1922, p. 2.

O CRISTO da gravata amarela. **A Vanguarda**, Cássia (MG), 5 mar. 1972, p. 1.

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

O VALOR da Prata da Casa. **Diário do Paraná**, Curitiba, 17 dez. 1967, p. 25.

O VALOR da Prata da Casa. **Diário do Paraná**, Curitiba, 24 nov. 1968, p. 25.

PADRE critica CNBB. Sucursal de Curitiba, **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 30 nov. 1976.

PADRE Emir Bate Recorde na “Fiel” e dá Autógrafos. **Diário do Paraná**, Curitiba, 9 mai. 1968, p. 9.

PADRE Emir condena sacerdotes subversivos. **Diário do Paraná**, Curitiba, 11 nov. 1969, p. 5.

PE. EMIR define Psicanálise que socorre a Moral. **Diário do Paraná**, Curitiba, 5 out. 1969, p. 11.

PE. EMIR diz que teatro agoniza, porque o bom senso foi destruído. **Diário do Paraná**, Curitiba, 06 out. 1968, p. 11.

PENITÊNCIA, Padre Emir. **Diário do Paraná**, Curitiba, 19 ago. 1977, p. 12.

POR DENTRO. **O Expresso**. Jan. 1977, p. 2. (Disponível para consulta no Dossiê BR DFANBSB Z4.DPN.PES, PFI.792, no site do Arquivo Nacional)

POVO brasileiro não comungará com os ideais que negam a Deus. **Diário de Pernambuco**, Pernambuco, 2 abr. 1964, p. 12.)

- PRIMEIRA Missa do Padre Calluf. **Diário da Tarde**, Curitiba, 14 dez. 1959b, p. 5.
- PRIMEIRA Missa do Padre Emir Calluf. **Diário do Paraná**, Curitiba, 13 dez. 1959a, p. 5.
- PROFESSÔRA Quer Divulgar Mais Nosso Escritor. **Diário do Paraná**, Curitiba, 21 Fev. 1971, p. 7
- PROGRAMA da Visita do Presidente Café Filho a Curitiba, **A Tarde**, Curitiba, 18 dez. 1954, p. 1.
- PROGRAMAÇÃO de Hoje. **Diário do Paraná**, Curitiba, 10 fev. 1974, p. 13.
- PSICANÁLISE e Anestesia no HC: Cursos do DANC. **Diário do Paraná**, Curitiba, 27 abr. 1963, p. 6
- QUERO que Deus me aqueça o coração: adaptação de letra de RC provoca celeuma nacional nos meios católicos. **Intervalo**, Rio de Janeiro, 1966, p. 7.
- RODRIGUES, N. Entrevista. **Revista Veja**, 4 jun. 1969.
- SILVEIRA, V. I. Racismo: Como dói ser negro no Brasil. **Correio de Notícias**, Curitiba, 9 jul. 1986.
- SÍRIO ganhou triste cartaz. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 26 dez. 1959, p. 8
- TEIXEIRA, H. A acusação impiedosa. **Intervalo 2000**, Rio de Janeiro, p. 38.
- TELEVISÃO. **Diário do Paraná**, Curitiba, 12 jun. 1976, p. 16.
- TV PARANÁ Canal 6: 7 Anos de Bons Programas. **Diário do Paraná**, Curitiba, 19 dez. 1967, p. 7
- UM LUGAR ao sol. **Diário do Paraná**, Curitiba, 13 out. 1963, p. 8.
- VIDA acadêmica: No Colégio Santa Maria. **Diário do Paraná**, Curitiba, 28 nov. 1946, p. 2
- WOLFF, F. Judas e o mistério da traição. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 10 ago. 1968, p. 2, caderno b.
- XAVIER, V. Se o John visse o Ozualdo. **Diário do Paraná**, Curitiba, 2 jul. 1972, p. 27

### Artigos e Livros de Emir Calluf<sup>105</sup>

CALLUF, E. **Ardo em sede de conquistas!** Curitiba: Imprensa Paranaense, 1952

---

<sup>105</sup> A fim de melhor sistematizar a organização do trabalho, as fontes são apresentadas pela ordem em que aparecem no decorrer do trabalho.

