

O diálogo entre culto e cultura: possibilidades para um culto com rosto brasileiro

The dialogue between cult and culture: possibilities for a cult with a Brazilian face

*Júlio César Adam**

Resumo: Este artigo surgiu de uma necessidade de refletir sobre um tema antigo, mas ainda pouco levado a efeito na prática litúrgica no contexto brasileiro. Pretende-se, portanto, refletir aqui sobre a inculturação litúrgica no contexto brasileiro, em especial a partir de uma igreja protestante histórica, com o objetivo de propor pistas para um culto que reflita a cultura e o contexto brasileiro, permitindo que o culto cristão seja não só um evento de celebração da vida, mas também de transformação e dignificação da vida, em especial daquelas pessoas que se encontram em situação de vulnerabilidade. O artigo é resultado de um processo de revisão bibliográfica sobre inculturação litúrgica no âmbito evangélico-luterano, mas também católico, da década de 90 (séc. XX), bem como da reflexão sobre o contexto cultural e sócio-político, a

* Doutor em Teologia e professor adjunto de Teologia Prática, na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. E-mail: julio3@est.edu.br.

reflexão litúrgica em torno à Teologia da Libertação, como base para apontar pistas para uma prática litúrgica inculturada. O artigo está assim organizado: 1) Aporte teórico para pensar a inculturação; 2) Aspectos da cultura brasileira; 3) Realidade do culto no contexto investigado; e 4) Pistas para um culto inculturado, um culto com um rosto brasileiro. Os principais resultados desse estudo é mostrar a relação da inculturação com o contexto social, a relação com os espaços e lugares da vida concreta, com o tempo e a memória e o papel subversivo da festa. A partir desses eixos, parece ser possível não só celebrar o culto, mas em diálogo crítico com a cultura, transformar contextos.

Palavras-chave: Culto; Liturgia, Inculturação; Teologia da Libertação; IECLB; Brasil

Abstract: This article arose from a need to reflect on an older theme that has not yet been carried out in liturgical practice in the Brazilian context. It is intended, therefore, to reflect here on the liturgical inculturation in the Brazilian context, especially from a historical Protestant church, with the aim of proposing clues for a worship that reflects the Brazilian culture and context, allowing Christian worship to be not only an event of celebration of life, but also of transformation and dignification of life, especially of those people who are in a situation of vulnerability. The article is the result of a process of literature review on liturgical inculturation in the evangelical-Lutheran, but also Catholic context of the 90s (20th century), as well as reflection on the cultural and socio-political context, liturgical reflection in Liberation Theology, as a basis for pointing out clues to an inculturated liturgical practice. The article is thus organized: 1) Theoretical contribution to think inculturation; 2) Aspects of Brazilian culture; 3) Worship reality in the researched context; and 4) Lanes for an inculturated worship, a worship with a Brazilian face. The main results of this study are to show the relation of the inculturation with the social context, the relation with the spaces and places of concrete life, with time and memory and the subversive role

of the party. From these axes it seems possible not only to celebrate the worship, but do it in critical dialogue with culture, to transform contexts.

Keywords: Worship; Liturgy; Inculturation; Liberation Theology; IECLB; Brazil

Introdução

Os estudos sobre culto e cultura da Federação Luterana Mundial (FLM), principalmente os dois primeiros volumes, na versão espanhola, tiveram um impacto relevante na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)¹, principalmente em seu principal centro de formação, a Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo/RS. Os artigos de Gordon Lathrop de Anscar J. Chupungco sobre batismo e eucaristia como marco cultural no Novo Testamento e na Igreja Primitiva (LATHROP, 1996. p. 67-75; CHUPUNGO, 1996. p. 77-94), faziam parte das leituras básicas dos cursos e dos exames das Faculdades EST. No programa de pós-graduação e cursos de extensão, os dois métodos de inculturação de A. Chupungco eram aplicados na moldagem de liturgias.

De grande importância também foi a ampla pesquisa dirigida pelo Prof. Dr. Nelson Kirst *Culto e cultura no Vale da Pitanga*.² Aqui, uma pequena e típica comunidade da IECLB foi minuciosamente investigada como forma de entender sua cultura e seu culto. Através desta pesquisa descobrimos muitas coisas. A principal descoberta talvez seja que as pessoas vão ao culto para experimentar Deus através da convivência com as pessoas e, assim, fazer a manutenção da própria vida. As pessoas não vão ao culto para entender Deus, em primeiro lugar, mas para vivenciá-lo. Importa no culto muito mais o que as pessoas fazem (orar, p. ex) do que aquilo que é dito (na préica, p.ex.).

¹ IECLB tem sua origem na imigração alemã no Brasil, a partir de 1824. Permaneceu uma igreja fechada em torno à etnia e cultura alemãs por décadas. A partir de 1970 decide-se por integrar-se mais e mais à cultura local e assumir a realidade brasileira, processo em andamento até os dias de hoje.

² Relato sobre esta pesquisa, confira em FELDE, Marcus P. B. Reporto f Regional Reserarch. In: STAUFFER, A. (Ed.). *Christian worship: unity in cultural diversity*. Geneve: LWF, 1996, p. 38-41.

Paralelo a todo este movimento, mais restrito à IECLB e à Faculdades EST, no mesmo período, motivado principalmente pela Teologia da Libertação, havia uma discussão ampla sobre a própria cultura e seu papel político no contexto. Dava-se conta do impacto negativo da “cultura do outro”, da cultura do norte, como cultura padrão e seu poder de domínio sobre as culturas autóctones, indígena, africana, popular do continente. Esta discussão tinha forte impacto também na discussão sobre a relação entre culto e cultura, principalmente no âmbito da Igreja Católica. Não basta apenas inculturar, precisava-se perguntar pelo como inculturar, o que inculturar, para que e para quem inculturar.

Sobre inculturação litúrgica, de especial importância para aquele período de discussão, é o livro de Marcelo Barros, *Celebrar o Deus da Vida: tradição litúrgica e inculturação*. Neste livro, Barros questiona a compreensão da liturgia da Igreja como uma cultura fechada e absoluta à qual as outras culturas devem subjugar-se. O *ordo* litúrgico é resultado de um processo de inculturação; a encarnação de Deus acontece em tempo e local concretos.

É comum falarmos em inculturar a Revelação de Deus ou inculturar a Eucaristia, como se a revelação existisse em si mesma, exteriormente e, então, num ato segundo, viesse a se inculturar. Mas isso é irreal. A Revelação do nosso Deus já se deu como uma Palavra humana feita numa cultura determinada e de modo condicionado àquele tempo e lugar (BARROS, 1992. p. 113).

Barros propõe, assim, uma liturgia não só inculturada, mas uma liturgia com rosto afro-índio-latino-popular. Diante desta proposta de Barros, um diálogo com os paradigmas de inculturação presentes no material da FLM, os aspectos transcultural, contextual, contracultural e intercultural, é imprescindível. Portanto, mais do que uma inculturação da liturgia, a principal pergunta neste artigo é esta: para que e a quem serve a liturgia inculturada ou não? Que função política tem a inculturação da liturgia? O que está em jogo: adaptar um rito de fora a uma cultura como forma de melhor dominá-la ou inculturar a liturgia para dar voz e vez às culturas locais, permitindo que o Evangelho de fato se encarne na cultura? “No

Brasil, ou a liturgia se encarna na cultura brasileira, ou não é realmente evangélica” (BARROS, 1992, p. 72)³, dirá Barros, no livro supracitado.

Neste artigo pretende-se justamente retomar esta questão. Tomando por base a forma da liturgia; o *ordo* (Lathrop) e os critérios da enculturação, o transcultural, o contracultural, o contextual e o intercultural (Stauffer), refletir sobre o que seria um culto com um rosto brasileiro, um culto que tivesse o rosto do povo e que, ao mesmo tempo, ajudasse este povo a ver-se como parte da encarnação do Evangelho, ou seja, pensar um culto onde o povo, nas suas diferentes matrizes culturais brasileiras, possa reconhecer os elementos transculturais, contextuais e contraculturais do culto cristão, e possa, assim, libertar-se de estruturas de domínio social, cultural e econômico. Podemos e devemos perguntar pelos elementos culturais que deveriam ser levados em conta, em uma realidade onde ainda experimentamos cultos transplantados e apenas adaptados a partir de um padrão de fora à cultura.