- CALLUF, E. **Lágrimas ao Meio-Dia**. Curitiba: Edições Paulinas, 1966.
- CALLUF, E. Os pseudo pastores de Belo Horizonte. **Diário do Paraná**, Curitiba, 12 dez. 1968a, p. 2
- CALLUF, E. A tragicomédia do cinema nacional: reino de maloqueiros. **Diário do Paraná**, Curitiba, 20 ago. 1972a, p. 30
- CALLUF, E. Cristo: de gravata ou de metralhadora. **Diário do Paraná**, Curitiba, 9 abr. 1972b, p. 2
- CALLUF, E. Os três Cristos de realidade... **Diário do Paraná**, Curitiba, 7 mai. 1972c, p. 7
- CALLUF, E. Judas: traidor ou traído? **Diário do Paraná**, Curitiba, 16 abr. 1972d, p. 6
- CALLUF, E. **És jovem apenas uma vez na vida**. Curitiba: Editora Mentor, 1967
- CALLUF, E. **Sonhos, complexos e personalidade**: Psicologia Analítica de C. G. Jung. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1969a.
- CALLUF, E. **Juventude e Sexo**. Curitiba: Editora Mentor, 1968b.
- CALLUF, E. **Enamorados**. Curitiba: Editora Mentor, 1969b
- CALLUF, E. **O jovem e o casamento**. Curitiba: Editora Mentor, 1970.
- CALLUF, E. **Moral para gente evoluída**. Curitiba: Editora Mentor, 1971
- CALLUF, E. **O jovem diante de Deus**. Curitiba: Editora Mentor, 1972e
- CALLUF, E. Cinema nacional 1 - Patriotismo ou idiotice? **Diário do Paraná**, Curitiba, 02 jul. 1972f, p. 24.
- CALLUF, E. Cinema nacional 1 – Patriotismo ou idiotice? **Diário do Paraná**, Curitiba, 02 jul. 1972g, p. 24
- CALLUF, E. Cinema nacional 2 – A subversão ao alcance de todos... **Diário do Paraná**, Curitiba, 09 jul. 1972h, p. 24
- CALLUF, E. A tragicomédia do cinema nacional: I – Reino de maloqueiros. **Diário do Paraná**, Curitiba, 20 ago. 1972i, p. 30.
- CALLUF, E. A tragicomédia do cinema nacional: 2 – Cineastas, os traidores da pátria! **Diário do Paraná**, Curitiba, 27 ago. 1972j, p. 24.
- CALLUF, E. Padre reafirma ataques a Leila, **O Estado de S. Paulo**, 1 jul. 1972k, p. 8
- CALLUF, E. Um novo Jesus e uma nova Madalena? **Diário do Paraná**, Curitiba, 23 jul. 1972l, p. 28

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

CALLUF, E. Personalidade e Despersonalização. **Diário do Paraná**, Curitiba, 13 out. 1968c, p. 22.

CALLUF, E. Os sucedâneos da transcendência: 2 – A embriaguez da multidão. **Diário do Paraná**, Curitiba, 11 ago. 1974, p. 23.

CALLUF, E. **A esquerdização do clero: um estudo psicanalítico**. Curitiba: Editora Potencial, 1987.

CALLUF, E. Transcrição do programa **Um Lugar ao Sol**, 1969c.

CALLUF, E. **Carta endereçada a CNBB** em repúdio à Comunicação Pastoral ao Povo de Deus, 1976b.

CALLUF, E. Hora de evoluir – Oportunidade da censura. **Correio do Paraná**, Curitiba, 1 out. 1977, p. 6.

CALLUF, E. Bahia, terra da felicidade. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 22 jun. 1986, p. 44.

### **Documentação consultada no Sistema de Informações do Arquivo Nacional**

Fundo: Serviço Nacional de Informações (SNI)

Atividades da Igreja na área. Agência de Curitiba, 16 de novembro de 1981. **BR DFANBSB V8.MIC, GNC.NNN.81001838**.

Atividades do Movimento Religioso nos meses de junho, julho e agosto de 1987. 30 de novembro de 1987. **BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.88065170**

Atuação de Religiosos, 27 de julho de 1982. **BR DFANBSB V8.MIC, GNC.NNN.82002992**

Atuação de Religiosos. Relação de religiosos e leigos da Igreja Católica, capazes de colaborar com as ações do governo contrárias ao clero progressista, 16 de dezembro de 1980. **BR DFANBSB V8.MIC, GNC.NNN.82002992**

Candidatura de Religiosos nas Eleições Municipais de 15 de novembro de 1988 – Paraná e Santa Catarina. **BR DFANBSB V8.MIC, GNC.NNN.89008085**

Convenção Pan-Americana da Organização “Causa Internacional” – Seita Moon. 11 de abril de 1984. **BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.84041944**

Coordenação para Associação e Unificação das Sociedades Americanas (CAUSA) – Carlos Danilo Cortês e outros – Curitiba/PR, 25 de julho de 1985. **BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.85051187**

Transcrição datilografada programa Um Lugar ao Sol de Emir Calluf, 16 de janeiro de 1970. **BR DFANBSB V8.MIC, GNC.AAA.70022773.**

Fundo: Centro de Informações de Segurança da Aeronáutica (CISA)

Análise referente às manifestações estudantis decorrentes da morte do estudante Edson Luiz de Lima Souto, oriundo do EMAER em 23 de maio de 1968. **BR DFANBSB VAZ.0.0.3063 - encaminhamento n° 41/qg-4: remessa de análise – Dossiê**

Padre critica CNBB, recorte de jornal “O Estado de S. Paulo”, 30 de novembro de 1976. **BR DFANBSB VAZ.0.0.24381 - encaminhamento n° 0331/cisa : padre critica cnbb - Dossiê**

Fundo: Divisão de Segurança e Informações do Ministério das Relações Exteriores

Recorte do jornal “O Expresso” sobre a carta de Emir Calluf remetida à CNBB. 22 de julho de 1977. **BR DFANBSB Z4.DPN.PES, PFI.792 - título - Dossiê**

Repúdio à “Comunicação Pastoral ao Povo de Deus” – Carta de Emir Calluf remetida ao presidente da CNBB em repúdio a “Comunicação Pastoral ao Povo de Deus”, 25 de novembro de 1976. **BR DFANBSB Z4.DPN.ENI.280 - igreja. imprensa. congressos. ananda marga. movimento negro no brasil. outros. – Dossiê**

Repúdio à “Comunicação Pastoral ao Povo de Deus” – Carta enviada ao Núncio Apostólico Dom Carmine Rocco, pela União Cívica Feminina Paranaense, repudiando a “Comunicação Pastoral ao Povo de Deus”, 14 de dezembro de 1976. **BR DFANBSB Z4.DPN.ENI.280 - igreja. imprensa. congressos. ananda marga. movimento negro no brasil. outros. – Dossiê**