Neste movimento, não se tem uma mera inversão de elementos étnicos e culturais, mas sim, uma inculturação que faça sentido para o próprio povo. Com certeza a corporeidade, o movimento e o agito brasileiro, a beleza e leveza (Maraschin), as matrizes culturais-religiosas indígena, africana e popular (Barros, Buyst), as festas e tradições populares como carnaval, futebol, peregrinações (DaMatta), o sincretismo e a transgressão de fronteiras do religioso (Brandão, Bobsin) deveriam estar presentes de forma crítica – afirmativa e admoestativamente falando – nesta criteriologia. Também muito importante, é levar a sério a questão sócio-política envolta na cultura (Buyst, Barros, Adam) e a questão ambiental relacionada ao batismo, p. ex. (Buyst). Tomaremos com exemplo o caso concreto da IECLB.

³ Inspirado neste movimento, meu projeto de doutorado realizado na Universidade de Hamburgo/Alemanha (2004) buscava dar conta desta pergunta: em que medida a liturgia liberta ou domina seu povo. Estudei justamente a função da liturgia e do culto em uma liturgia com rosto popular, a Romaria da Terra. Aqui ficou claro que o diálogo entre culto e cultura estão politicamente implicados, como tão bem sugerem os estudos da FLM. ADAM, Júlio César. *Liturgia com os pés*: Estudo sobre a função social do culto cristão. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

O artigo está organizado em quatro partes: 1) Aporte teórico para pensar a inculturação; 2) Aspectos da cultura brasileira; 3) Realidade do culto no contexto; 4) Pistas para um culto inculturado, um culto com um rosto brasileiro.

1) Aporte teórico para pensar cultura, inculturação e culto no Brasil de forma crítica

Inculturação é um processo através do qual a liturgia da Igreja se relaciona e interage com a cultura local, permitindo que o Evangelho se encarne na cultura, na vida, na história da comunidade litúrgica de um tempo e um local. Este é o objetivo imediato da inculturação: permitir que a comunidade tenha um culto que reflita sua cultura e possa, assim, ouvir e vivenciar adequadamente o Evangelho. O que se incultura? O que se incultura, obviamente, é o Evangelho de Jesus Cristo. Os luteranos creem que este Evangelho vem para a igreja através de elementos concretos: a Palavra de Deus e os sacramentos do culto. Esses elementos, herdados de um amplo e longo processo de contextualização convertem-se em uma “forma” ou “ordem” (*ordo*) – Palavra, Batismo e Eucaristia, ou seja, este *ordo* litúrgico é ecumênico. Mesmo que o *ordo* seja resultado de um processo encarnatório, um processo de enculturação; é ele mesmo que sempre de novo se incultura, ou seja, inculturação parte deste *ordo* já estabelecido (LATHROP, 1996. p. 67). O culto dominical da comunidade se organiza em torno deste *ordo* fundante, o ato de congregar-se a partir do batismo, escutar a Palavra, comungar em torno à mesa e despedir-se para o culto no mundo.

Todo e qualquer processo de inculturação deste *ordo* litúrgico leva em consideração quatro aspectos. A inculturação considera que o culto é *transcultural*, *contextual*, *contracultural* e *intercultural*. O aspecto *transcultural* aponta para o Cristo ressuscitado que transcende os aspectos culturais. O evento de Cristo, sua vida, paixão, morte e ressurreição está acima da cultura e das culturas. É algo universal. Já o aspecto *contextual* permite que o *ordo* – Palavra, Batismo e Eucaristia – dialogue com elementos culturais e naturais onde o culto se realiza. Nem tudo, porém, pode ser contextualizado. O culto cristão é também

contracultural, questionando e contrapondo a partir do Evangelho elementos das culturas locais. Por fim, o culto é também resultado de um processo *intercultural*, no qual elementos de diferentes culturas e processos de inculturação (como hinos, p. ex.) são tomados e compartilhados em cultos de outros contextos (STAUFFER, 1996, p. 14-19.).

Outro ponto importante quando retomamos os estudos da FLM sobre Culto e cultura é o método, o como a inculturação litúrgica pode ser feita. Anscar Chupungco propõe dois métodos de inculturação: *Assimilação criativa* e *equivalência dinâmica*. Pela *assimilação criativa*, elementos da cultura local como ritos, símbolos e instituições são reinterpretados e ressignificados para dentro dos conteúdos, elementos e formas do culto, permitindo assim que o *ordo* litúrgico seja mais bem entendido e experimentado pela comunidade celebrante. A *equivalência dinâmica* faz o movimento contrário. Ela começa com aquilo que existe na liturgia cristã para ver como a cultura poderia desenvolver seu *ordo*. A equivalência é uma espécie de tradução, substituindo elementos do *ordo* litúrgico com algo que tenha significado ou valor igual na cultura do povo (CHUPUNGCO, 1996, p. 77-94).

2) Aspectos da cultura brasileira

Olhemos, pois, aspectos da cultura brasileira. É impossível descrever uma cultura em alguns parágrafos. Descrever a cultura brasileira, então, considerando a vastidão do território nacional e a diversidade étnica, histórica e cultural, faz esta tarefa ainda mais inviável. O ideal seria focar numa cultura local. Pretende-se, portanto, aqui, pensar apenas aspectos gerais desta cultura brasileira ampla, elementos que a caracterizam de norte a sul, principalmente suas contradições e complexidades sociais, para a partir daí, apontar pistas para um diálogo entre culto e cultura nesse contexto.

O antropólogo Roberto DaMatta descreve o Brasil e sua cultura não de forma linear com um princípio, um meio e um fim, mas sim como um drama,

complexo, paradoxal, onde papéis se confundem (DAMATTA, 1997. p. 15). Para DaMatta, existem nesta dramaticidade, no mínimo dois brasis.

Para entender o Brasil é preciso estabelecer uma distinção radical entre um “brasil” escrito com letra minúscula, nome de um tipo de madeira de lei ou de um feitoria, um conjunto doentio e condenado de raças que, misturando-se ao sabor de uma natureza exuberante e de um clima tropical, estariam fadadas à degeneração e à morte; e um Brasil com B maiúsculo – um país, cultura, local geográfico e território reconhecidos internacionalmente – e também casa, pedaço de chão calçado com o calor de nossos corpos; Brasil que é também lar, memória e consciência de um lugar com o qual se tem uma ligação especial, única, muitas vezes sagrada (DAMATTA, 2004. p. 7).

Entender a cultura brasileira minimamente, suas instituições, valores e padrões, implica olhá-la nessa complexidade e dramaticidade, no embate e no encontro entre as diferentes culturas, histórias e dilemas que coabitam o mesmo território.

[...] discutir as peculiaridades de nossa sociedade é estudar também essas zonas de encontro e mediação, essas praças e adros dados pelos carnavais, pelas procissões e pelas malandragens, zonas onde o tempo fica suspenso e uma nova rotina deve ser repetida ou inovada, onde os problemas são esquecidos ou enfrentados; pois aqui – suspensos entre a rotina automática e a festa que reconstrói o mundo – tocamos o reino da liberdade e do essencialmente humano. É nessas regiões que renasce o poder do sistema, mas é também aqui que se pode forjar a esperança de ver o mundo de cabeça para baixo (DAMATTA, 1997, p. 18.).

Todos os possíveis embates sociais dessa cultura *sui generis* e todos os sincretismos e transposições de fronteiras religiosas (BOBSIN, 2002. p. 13ss e 30ss) e litúrgicas estão implicadas nesse drama brasileiro. Somos uma cultura mestiça, em todos os sentidos. José Honório Rodrigues assim nos define: “somos uma república mestiça étnica e culturalmente. Não somos europeus nem latino-americanos. Somos tupinizados, africanizados, orientalizados e ocidentalizados. A síntese de tantas antíteses é o produto singular e original que é o Brasil atual.” (RODRIGES, 2000. p. 19.). Somos um conglomerado de vários mundos, vários tempos, etnias e linguagens, que fazem parte do dilema. Por isso, talvez, seja o

carnaval a melhor forma de mostrar nossa diversidade e nossa malandragem, assim como nossa subversão e “jeitinho brasileiro”. O futebol seja, talvez, o melhor jeito de expressar nossa ânsia por organização e nossa esperança de vencer, após 90 minutos de drama. Nossa violência rural e urbana seja, talvez, a forma de mostrar nosso protesto diante do condicionamento social desde sempre imposto às maiorias. Nosso sincretismo religioso seja um jeito de dizer que somos mestiços no corpo e na alma.

Falar de culto e cultura significa levar tudo isso em conta. Como aponta Jaci Maraschin, “a cultura depende de impulsos, desejos, vontade, emoção e inteligência” (MARASCHIN, 2010. p. 20).

No meu país posso detectar a existência de dois impulsos importantes para a compreensão de cultura. O primeiro é o que se poderia chamar de apolíneo. Este depende principalmente da razão, da ordem, da medida, da correção e quase sempre da simetria. Neste sentido a cultura é o que aprendemos nas escolas, na família, nas igrejas por meio de estudo, pesquisa e experimentação transformados num corpo de conhecimento e de doutrinas... [...] Mas há outro impulso cultural muito forte no Brasil. Trata-se do impulso dionisíaco. Este nível de cultura expressa-se principalmente nas classes populares e se relaciona muito mais com as emoções do que com o intelecto. É visível em festivais populares como carnaval, procissões religiosas, partidas de futebol, cultos pentecostais e carismáticos e terreiros das religiões de origem africana. Tais eventos dão ênfase à imaginação, à dança, à fantasia e à música (MARASCHIN, 2010. p. 20s.).

3) Realidade do culto no Brasil: um culto importado, transplantado e adaptado sobre as culturas locais, como uma forma de poder

Falar da relação entre culto e cultura no contexto brasileiro, implica necessariamente pensá-la a partir das contradições e da dramaticidade social que apontam DaMatta e Maraschin. Pois culto e a cultura, historicamente, sempre estiveram atrelados a alguma forma de poder institucional distanciado das práticas e vivências autenticamente pertencentes ao povo.

[...] não se pode negar a evidência histórica de um culto tantas vezes ideologizado como parte integrante ou homologante do *status quo* nacional, desviando assim os crentes dos caminhos concretos de sua libertação, suprimindo a liberdade dos filhos de Deus, em lugar de expressar. [...] A muitos parece que o universo litúrgico limita, aliena, isola e paralisa e que, por isso mesmo, a Igreja através do agenciamento de ritos, manteve, durante séculos, gerações seguidas sob seu controle, fazendo das populações sofredoras os ‘fregueses’ dóceis de seus sacramentos e de suas promessas de uma vida posterior, eternamente feliz (VANNUCCHI, 1982. p. 9s, 77.)

Não temos em nosso contexto uma formulação sistemática sobre o que move o culto cristão. A Teologia da Libertação que se desenvolveu no continente a partir da década de 60 não tinha como interesse primeiro o culto e a liturgia. As propostas litúrgicas daí decorrentes não foram acompanhadas de uma reflexão litúrgica consequente, tampouco ocorreu uma reflexão em torno à inculturação litúrgica, a qual poderia ter dado impulsos para pensar um culto com rosto brasileiro e latino, como aponta Buyst.

Não há suficiente acompanhamento das novas práticas litúrgicas emergentes, nem análise crítica e procura das causas da estagnação da renovação litúrgica. Enquanto no campo da teologia dogmática, da história da Igreja e da exegese, a Igreja latino-americana produziu um pensamento novo e genuíno com a Teologia da Libertação e a exegese e a história na ótica dos pobres, a CL (Ciência Litúrgica) aparece muito tímida e sem rosto autóctone latino-americano. [...] Estamos (sc. nós cientistas litúrgicos, em comparação com outras áreas da teologia) com pelo menos 20 anos de atraso. Esta ausência da dimensão litúrgica pode causar desequilíbrio na reflexão teológica e na vida da Igreja na América Latina (BUYST, 1990, p. 11).

Na sociedade brasileira a igreja institucional historicamente se colocou do lado do poder, defendendo fortemente por séculos um culto neutro e padronizado distante da cultura diversa e contraditória vivenciada do povo. A pretendida neutralidade, na verdade, não era outra coisa que integração do culto no sistema de poder.

A teoria funcionalista percebe a sociedade como um mecanismo, sistema por assim dizer perfeito e seguindo leis imutáveis. Os cidadãos devem aceitar pacificamente estas leis e enquadrar-se, integrar-se no sistema. Quem não se integrar é considerado marginal, não por falha do sistema, mas por culpa própria. Dentro da teoria funcionalista, a religião, e, portanto, também a liturgia, é um dos suportes do poder. É elemento da estabilização da sociedade. Ajuda a manter a ordem política e social, embasando o poder das autoridades no próprio poder de Deus. Ajuda a manter os cidadãos dóceis e maleáveis, envolvendo as regras morais num manto religioso. Uma liturgia que não cumpre esta função será considerada subversiva da ordem social e política (BUYST, 1990, p. 52).

Dessa maneira, no contexto da Teologia da Libertação latino-americana, pertence à função do culto em primeiro lugar a libertação do ser humano e a libertação do próprio culto. Isso ocorre por meio de uma radical transformação e distanciamento de todas as formas *neutras* de celebração. A inculturação litúrgica crítica e descolonial têm, portanto, muito a contribuir nesta empreitada. Inculturação litúrgica no Brasil implica necessariamente uma revisão da própria cultura excludente e classista. Antes do aspecto contextual, o aspecto transcultural – o Evangelho da justiça – e o aspecto contracultural do culto, são imprescindíveis para qualquer processo de inculturação evangélico. Caso contrário a inculturação corre o risco de ser uma maquiagem, exótica e extravagante, mas que não provoca e possibilita mudanças nas consciências, na espiritualidade e na própria cultura da comunidade.

[...] a celebração litúrgica não está fora do contexto social. Não é imune aos diferentes modos de encarar a vida social, econômica e política. Numa sociedade como a nossa, caracterizada pela dominação de uma classe pela outra, a luta dos pobres pela libertação se trava também nas celebrações. Elas têm como função social e política representar e fazer vivenciar simbolicamente a estrutura de relações entre os vários grupos e classes. A luta pelo poder, que na Bíblia sempre aparece como ‘luta dos deuses’ se reflete, por isso, também hoje, numa luta de expressões celebrativas’ (I. Buyst und M. Barros). [...] Assim, nenhuma celebração é politicamente neutra. ‘A liturgia como acontecimento social, está inserida dentro de um sistema sócio-político-econômico-cultural e tem peso político. Tanto pode servir para reforçar o ‘status quo’ da opressão,

como para alimentar as esperanças e as lutas por uma mudança social que favoreça os oprimidos’ (I. Buyst) (BALBINOT, 1998, p. 168).⁴

No que se refere ao contexto especificamente protestante, onde a IECLB está inserida, deve-se considerar que a reflexão sobre culto e liturgia por muito tempo não representou uma questão importante nem constituiu interesse prioritário nas novas comunidades. Para elas o maior desafio representavam as adaptações e a sobrevivência concreta no novo mundo. Salvo poucos casos, as liturgias protestantes – seja das igrejas de imigração ou das igrejas missionárias – sempre foram importadas do contexto de procedência (Europa e América do Norte) e adaptadas à nova realidade. Muitas vezes a adaptação significa tão somente a tradução dos manuais litúrgicos e dos hinos, quando não se mantinha a língua de origem. A igreja institucional tende a ver estas liturgias, hinos e tradições como sendo teologicamente mais verdadeiras e mais “sagradas”.

Maraschin, falando das liturgias das igrejas históricas, diz que “nossas liturgias, em geral, são apolíneas à medida que ainda se baseiam na forma logocêntrica de comunicação e se deixam governar por regras, códigos e ideias” (MARASCHIN, 2010, p. 25). Segundo ele, estamos presos a nossos livros de liturgia, hinários e tradições; nossas liturgias são fortemente clericais; nossas pregações são moralistas e tendem para o fundamentalismo; e nossas liturgias são ainda masculinas (MARASCHIN, 2010, p. 28).

A pesquisa *Culto e Cultura no Vale da Pitanga* (KIRST, 1995), realizada no âmbito dos estudos sobre culto e cultura da FLM, aponta para este descompasso entre culto institucional e a maneira como a comunidade percebe e vive o culto. A pesquisa foi realizada numa comunidade (IECLB) do sul do Brasil, com o nome fictício de *Vale da Pitanga*, com o objetivo de observar a cultura das pessoas e a compreensão do culto dominical da comunidade local e, a partir da análise das informações, trazer contribuições e auxílios para o trabalho litúrgico junto a outras comunidades.