Fundo: Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República

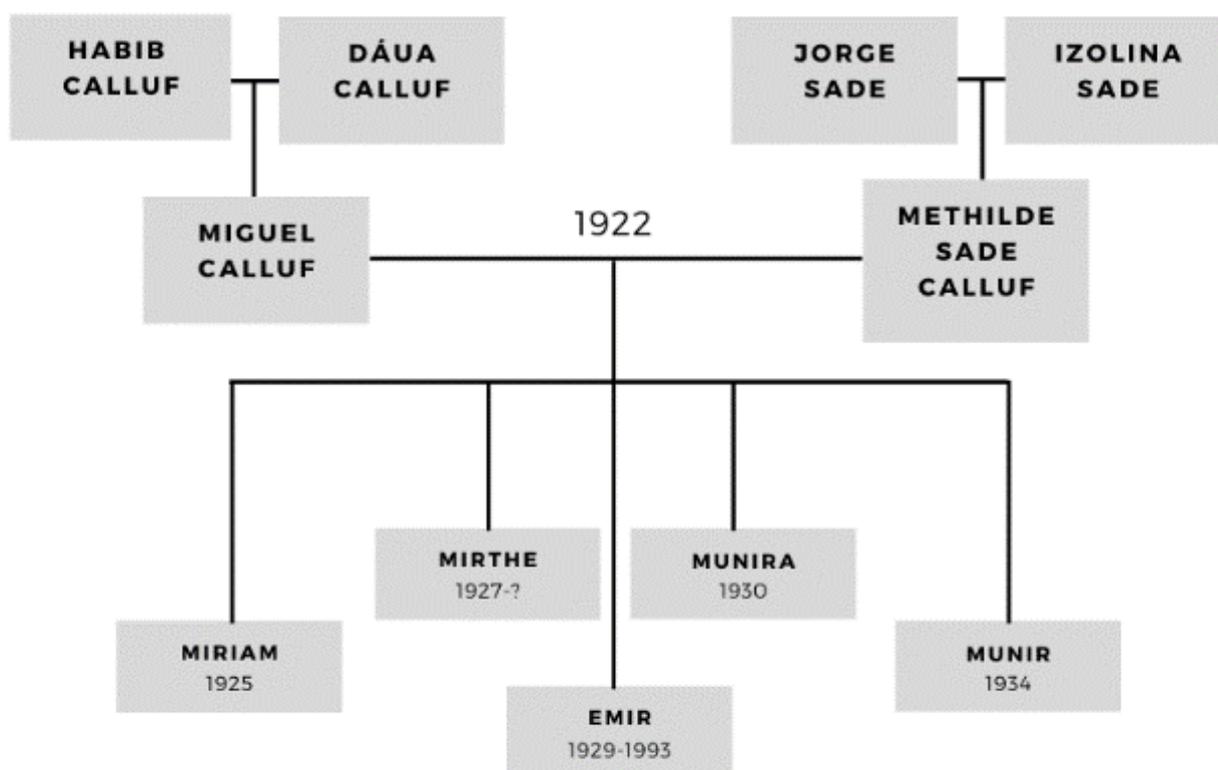
Movimentos Separatistas – República do Pampa Gaúcho – Criação do Estado do Iguazu – Paraná e Santa Catarina – Fevereiro de 1992. **BR DFANBSB H4 MIC GNC NNN 920009509 d0001de0001**

Fundo: Série Interior - Nacionalidades (IJJ6)

Processo de Naturalização de Miguel Calluf, 12 de março de 1937. **BR RJANRIO A9.0.PNE.19277 - processo de naturalização de miguel calluf - Dossiê**