⁴ Artigo de Lathrop reforça esta posição. Ele propõe a justaposição entre cultura e Jesus Cristo como critério. LATROP, Gordon W. Enfoque luterano contemporâneo sobre culto y cultura: discernimiento de principios críticos. In: Stauffer, Anita S. (Ed.) *Diálogo entre culto y cultura*. Ginebra : FLM, 1994. 137-152.

Da multiplicidade dos dados e informações colhidas chama a atenção, em especial, que os conteúdos pressupostos e celebrados pelo pastor diferem em muitos aspectos daquilo que a comunidade entende a esse respeito. Aquilo que se faz na liturgia, mais do que o discurso teológico, ajuda a comunidade a celebrar a sua maneira. Na base da vida comunitária e na compreensão do culto não se encontra nenhum grande princípio dogmático, mas o *esforço e empenho pela vida – do individuo e do outro*, não só sociológica, mas também teologicamente, tanto em momentos difíceis quanto também felizes da vida. O culto é para a comunidade parte da própria vida, razão pela qual as pessoas simples não abstraem um sentido teológico do culto (FELDE, 1996, p. 38-41).

Inculturação litúrgica na América Latina tem, portanto, papel fundamental. A inculturação tem como principal função possibilitar um culto transparente. Um culto, por intermédio do qual o povo possa reconhecer seu exato contexto, sua vida, sua história, sua cultura, seu tempo e local, como também marcados pela presença de Deus; cultura e contexto onde o Evangelho se encarna e, através do culto, se expressa.

4) Um culto com um rosto brasileiro: pistas para uma inculturação do culto que propicie uma autêntica e libertadora encarnação do Evangelho

Na busca por pistas para pensar um culto com um rosto brasileiro, olharemos elementos do *ordo* litúrgico (eucaristia e o batismo, em especial), o espaço e o lugar litúrgico, o tempo e a memória e, por fim, a festa.

a) O *ordo* litúrgico, a cultura e a questão sócio-política brasileira

Uma das bases do *ordo* litúrgico cristão é “a reunião da comunidade no contexto da celebração de uma refeição, a Eucaristia. Seu lugar vivencial original

é a comunhão de mesa de Jesus” (CORNEHL, 1970.p. 123).⁵ De acordo com o exemplo de Jesus, “na Santa Ceia se cumpria, como sempre, a união dos desiguais, era lugar de integração da comunhão do corpo de Cristo, abolidora dos limites naturais, sociais e histórico-salvíficos” (CORNEHL, 1970, p. 125). “A liturgia da igreja primitiva era diferenciada e diversificada regional e localmente. [...] e a igreja era, muito mais, quase um mundo à parte” (CORNEHL, 1970, p. 127, 129). Ela constituía o surgimento de um novo modelo de relacionar-se com pessoas. Liturgia e diaconia formavam uma unidade. Diariamente algo se tornava novo e fundava uma nova visão de vida conjunta. Nascia da liturgia uma nova política.⁶ E isso deixou universalmente pegadas na história da igreja. Pensar a inculturação do culto no Brasil a partir desta base eucarística, é algo imprescindível.

A música sacra e litúrgica é provavelmente o elemento mais inculturado no culto brasileiro – tanto o conteúdo, como ritmos, estilos, e na inclusão de instrumentos musicais. Assim, o canto eucarístico de J. C. Maraschin abaixo é um bom exemplo de contextualização deste aspecto sócio-político no culto. Aqui o Evangelho contrapõe a cultura injusta e excludente:

Senhor, te damos graças / porque em volta desta mesa
renova-nos a força / de lutar contra a pobreza.
Transforma nossa gula, / a nossa sede de abastança,
num novo sentimento / de justiça e de esperança.
Senhor, que os nossos pratos, / numa terra dividida,

⁵ CORNEHL, Peter. Öffentlicher Gottesdienst zum Strukturwandel der Liturgie. In: CORNEHL, Peter; BAHN, Hans-Eckehard (Hrsg.). Gottesdienst und Öffentlichkeit : zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation. Hamburg : Furche Verlag, 1970.p. 123. Ver também questões abordadas por Lathrop “On keeping the meal”. LATHROP, Gordon W. The shape of the liturgy: a framework for contextualization. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Christian worship: unity in cultural diversity*. Geneva: LWF, 1996. p. 75.

⁶ “O comer material do pobre é a condição da possibilidade de uma Eucaristia aceitável para Deus... Ela é o banquete a reclamar que todos os hóspedes à mesa tenham saciado sua fome material na justiça histórica. A Eucaristia lembra a justiça, celebra a justiça e antecipa a justiça do reino (quando dizemos justiça, dizemos, simultaneamente, também redenção e libertação).” DUSSEL, Enrique. *Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika*. *Concilium* 16, p. 106, 1980. Ver também: AVILA P., Rafael. *Implicaciones socio-políticas de la eucaristia*. Bogotá: Policrom, 1977; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Participação à mesma mesa e celebração da eucaristia. *Concilium* 172, p. 125-138, 1982; BOFF, Leonardo. Como celebrar a eucaristia num mundo de injustiças? In: BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 103-117; MARTINI, Romeu Ruben. *Eucaristia e conflitos sociais*. São Leopoldo: IEPG, 1997.

um dia se dividam / numa terra reunida.
Perdoa-nos, agora, / nesta injusta refeição,
até que a terra inteira / se alimente do teu pão
(PPL, 1996. p. 246.)

A partir dessa política eucarística, no Brasil o “culto não pode não ser político (P. Watzlawick)” (ZIEMER, 1997. p. 182). Mais do que assimilar culturas locais em torno à comida e ao comer, se faz necessário um exercício de equivalência da justiça eucarística, o ter comida, casa, saúde, educação, segurança, vida digna para todos. Esta cultura que emerge do *ordo* litúrgico é a que deve inculturar-se no culto brasileiro. O político do culto então não é mais só entendido como algo de fora, a partir dos seus efeitos no contexto, mas o político já pertence à essência da própria liturgia. Da Eucaristia de Jesus Cristo emerge uma outra cultura.

[...] força em tirar como consequência fazer da misericórdia divina com o ser humano, corporificada em Jesus de Nazaré, o critério do próprio agir. No culto o ser humano responde com louvor e gratidão ao que recebeu e recebe de Deus. Entender a própria realidade vivencial nesse sentido como graciosamente presenteada tem por consequência quase que obrigatória uma vida correspondente. Nesse processo, não se trata de uma motivação subjetiva, mas de uma real capacitação para um agir social, cujo fundamento reside na presentificação da salvação de Israel e da obra redentora de Cristo (KRANEMANN, p. 213, 1998)

Também o modo como a Reforma desenvolveu a relação do culto com os membros e as comunidades, pode ser visto como um desenvolvimento político no e pelo culto. O político não brota aqui da compreensão da liturgia, e sim, da esfera pública, possibilitada pelo novo acesso à celebração cultural.

A Reforma não trouxe para o culto somente o avanço para além do ritualismo cultural, mas liberou também uma nova compreensão de esfera pública. Ali onde a religião não é só carregada de cima por funcionários eclesiais, mas de forma popular de baixo [...]. A Reforma constitui esfera pública de forma nova pela emancipação dos seus sujeitos. Pelo fato de salvação não ser mais distribuída de forma material-sacramental, mas pregada como palavra de esperança que visa atrair confiança, não foi despertada unicamente a subjetividade das pessoas. A Reforma criou em seus próprios cultos algo

assim como uma nova esfera pública: comunicação por meio de pregação. [...] A Reforma foi um movimento em cujo transcorrer os leigos podiam participar como sujeitos através de comunicação pública na pregação e no culto (CORNEHL, 1970, p. 160, 163).

Assim como a Eucaristia tem impulsionado a reflexão entre Evangelho e política, o Batismo tem despertado a necessidade de relacionar teologia, ecologia e sustentabilidade. Buyst sugere incluir esta dimensão ecológica na oração das águas:

Os olhares e a atenção de todos/as se voltam para a fonte batismal. O que vemos é água comum, dom do Deus da criação, motivo de gratidão. É a água que encontramos na natureza: na chuva, em mares e rios, em córregos e igarapés, em lagos tranquilos e em estrondosas cascatas e cataratas. É a água que recebemos em nossas torneiras e possibilita tomar banho, limpar sujeiras, aguardar nossas plantações, fazer comida, dar de beber a pessoas e animais... (Cf. BUYST, 2004, p. 9-18).

É sobre esta água que serão proclamadas as palavras rituais que fazem com que se tornem para nós “água do batismo”, na qual somos mergulhados como sinal simbólico-sacramental de nossa vida nova em Cristo, de nosso mergulho em sua morte e ressurreição. A salvação supõe a natureza. Os sinais sacramentais partem da sacralidade do cosmos e a reforçam e ampliam. E nos dão assim uma razão teológica a mais para cuidarmos de todas as águas e mantê-las limpas, vivas, benfazejas (BUYST, 2010, p. 3-4).

Ou seja, “A água de nosso batismo nos insere na história da salvação do cosmos e da humanidade, na corresponsabilidade com a vida do planeta” (BUYST, 2010, p. 4)⁷ Considerando a abundância de água e, ao mesmo tempo o abuso e mal uso da água no Brasil, temos aqui, um longo caminho de inculturação pela frente. Segundo Buyst, uma das possíveis perguntas, na parte da renúncia ao mal, antes do banho batismal, deveria ser:

Você renuncia ao acúmulo de bens e ao consumismo que tornam impossível a sustentabilidade da economia do país e do mundo? Você promete

⁷ Sobre a dimensão cósmica da água, ver também: LATHROP, Gordon. *Holy ground: a liturgical cosmology*. Minneapolis: Fortress Press, 2003. p. 104ss.

fazer tudo o que está ao seu alcance para proteger a vida e impedir sua destruição? No exercício de sua profissão, promete levar em conta a ecologia? Você promete cuidar da água do planeta, não desperdiçando ou poluindo? (BUYST, 2010).

b) Inculturação, espaço e lugar

Falar de inculturação litúrgica implica pensar os espaços e os lugares. O culto não só ocorre em um lugar. A liturgia, o culto edificam templos e localidades. Quase sempre esses espaços e lugares são as dependências da igreja e o templo, que pertencem mais estreitamente às suas localidades. Os estudos da FLM sobre culto e cultura tematizaram com detalhes a importância da cultura e de cada lugar particular para o culto da igreja (STAUFFER, 2000. p. 57-66; p. 167-180). Os três centros litúrgicos – Palavra, Batismo e Eucaristia – em torno aos quais o culto acontece, e a partir dos quais os templos se estruturam, dialogam com a cultura e a natureza local.⁸ Este é um aspecto importantíssimo a ser considerado na inculturação do espaço litúrgico no nosso contexto, pois geralmente nossos templos são réplicas e cópias dos templos europeus.

Esse é um aspecto a ser considerado. Na relação com o espaço, a inculturação nos leva além: a privação de lugares. Para pessoas que foram expulsas de seus lugares, como milhares de empobrecidos que migram para as periferias das cidades brasileiras, ou para outras partes do país, ou ainda os povos indígenas e afrodescendentes ainda des-locados no Brasil⁹, a especificidade de uma cultura

⁸ A matriz religiosa africana, que tem fortíssima influência na cultura brasileira, valoriza em seus ritos elementos da natureza, o espaço aberto, ao ar livre, o contato com o chão, a terra como forma de acesso ao sagrado. Esta riqueza cultural deveria ser assimilada em nossos espaços litúrgicos cristãos. Ver mais em BARROS, Marcelo. *Celebrar Deus da vida: tradição litúrgica e inculturação*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 75-90.

⁹ Expulsão (*displacement*) é um fato que não tem a ver somente com a pobreza do Terceiro Mundo. Expulsão e perda do fundamento da identidade pertencem hoje talvez a cada cultura no mundo. Um estudo da Federação Luterana Mundial fez disso um tema teológico: “The theological significance of the question of land or territory can be framed precisely in the conjunction between the place that provides for the sustenance of life and the animated space in which the spiritual dimensions of existence, the space of the sacred, the space of feast, can flourish.” WESTHELLE, Vítor. *Re(li)gion: The Lord of History and the Illusory Space*. In: MORTENSEN, Viggo (Org.). *Region & Religion: Land, Territory and Nation from a Theological Perspective*. Geneva: LWB, 1994. p. 85.

local e de uma forma de vida a ela vinculada talvez ainda tenham importância maior ao falarmos de inculturação e espaço. Para pessoas des-locadas a busca por, e a valorização dos lugares possibilita um acesso à própria vida, acesso ao Deus da vida em abundância.

O lugar em que vive um grupo não é igual a um quadro-negro, no qual se registram números e figuras que, depois, passam a ser apagados. [...] O lugar recebeu as características do grupo e vice-versa. Depois disso, todas as atividades do grupo podem ser expressas espacialmente, e o lugar em que ele vive não é senão a reunião de todas essas expressões. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar tem um sentido por si próprio, captável unicamente para os membros do grupo, porque todas as áreas espaciais em que ele viveu correspondem a um determinado número de diferentes aspectos da estrutura e da vida de sua sociedade – pelo menos àquilo que, dentro dela, era o mais durável (HALBWACHS, 1985. p. 130).

Como a história do Brasil, em especial a história dos pobres nesse país, está caracterizada por uma constante procura de espaço de vida e resistência nos lugares da vida, também a história da IECLB está atingida por esse destino. A história dos luteranos, imigrantes alemães no Brasil tem a ver, no fundo, também com carência de espaço e com marginalização.¹⁰

Traziam na bagagem, além dos pertences, muitas vezes pobres, a ambição de uma vida melhor no estranho continente. Na plenitude de suas tradições, munidos de seus talentos artesanais e histórias seculares, cruzavam o oceano. A bagagem de sua identidade cultural era o sustento emocional para a viagem. No lar recém-encontrado acabaram por

¹⁰ Isso começou na Europa do século XIX e teve a ver com a miséria de muitas pessoas. De 1800 a 1845 cerca de 1,5 milhões de pessoas abandonaram a Europa. Entre 1845 e 1875 foram 9,5 milhões. A partir de 1880 somam, então, 800.000 os que, por ano, abandonam o continente e, a partir de 1900, emigraram 1.400.000 por ano da Europa. O êxodo rural, a industrialização, o fracasso das reformas agrárias, a importação de produtos mais baratos da Austrália e dos EUA são alguns motivos dessa emigração maciça para outros continentes, como, p. ex., a América Latina. Milhões de pessoas miseráveis viviam do sonho de virem a possuir terra própria. Muitos dos atuais evangélicos brasileiros luteranos descendem desses emigrantes: pessoas empobrecidas exclusivamente da Europa, geralmente alemães, colonos ou bóias-frias, geralmente da Pomerânia ou do Hunsrück, portanto, brancos que foram aproveitados pelo governo brasileiro dentro de um programa político e econômico. Conforme DREHER, Martin. *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1978. p. 17.

conservar – o cordão umbilical sempre ligado à velha terra – este patrimônio, passando-o de geração para geração (TELES, 1997, p. 7.)

É realmente lamentável que hoje em dia seja difícil para muitos membros da IECLB identificar a própria história com o destino de milhões de famílias sem-terras, sem-tetos, deslocados, à procura por uma vida melhor. Muitos luteranos encontram-se, inclusive, ainda hoje à procura de espaço de vida melhor dentro das fronteiras brasileiras.

Os lugares – e não somente os recintos da igreja (RICHTER, 1997, p. 243-250) – caracterizam tanto a fé das pessoas, quanto também a fé encontra sua expressão através dos lugares. Certamente a força de um lugar é ativada por meio do culto. Dessa maneira podemos entender porque as pessoas dão grande importância aos seus locais de celebração, também nas grandes cidades. Membros da IECLB, p. ex., atravessam quase toda a cidade de Porto Alegre – necessitando de uma hora ou mais para fazê-lo – a fim de celebrar culto em igrejas, porque nesse lugar se encontra inscrita sua própria vida de fé. Outros desejam, quando morrerem, serem enterrados no lugar de nascimento – muitas vezes no campo, onde cresceram quando crianças – mesmo que isso, por vezes, represente custos elevados e horas de deslocamento.¹¹ Os fundamentos dessa pertença a um local são antigos e vitais nos tempos coloniais:

Ou seja, a valorização simbólica dos templos e dos lugares dignifica as pessoas porque localizam as pessoas no mundo. O culto desempenha este importante papel.