## APÊNDICE B: GENEALOGIA DA FAMÍLIA CALLUF

# FAMÍLIA CALLUF



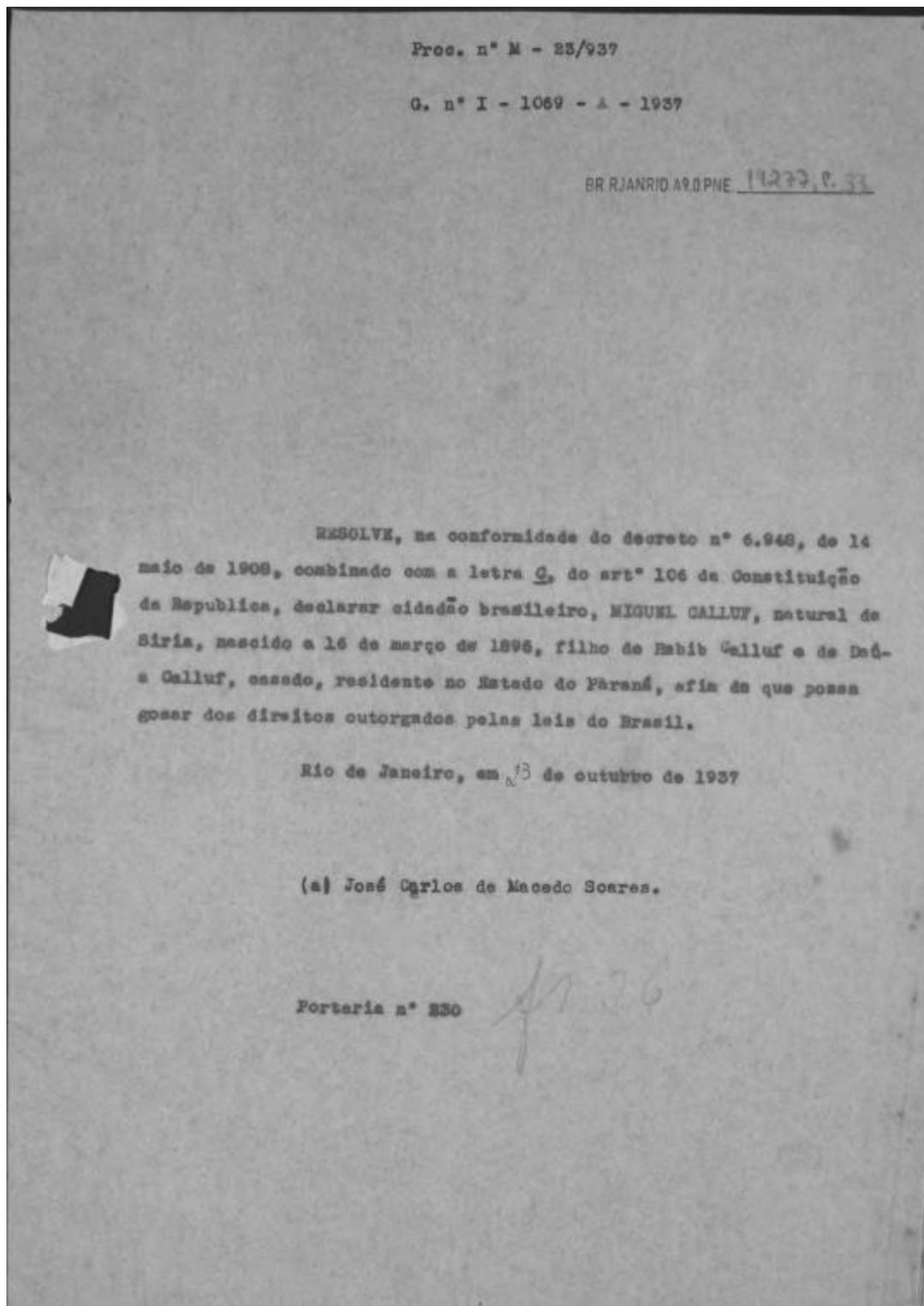
Fonte: Elaborado pela autora

**ANEXOS**



**ANEXO 2: PROCESSO DE NATURALIZAÇÃO DE MIGUEL CALLUF**

**Fonte:** Processo de Naturalização de Miguel Calluf. Arquivo Nacional, Fundo Série Interior – Nacionalidades (IJJ6) (A9); Seção/Série: Processos de naturalização; Notação: BR RJANRIO A9.0.PNE.19277, p. 34.



**ANEXO 3: COMPROVANTE DA ESTADIA DE EMIR CALLUF NA CIDADE DE BOSTON, ESTADOS UNIDOS NO ANO DE 1961**

**Fonte:** List of Residents 20 years of age and over, City of Boston, Boston Public Library, 1961 – Ward 5, Prec. 9, Page 44 Disponível em: <https://archive.org/details/listofresidents219615bost/page/n84/mode/1up> Acesso em 24 fev. 2022.