O culto ajuda a redescobrir os lugares, como geradores de vida, de dignidade e de sonho. Pedro Casaldáliga diz que “Juntamente com os sinais dos tempos, precisamos discernir os sinais dos lugares (P. Casaldáliga). Esta é a nossa tarefa: discernir os sinais dos lugares nos quais ainda não

¹¹ Aos domingos a igreja, o culto, a casa pastoral são os locais de encontro obrigatórios. Por menor que seja uma comunidade, ela faz questão de ter um coral da igreja. Os hinos de igreja e os cantos populares são sempre cantados em alemão. Festa e eventos são inconcebíveis sem coral. No salão paroquial, ao lado da igreja, são discutidos temas de interesse comum. Ali também são festejados bailes, casamentos, batizados, churrasgadas e festas populares. Aos domingos de tarde os homens jogam bolão no salão comunitário ou cartas. [...] as mulheres se reúnem uma vez por semana para conversar, fazer trabalhos manuais e ou jogar cartas. Chá e café, com tortas e cucas, complementam a diversão. TELES, 1997, p. 108s.

pertencemos, mas nos quais pertenceremos - "nenhum lugar" que se transformará em utopias concretas" (WESTHELLE, 1998. p. 148).

Inculturação do espaço, então, não tem só a ver com utopia, mas também com uma heterotopia (um outro lugar) (SAUER, 1996. p. 57). Tem uma dimensão escatológica. Ajuda a olhar para trás, mas também para frente, para o futuro. Espaços, lugares e cidades não são simplesmente áreas de projeção de sentimentos interiores e bastidores de motivos religiosos, que também poderiam ter surgido e ser vivenciados sem eles. Neles se concretiza experiência de transcendência.

Por essa razão toda celebração litúrgica autêntica é resistência contra a uniformização. O culto deve retratar o rosto do seu lugar até o dia em que haveremos de celebrar a liturgia escatológica com Deus na nova Jerusalém, no novo lugar, em que habita a Justiça em plenitude.

c) Inculturação, tempo e memória

Ligada à dimensão do lugar encontra-se a dimensão do tempo e da memória. Por meio de ações litúrgicas, passado e futuro se tornem presente. Por isso, pensar a inculturação como caminho para um culto com um rosto brasileiro, a dimensão do tempo e da memória são muito importantes.

Também em relação ao tempo litúrgico, vivemos uma forma de imposição. O calendário litúrgico cristão foi transportado do hemisfério norte para esta realidade, sem qualquer tentativa de adaptá-lo às diferentes condições climáticas que, na verdade, variavam tanto entre si, como aponta Hoonert (HOONAERT, 1994. p. 304).

Mesmo assim, um breve estudo realizado, mostra que o povo faz sua própria adaptação de sentido. Mais do que pensar sobre um calendário para o hemisfério sul, faz-se necessário redescobrir a compreensão que as pessoas têm dos tempos litúrgicos. Segundo esse estudo, as pessoas atribuem à páscoa (no outono) e o natal (no verão), um sentido teológico adequado ao hemisfério sul:

Segundo um estudante de teologia, a Páscoa é um tempo de reflexão, um tempo de mudanças. Assim como as árvores renovam sua folhagem,

também entendemos a Páscoa como um tempo em que alguém muda nossa vida e nos dá uma nova vestimenta. Um membro da igreja observou que a Páscoa é renovação; é morte e ressurreição. As folhas caem das árvores no outono para que novas folhas possam aparecer e renovar a vida da árvore. O vento varre o frágil. Uma nova vida é mostrada na natureza. Assim também Jesus purifica nossos corações perdoando nossos pecados e trazendo nova vida. O Natal é luz e amor divino que espalha o calor humano entre as pessoas pelo nascimento de nosso Rei Jesus Cristo, assim como no verão a terra é aquecida e iluminada pelo sol, o rei das estrelas (ADAM, 2010, p.173).

Relacionado ao tempo, a inculturação nos leva a pensar também a questão da memória. Onde pessoas foram des-localadas e viram seus calendários e ciclos naturais serem suplantados, o exercício da memória mostra-se como uma possibilidade. O povo do exílio experimentou esta realidade e o culto funcionou como agência de sobrevivência através da memória:

O Templo de Jerusalém estava em ruínas e o culto nacionalizado, cujo centro lá se encontrava, fora interrompido abruptamente. Não havia maneira de retomar em outro lugar o culto sacrificial do templo, que naquela época se identificava exclusivamente com Jerusalém. Um novo início precisava ser encetado para que Israel pudesse sobreviver. Aparentemente a sinagoga se originou como uma agência de sobrevivência [...] Israel mantinha sua identidade pela lembrança. [...] Israel conseguiu sobreviver através do culto quando incontáveis outros reinos foram arrasados pela espada. E o poder de recordar, reforçado pelo culto, geração após geração, foi formidável demais até mesmo para a tirania da Babilônia (WHITE, 1997, p. 112)

A memória não é criada. Ela já existe entre as pessoas e sua cultura. O povo apela justamente a essa reserva de memória, para chamar o grupo à existência. Por isso ela é, a um só tempo, fonte de identidade e resistência¹², perigosa para os poderosos e, ao mesmo tempo, libertadora para o povo simples.

¹² “Sob as condições de opressão, a memória pode passar a tornar-se uma forma de resistência.” ASSMANN, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 3. ed. München: Beck, 2000. p. 73, 78ss.

Para os excluídos a memória tem uma função contracultural: “Ela parte de experiências de deficiência do presente e roga na memória por um passado que geralmente possui os contornos de uma época heróica” (WOORTMANN, 2001. p. 194s.). Memória cristã tem a ver, portanto, com a articulação por meio de tradição litúrgica *ex memoria passionis Christi*, o que J. B. Metz denomina de *Memória do sofrimento*.

Ela (a memória) reclama história não só como cenário de projeção de interesses atuais. Ela mobiliza tradição como tradição perigosa e, com isso, como potência libertadora em relação à unidimensionalidade e à segurança daqueles cujo ‘tempo sempre está pronto’ (Jo 7.6). [...] A memória do sofrimento no sentido cristão não se esquivava na nebulosidade de arbitrariedade social e política, mas aguça a consciência social e política no interesse e sofrimento de outros. Ela evita a privatização e internacionalização do sofrimento e a nivelção de sua dimensão social. Nessa memória de sofrimento, história de sofrimento e história de opressão social não são simplesmente idênticas, mas também não concretamente separáveis (METZ, 1992. p. 95,116).

No Brasil essas tantas vítimas não são sujeitos abstratos. Elas são os negros, os índios, as mulheres, meninos/as de rua, as crianças no geral, as pessoas das favelas, os sem-terras e sem-tetos, os dependentes de drogas, os analfabetos, os homossexuais, e tantos outros, geralmente ausentes de nossas liturgias. Pelos sofrendores e pelas vítimas é reescrita e escrita continuamente a história, uma *anti-história* (J. B. Metz), uma memória feita esquecida. Então a memória não é nenhum mero exercício de pensamento. *Memória do sofrimento* provoca mudança na cultura. “Ela nos obriga a olhar para o *theatrum mundi* público não só pela perspectiva dos que conseguiram passar e chegar, mas também dos derrotados e das vítimas” (METZ, 1972. p. 401.) Isso promete muito num contexto como o do Brasil.

O culto é o lugar privilegiado dessa memória. O “fazei isso em memória de mim” (1Co 11.24s; Lc 22.19) nos foi dado como critério. A igreja fundamenta-se sobre essa memória que é maior que todas as nossas memórias.

Se, pois, a comunidade cristã conserva em seu culto a memória do seu senhor crucificado, ressurreto e aguardado para a plenitude, ela não só presentifica para si própria sempre de novo sua morte, que selou uma

nova aliança, mas então esse Senhor se encontra junto dela com aquilo que lhe fez e ainda fará. Então a comunidade se faz presente no êxodo para a liberdade e na instituição da Ceia do Senhor, então ela experimenta de novo a comunhão com o ressurreto numa forma maravilhosa, e então jaz sobre ela o brilho e o pressentimento de uma indescritível glória (SCHMIDT-LAUBER, 1990. p. 71).

A anamnese litúrgica é responsável pela ligação de passado e futuro, morte e vida e pela atualização da memória de Cristo em meio às nossas recordações. A memória da cruz de Cristo como anúncio da morte e proclamação da ressurreição, como redenção-já-e-ainda-não, corrige nosso passado e nos liberta da absolutização de nossa memória parcial.