FULL NAME	RESIDENCE JAN. 1, 1961	OCCUPATION	AGE OR YEAR OF BIRTH	REPORTED RESIDENCE JANUARY 1, 1960 IF DIFFERENT FROM PRESENT ADDRESS
NEWBURY STREET		Continued		
Dem*Lyach William J	289	engineer	1931	
*Murphy Patrick M	289	clerk	1937	Connecticut
Wadnais Barbara W	289	housewife	1913	
*Wadnais John F	289	chef	1915	
*Wynn Charles	289	clerk	1918	
Dem Bradford Addie	290	housewife	1899	
*Bradford Chester M	290	baggageman	1917	
*Baker David W	291	student	1940	
Brown Elizabeth	291	manager	1899	
*Grandon Leo	291	student	1936	
MacDonald Florence	291	clerk	1919	
*McNath Sydney	291	investor	1935	
*MacPherson Robert	291	clerk	1933	
Nickerson Helen	291	at home	1895	Pennsylvania
**Santir Al-Farisi	291	student	1938	Cambridge
*Travers Charles J	291	painter	1892	
*Travers Patrick J	291	barbader	1892	
Dem Murphy Mary Louise	293	at home	1893	
*Neal Arthur	293	actor	1916	Aspenat
Dem Blattery Anna M	293	at home	1891	
Rep Travis Madeline E	293	clerk	1901	
**Kaiser Julius	295	student	1932	Hungary
Lee Lillian	295	stager	1928	
Heale Evelyn F	297	clerk	1905	
*Brown Earl S	297	taxi driver	1913	
Brown Gertrude L	297	at home	1900	
Cunningham Agnes	297	secretary	1902	
Cunningham Mary J	297	manager	1905	
Dem*Desmond James	297	saladman	1873	
*Sandall Arthur C	297	printer	1909	
Rep Sandall Rosalie F	297	clerk	1913	
Schroeder Estelle	297	clerk	1915	
*Silverman James	297	clerk	1894	409 Hunt'n sv
Rep Upright Josephine	297	secretary	1914	
*Bates William	299	engineer	1932	New York
**Belliveau Norman J	299	clerk	1922	
*Belliveau Patricia	299	clerk	1930	
*Bryant Hilliard S	299	supervisor	1925	
Rinke Bettie	299	clerk	1938	Cambridge
Folson Priscilla	299	at home	1920	
Rep Foster Caroline L	299	at home	1932	
Hugo Janet	299	secretary	1933	
Jayne Valeria	299	secretary	1930	
O'Malley Bridget A	299	clerk	1901	
O'Malley Nora	299	proprietor	1889	
*Appleyard Joseph A	300	student	1930	
**Avelino Leo	300	clergyman	1928	Maryland
*Berigan Frederick L	300	clergyman	1899	
*Burns Eugene P	300	clergyman	1908	
**Calluf Emir	300	clergyman	1929	Brazil
*Campbell Robert B	300	clergyman	1926	
*Cone Albert A	300	student	1935	Maryland
*Conlon Lawrence W	300	clergyman	1933	
*Culley Thomas D	300	student	1928	
*Dobbins Robert R	300	student	1934	
Dem*Duffy William J	300	clergyman	1902	
*Early John D	300	clergyman	1927	Maryland
*Ennis Francis T	300	clergyman	1910	
*Farrelly Peter T	300	clergyman	1919	Europe
*Hagarty Stephen L	300	student	1927	
Dem*Harney James N	300	clergyman	1899	
*Hernandez Eugene A	300	clergyman	1926	
*Herrero Joschim	300	clergyman	1927	Belgian
*Hussey Thomas F	300	clergyman	1909	
Dem*Kelly Joseph P	300	clergyman	1893	

## ANEXO 4: ATUAÇÃO DE EMIR CALLUF DURANTE AS MANIFESTAÇÕES ESTUDANTIS DE 1968

**Fonte:** ANÁLISE REFERENTE ÀS MANIFESTAÇÕES ESTUDANTIS DECORRENTES DA MORTE DO ESTUDANTE EDSON LUIZ DE LIMA SOUTO. Ministério da Aeronáutica, Subchefia de Operações e Informações. 28 Mai. 1968. Sistema de Informações do Arquivo Nacional, p. 21 e 22.

VAZ-22.8, p. 21/29

CURITIBA/PR

CONFIDENCIAL

1. - Do estudo dos elementos fornecidos pelo Serviço de Informações de CURITIBA, pode-se induzir as seguintes conclusões:

1.1 - As repercussões políticas em CURITIBA não chegaram à subversão da Ordem Pública, pela conjunção dos seguintes fatores.

a - Relativo atraso na conscientização da classe estudantil (inclusive secundarista) em torno de motivação político-revolucionária e outras derivadas de reivindicações explícitas.

b - Capacitação - individual e em conjunto - das autoridades estaduais e federais diante do problema.

c - Igreja colaborando com autoridades públicas, através de seus padres.

d - Existência de uma consciência de "ação psicológica" atuando como "contra-informação".

1.2 - O exercício das lideranças políticas estudantis (subversivas ou não) terá elevado o grau de "conscientização revolucionária" da classe estudantil.

*Calluf ed 10*

INCIDÊNCIAS COMUNS A OUTRAS ÁREAS  
(ensaio tipológico)

a) OCORRÊNCIA POLÍTICA

30 Mar 68 - Manifestação pública na UFF.

31 Mar 68 - Passeata - Faixas com inscrições de protesto contra o Gov Fed, política educacional e auxílio do Gov Estadual a 13 restaurantes universitários julgados insuficientes. Distribuição de folhetos. Conício no encerramento, com participação de 500 universitários.

03 Abr 68 - Passeata - Participação de universitários e secundaristas. Reunião permanente dos DPs - Greve geral de 48 horas com a discordância de um DA (Medicina).

---

b) TÁTICA SUBVERSIV EMPREGADA E ARMAMENTO USADO  
Não configurada.

---

c) ATITUDE DA IGREJA  
Um padre (EMIR CALLUF) teve destacada atuação, mantendo contatos permanentes com estudantes secundaristas e universitários, minimizando ações dos agitadores.

---

d) COMPORTAMENTO DO GOV EST E ENTROSAMENTO COM AS AUTORIDADES FEDERAIS  
Houve perfeito entendimento entre autoridades estaduais e federais (Secretaria de Educação e Cultura - Cat da 5ª RM - DEP/PR - SNI) - Secretária de Educação atuou no meio estudantil, inclusive mantendo reunião com líderes estudantis democratas.  
Secretaria de Segurança fôz segurança velada, evitando a presença de elementos fardados na rua.

---

e) AÇÃO PSICOLÓGICA NEGATIVA  
Faixas com inscrições de protesto contra o Gov Fed, política educacional

CONFIDENCIAL

VAZ. 23.0.1P.22/24

CT/PR - 2 -

CONFIDENCIAL

e auxílio do Governo Estadual a 13 restaurantes universitários julgados insuficientes.

Distribuição de folhetos.

f) AÇÃO PSICOLÓGICA POSITIVA

"Alertado pela ACT/SNI, o Secretário de Educação/PR, fêz eficiente campanha de esclarecimento nos estabelecimentos de Ensino Secundário, providenciando, também, a leitura de nota esclarecedora nas Estações de Rádio, repetidas de 15 em 15 minutos e nas Estações de TV. (ACT/SNI) Obs do SNI/ACT - O êxito alcançado confirma a necessidade de uma permanente ação de contra-informação.

Palestra do Pe ERIC CALLUP em seu programa de TV "Um lugar ao sol".

g) PRESENÇA DE POLÍTICOS

Nada registrado.

h) FOTOGRAFIAS

Do Comércio - Cêrca de 500 pessoas.

- Palanque armado em cima de um caminhão, onde se encontram cêrca de 15 pessoas.
- Não se nota nenhum policiamento ostensivo, estadual ou federal.
- Não há vestígios de depredações.
- Massa de aparência pacífica - ovintes.

Da passeata - Não se nota policiamento ostensivo.

- Não há vestígios de depredações.
- Massa de aparência pacífica

-----

CONFIDENCIAL