A dimensão da anamnese do culto nos ajuda, portanto, a dizermos quem fomos, quem somos e quem seremos. Ela nos ajuda a experimentarmos essa constante encarnação no cotidiano, em diferentes lugares, também em meio à uma cultura que exclui a diferença.

Num culto que se apresenta como comunhão de memória e narrativa, há espaço para as experiências de vida e fé daqueles que existiram antes de nós. Eles são ouvidos quando os textos bíblicos são lidos e interpretados. Eles são ouvidos quando cantamos seus hinos, quando nos apropriamos de suas orações e nos juntamos a eles no louvor a Deus. Eles estão presentes – são ‘comemorados’ – quando celebramos a Eucaristia. A história da salvação que contamos rememorando e rememoramos contando, os inclui. [...] A história da salvação também inclui aqueles que virão depois de nós. Da memória – e talvez só da memória – cresce futuro, cresce esperança. Um culto como comunhão de memória e de narração também se coloca contra um esquecimento do futuro, que consome insensivelmente todos os recursos no presumido interesse dos que vivem na atualidade. O culto dá voz aos que ainda não nasceram, acolhe-os em suas orações e conserva, por assim dizer, livres os seus lugares na comunhão do corpo uno de Cristo (BIERITZ, 1996. p. 265-266).

d) Inculturação e a festa

Mesmo que, por vezes, seja difícil imaginar o culto evangélico como uma festa, fundamentalmente ele é isso mesmo. Todo o ano eclesialístico informa sobre o caráter festivo do culto e sua importância na vida das pessoas. A teoria da festa diz que o culto é festa em virtude de sua dimensão lúdica, desprovida de propósito.

A festa cultural é subversiva, pois ali a comunidade se congrega em torno de uma *tradição perigosa* (J. B. Metz). Culto é festa subversiva, porque ali a comunidade não se celebra a si própria, mas o *Intermezzo messiânico* (MOLTMANN, 1975. p. 301.) entre a ressurreição de Cristo e a nova criação de Deus. Nesse *Intermezzo messiânico* a vida das pessoas recebe nova qualidade. A comunidade se certifica de sua própria história na história de Cristo, na história de Deus com o mundo.

Na festa a comunidade expressa liberdade, a saber, liberdade das alienações da existência, liberdade para a alternativa da nova vida e liberdade para assumir a existência atual. Justamente por experimentar essa liberdade festiva do tempo messiânico, no culto são expressados, ao mesmo tempo, também as diferenças, as dores, as perdas e os fracassos da vida diária. A festa messiânica não é nenhum êxtase que transfere para um outro mundo, mas a experiência da transformação qualitativa desse mundo (MOLTMANN, 1975, p. 288).

Culto é festa, porque ali a comunidade também experimenta uma situação universal, transcultural. A verdadeira celebração nos une com um mundo de recordações, valores e esperanças, que nós partilhamos com uma comunidade bem mais abrangente. Isso poderia iluminar aquela formulação da liturgia cristã da Eucaristia, que soa tão curiosa ao nosso ouvido moderno: “Por isso com os anjos, arcanjos e todo o exército dos céus” (COX, 1972. p. 145.)

Sem esquecer a cruz, a ressurreição deve ser confirmada pela festa da comunidade. No culto protestante há pouco espaço para essa alegria festiva. Em contraste com as festas populares do Brasil, o culto protestante é carente de risos, danças, gestos e expressões de alegria, cores e sons. O culto das nossas igrejas muitas vezes parece mais um encontro soturno, sisudo e triste da comunidade,

como se Jesus ainda estivesse na tumba, como um culto de sexta-feira santa ao longo do ano inteiro. Fora da igreja, a festa acontece. A memória subversiva da ressurreição traz a festa para dentro da igreja, reunida em culto.

Embora a festa em sua natureza lúdica não possa ser instrumentalizada, ela não permite ser preparada sem relação com o contexto, o cotidiano, a cultura. Culto é o lugar no mundo cristão para onde a pessoa não vai com a finalidade de empreender algo. Celebramos culto por causa da alegria da vida, pelo fato de Deus nos justificar diariamente por Cristo. Como diz Moltmann:

Se fé cristã é, no fundo, a libertação das obras da lei para a liberdade dos filhos de Deus, então a própria fé necessita insistir constantemente para, na prática, migrar do reino da necessidade em direção ao reino da liberdade. [...] A gente vai à igreja, porque tem alegria quando o culto é agradável (MOLTMANN, 1971. p. 71).

Festa não significa, portanto, apenas êxodo do cotidiano nem só continuidade com o cotidiano. Também não é nenhuma válvula compensatória para o cotidiano (MARTIN, 1973, p. 36-41) Festa e cotidiano compõem uma relação complementar, em que a festa dinamiza, corrige e dá sentido ao cotidiano. Em sentido cristão, isso é possível pela pregação de Cristo, sua presença entre nós e a proximidade do reino de Deus.

Trata-se de nada menos que uma nova qualidade de vida diante de Deus. Desde, com e em Jesus Cristo, existe um novo tempo e um novo lugar e, neste, um novo ser humano, um novo Deus, um novo mundo. O dualismo de festa e não festa foi superado da mesma forma que o existente entre cultural e profano, puro e impuro. Dessa maneira, segundo Paulo, o serviço no cotidiano do mundo se transforma em culto (Rm 12). Isso não quer dizer que a alegria e liberdade do culto tenham sido proibidas ou se perdido, que capitulem diante da miséria do dia a dia, mas que devem perpassar o cotidiano como um fermento, em vez de se afastar dele, em desamor, para cantos tranquilos de um mundo pretensamente sadio (MARTIN, 1973, p. 48).

No caso concreto do culto na IECLB, a festa gratuita deve ganhar espaço. A base é composta pela liberdade e alegria de se viver pela graça de Deus. Adeus

a um culto por demais racional e, em seu lugar, um culto com mais vida, ação e no qual a dimensão do Sagrado seja percebida, acolhida e celebrada (GRÜNBERG, 2001, p. 102) Deve ser um culto da comunidade: *devolvido* para as mãos dos leigos e preservado no altar, como um autêntico desenvolvimento do sacerdócio de todos os crentes (GRÜNBERG, 2001, p. 102s.) O culto pode sempre mais receber a forma e o conteúdo de festa na cultura do Brasil, sem perder a sobriedade luterana.

A fonte da esperança da festa emerge da proximidade de Deus. Sua proximidade já pode ser percebida em nossa cultura, nosso riso e no que temos em comum, nossa solidariedade, nosso chimarrão, nossas saudações com contato físico e na grande esperança por libertação. Como diz Grünberg:

Libertação só pode impor-se livremente, ludicamente, experimentalmente e a liturgia reúne regras para serem testadas, para a liberdade poder ser ‘digerida’. O culto aos domingos é *Ekklesia*, portanto, reunião daqueles que não creem mais cegamente nas reivindicações dos fatos que cunham o cotidiano, não porque queiram ter um mundo à parte num distanciado nicho, mas por quererem experimentar um antegosto de liberdade na cultura alternativa dos encontros culturais, que encorajam, criam liberdade e incentivam para colocar-se contra as exigências de poder requeridas pelos fatos (GRÜNBERG, 2001, p. 107).

O culto como manifestação da festa expressa a vida – seu segredo, sua beleza, seu milagre, suas exigências, seu rosto. Deus está entre nós como nunca antes. Por isso, a dimensão da festa torna o culto uma fonte da resistência, uma oficina para transformar o mundo a partir do Evangelho.

Conclusão

Os estudos sobre culto e cultura da FLM foram e permanecem sendo um convite para o diálogo com a vida nua e crua; a vida concreta das pessoas com suas mazelas e alegrias, suas glórias e cruzes. As duas dimensões são imprescindíveis: o Kyrie e o Glória, o lamento e a festa, a denúncia e o anúncio, o juízo e a misericórdia, moldando uma liturgia que de fato atualize o Evangelho no

cotidiano e no político, no lugar e no tempo, na memória do sofrimento e na festa da esperança. O acento em apenas um aspecto implica prejuízo para a encarnação de Jesus Cristo na cultura. Por isso, pensar um culto cristão com rosto brasileiro, significa considerar sempre esta tensão dialógica: A tradição litúrgica transcultural, o *ordo*, de um lado, e a vida local, o contextual, do outro.

Queira e permita Deus, possam nossas ideias sobre inculturação impulsionar não só a IECLB, mas a Igreja no mundo, para que sempre de novo, por meio do culto encontremos não só o rosto brasileiro da cultura, mas acima de tudo, o rosto de Cristo, no rosto de cada pessoa, até que Ele venha.

Bibliografia

ADAM, Júlio C. *Liturgia com os pés*: estudo sobre a função social do culto cristão. São Leopoldo : EST/Sinodal, 2012.

ADAM, Júlio César . The Church Year in the Southern Hemisphere: a case study from Brazil. In: *Studia Liturgica*, v. 40, p. 167-174, 2010.

ADAM, Júlio César. *Romaria da Terra*: Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen. 1. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

ASSMANN, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis*: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 3. ed. München: Beck, 2000.

BALBINOT, Egídio. *Liturgia e política: a dimensão política da liturgia nas romarias da terra de Santa Catarina*. Chapecó: Grifos, 1998.

BARROS SOUZA, Marcelo. *Celebrar o Deus da Vida*: tradição litúrgica e inculturação. São Paulo : Loyola, 1992.

BIERITZ, Karl-Heinrich. Heimat Gottesdienst? In: BIZER, Christoph; CORNELIUS-BUNDSCHUH, Jochen; GUTMANN, Hans-Martin (Hrsg.). *Theologisches geschenkt*: Festschrift für M. Josuttis. Bovenden: Foedus, 1996. p. 265-266.

BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI/PPL/IEPG, 2002.

BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos que Brasil queremos?* 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOFF, Leonardo. *Minima Sacramentalia*: os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos. 18. Aufl. Petrópolis : Vozes, 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues et alii. *Inculturação e libertação*: semana de estudos teológicos CNBB/CIMI. 2. Ed. São Paulo : Paulinas, 1986.

BUYST, Ione. Batismo cristão e compromisso ecológico. In: *Tear*: liturgia em revista. São Leopoldo, n. 31, p. 3-5, maio de 2010.

BUYST, Ione. *Como estudar liturgia: princípios de ciência litúrgica*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

BUYST, Ione. *Símbolos na liturgia*. 4. ed São Paulo, Paulinas, 2004.

BUYST, Ione. Teologia e liturgia na perspectiva da América Latina. In: FAVRETO, C.; RAMPON, Ivanir A. (Orgs). *Eu sou o que sou*. Passo Fundo: Berthier, 2008. p. 38-76.

CHUPUNGO, Anscar J. *Inculturação litúrgica*: sacramentais, religiosidade e catequese. São Paulo: Paulinas, 2008.

CHUPUNGO, Anscar J. Two Methods of Liturgical Inculturation. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Christian worship: unity in cultural diversity*. Geneva: LWF, 1996. p. 77-94.

CORNEHL, Peter. Öffentlicher Gottesdienst zum Strukturwandel der Liturgie. In: CORNEHL, Peter; BAHN, Hans-Eckehard (Hrsg.). *Gottesdienst und Öffentlichkeit : zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation*. Hamburg : Furche Verlag, 1970. p. 118-196.

COX, Harvey. *Das Fest der Narren*: das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. 4. Ed. Berlin : Kreuz-Verlag Stuttgart, 1972.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*: para um sociologia do dilema brasileiro. 6 Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. *O que é o Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DREHER, Martin. *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1978.

FELDE, Marcus P. B. Reporto f Regional Reserarch. In: STAUFFER, A. (Ed.). *Christian worship: unity in cultural diversity*. Geneve: LWF, 1996, p. 38-41.

GRÜNBERG, Wolfgang. Freiheit ins Spiel bringen: Ernst Langes Vision vom Gottesdienst. In: HOFFMANN, Klaus (Hrsg.). *Spielraum des Lebens Spielraum des Glaubens*: Entdeckungen zur Spielkultur bei Ernst Lange und Spiel und Theater in der Kirche heute. Hamburg: EB-Verlag, 2001. p. 9-112.

HALBWACHS, Maurice. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985.

HOONAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

KIRST, Nelson (Ed.). *Culto e cultura em Vale da Pitanga*. São Leopoldo: IEPG, 1995.

KRANEMANN, Benedikt. Feier des Glaubens und soziales Handeln: Überlegungen zu einer vernachlässigten Dimension christlicher Liturgie. *Liturgisches Jahrbuch* 48, p. 203-221, 1998.

LATHROP, Gordon. *Holy ground: a liturgical cosmology*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

LATHROP, Gordon. The shape of the liturgy. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Christian worship: unity in cultural diversity*. Geneva: LWF, 1996. p. 67-75.

LATHROP, Gordon W. Enfoque luterano contemporâneo sobre culto y cultura : discernimiento de principios críticos. In: Stauffer, Anita S. (Ed.) *Diálogo entre culto y cultura*. Ginebra : FLM, 1994. 137-152.

MARASCHIN, Jaci. *A beleza da santidade: ensaios de liturgia*. São Paulo : ASTE, 1996.

MARASCHIN, Jaci. *Da leveza e da beleza: liturgia e pós-modernidade*. São Paulo: Aste, 2011.

METZ, Johann Baptist. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 5. Aufl. Mainz: Mathias-Grünewald, 1992.

METZ, Johann Baptist. Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens. In: *Concilium* n. 8, p. 399-407, 1972.

MOLTMANN, Jürgen. *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung: Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*. München : Kaiser, 1971.

MOLTMANN, Jürgen. *Kirche in der Kraft des Geistes . ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München : Kaiser, 1975.

RICHTER, Klemens. Der liturgische Raum prägt den Glauben: Zu einem wenig beachteten Aspekt liturgischer Erneuerung. In: BILGRI, Anselm; KIRCHGESSNER, Bernhard (Hrsg.). *Liturgia semper reformanda*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1997. p. 243-250.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph. *Die Zukunft des Gottesdienstes: Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie*. Stuttgart: Calwer, 1990.

STAUFFER, S. Anita (Ed.). Relación entre culto y cultura. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 2004. Versão espanhola de: STAUFFER, A. (Ed.). *Christian worship: unity in cultural diversity*. Geneve: LWF, 1996.

STAUFFER, S. Anita. (Ed.). *Baptism, Rites of Passage and Culture*. Geneve: LWF, 1998.

STAUFFER, S. Anita. (Ed.). *Diálogo entre culto y cultura*. Ginebra : Federación Luterana Mundial, 1994.

STAUFFER, S. Anita. (Ed.). *Worship and Culture in Dialogue*. Geneve: LWF, 1994.

STAUFFER, S. Anita. Marcos culturais de la arquitetura baptismal en la Iglesia Primitiva. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Relación entre culto y cultura*. Ginebra: FLM, 2000. p. 57-66;

STAUFFER, S. Anita. Problemática contemporánea sobre arquitetura eclesial y la cultura. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Relación entre culto y cultura*. Ginebra: FLM, 2000. p. 167-180.

STAUFFER, S. Anita. Worship: Ecumenical Core and Cultural Context. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Christian worship: unity in cultural diversity*. Geneve: LWF, 1996. p. 14-19.

TELES, Ricardo. *Saga: Retrato das colônias alemãs no Brasil*. São Paulo: Terra Virgen, 1997. p. 7.

VANNUCCHI, Aldo. *Liturgia e libertação*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 9s, 77.

WESTHELLE, Vítor. Creation Motifs in the Search for a Vital Space: A Latin American Perspective. In: THISTLETHWAITE, Susan B.; ENGEL, Mary P. *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Underside*. New York: Orbis, 1998. p. 146-158.

WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. Deutsch – Brasilianische Memoiren. In: BENNINGHOFF-LÜHL, Sibylle; LEIBING, Annette (Hrsg.). *Brasilien – Land ohne Gedächtnis?* Hamburg: Uni Hamburg, 2001.

ZIEMER, Jürgen. Gottesdienst und Politik: Zur Liturgie der Friedensgebete. In: MORATH, Reinhold; RATZMANN, Wolfgang (Hrsg.). *Herausforderung Gottesdienst: Beiträge zu Liturgie und Spiritualität*. Bd 1. Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, 1997. p. 181-199.

Recebido em: 10/07/2018

Aprovado em: 10/11/2018