

DEMANDA PÓS-MODERNA DE SÍMBOLOS: IMPLICAÇÕES RELIGIOSAS E EDUCACIONAIS

Marcos Silva*

Apesar da propalada crítica às metanarrativas, peculiar ao movimento pós-modernista, é possível encontrar algumas semelhanças entre este e o discurso religioso atual. Sobretudo, se for admitida a força do impacto da chamada condição pós-moderna, gerando transformações estruturais que, consequentemente tendem a exigir uma resposta dos sistemas religiosos.

O crítico literário Fredric Jameson, procurando analisar o estatuto da religião na nova dispensação pós-moderna, considera os *revivals* religiosos atuais “endêmicos” e o fundamentalismo religioso um fenômeno pós-moderno.¹

Portanto, os pós-modernismos religiosos tendem a compartilhar diversas características do momento cultural atual, a partir sobretudo da “ruptura do cânone ocidental” que está em andamento, trazendo em seu bojo a influência e valorização de outras culturas. Neste particular, destacam-se as agudas críticas que os diversos fundamentalismos fazem aos pressupostos iluministas da modernidade ocidental.

A valorização de outras culturas, que se insere no discurso da alteridade pós-modernista, reflete-se no campo religioso através de um implemento do movimento ecumênico sob o lema “unidade na diversidade” e, por outro lado, num fascínio pelo exotismo que traduz-se na implementação de cultos importados, ou do passado, através da valorização de mitologias antigas das mais diversas civilizações, ou de fundamentação filosófica neo-oriental.

Por outro lado, o clima de “revolução científica”, instaurado a partir sobretudo do desenvolvimento da Física Quântica e das reflexões em torno do livro de Thomas S. Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, sinalizando uma mudança de paradigma, leva autores como Prigogine a declararem: “Pensamos situar-nos hoje num ponto crucial dessa aventura, (a aventura das ciências) no ponto de partida de uma nova racionalidade que não mais identifica ciência e certeza, probabilidade e ignorância.”²

* Marcos Silva, Mestrando em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, é Professor de História e Filosofia no IAENE.

¹ Cf. Fredric Jameson, *Pós-Modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio* (São Paulo: Ática, 1996).

² Ilya Prigogine, *O Fim das Certezas: Tempo, caos e as leis da natureza* (São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996), 14.

O Retorno do Mundo do Irracional

Nesta perspectiva, a ciência tende a recuar diante da mística, ainda mais que, como afirma Terrin, na onda de uma grande catarse global devido aos efeitos nocivos do mundo técnico-industrial e científico, impulsionada sobretudo pelo discurso ecológico, presencia-se um novo romantismo que traz de volta o mundo do irracional. Assim explica o autor:

A nova reviravolta antiintelectualista da cultura corresponde, por isso, a uma reviravolta mística e experiencial no campo religioso. É nesse sentido que falamos de irracional, descobrindo por fim que se trata de um modo no qual a irracionalidade se espelha na racionalidade e é o resultado desse reflexo, enquanto o próprio irracional também pressupõe muita racionalidade.³

Desta forma, o retorno do mundo do irracional percebido por Terrin, não significa a “desrazão” mas, a consciência dos limites da razão e da necessidade de recorrer igualmente à intuição para explicar a realidade.⁴

Aliado a isto, ocorre também uma nova busca de sentido, que se traduz no “pedido difundido de símbolos e significados para a existência,” conforme observa Martelli. Na sua visão:

A impossibilidade da modernidade de constituir o horizonte completo das aspirações humanas e sociais repropõe a transcendência como horizonte último de sentido, leva os significados e os símbolos da Religião institucional a serem reconsiderados pela sempre renovada interpretação dos indivíduos.⁵

Portanto, de um modo geral, o irracional da pós-modernidade é a procura de outras formas de expressão, que se traduz num amplo processo semiogenético, percebido pelo pós-modernista Jean Baudrillard, da seguinte maneira:

As massas resistem escandalosamente a esse imperativo da comunicação racional. O que se lhes dá é sentido e elas querem espetáculo. Nenhuma força pôde convertê-las à seriedade dos conteúdos, nem mesmo à seriedade do código. O que se lhes dá são mensagens, elas querem apenas signos, elas idolatram o jogo dos signos e de estereótipos, idolatram todos os conteúdos desde que eles se transformem numa seqüência espetacular...

Elas “farejam” o terror simplificador que está atrás da hegemonia ideal do sentido e reagem à sua maneira, reduzindo todos os discursos articulados a uma única dimensão irracional e sem fundamento, onde os signos perdem seu sentido e se consomem na fascinação: o espetáculo.⁶

³ Aldo Natale Terrin, *Nova Era: A religiosidade do pós-moderno* (São Paulo: Loyola, 1996), 110.

⁴ Cf. *Ibid.*

⁵ Stefano Martelli, *A religião na Sociedade Pós-Moderna: entre secularização e dessecularização* (São Paulo: Paulinas, 1995), 436 e 455.

⁶ Jean Baudrillard, *À Sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*,

Assim, a revitalização religiosa observada na atualidade, pode ser inserida na própria corrente da pós-modernidade, a partir do momento em que constata-se uma revalorização do ritual, em função sobretudo de uma maior ênfase no símbolo como sua “unidade central de expressão” e, no surgimento de novas metáforas, que se coadunam com uma compreensão da realidade em transformação.

Uma nova Simbologia Religiosa

Estas mudanças portanto, sobretudo as sociais, tendem a influenciar os sistemas religiosos no sentido de uma adequação de todo o seu potencial simbólico aos novos tempos, tendo em vista que, conforme explicam Schlesinger e Porto, a força de uma religião em sustentar valores, depende da capacidade de seus símbolos formularem uma visão de mundo onde estes valores sejam dialeticamente fundamentais.⁷

Dentro deste processo, verificam-se algumas iniciativas sintomáticas:

Entre os preparativos da programação de comemoração do “Grande Jubileu do ano 2000”, que foi esboçado em linhas gerais pela Carta apostólica de João Paulo II, *Tertio Millennio Adveniente*, de 10 de novembro de 1994, o Vaticano convidou o artista sacro brasileiro Cláudio Pastro, para criar a imagem do “novo” Cristo, que deverá ser divulgada a partir de 1999, nas comemorações do início do terceiro milênio.

O artista declarou à Folha de S. Paulo : “A imagem que venho buscando é a de um homem universal, com traços orientais, do negro, do branco, do índio.” Procura-se a imagem da serenidade e da vitória e, apesar de sua expressão de *pantocrátor*, metáfora não muito pós-moderna, não deixa de ser um Cristo “politicamente correto,” definido no convite do Vaticano como “Jesus Cristo Evangelizador.”⁸

Ainda nesta mesma direção, é interessante observar a repercussão internacional que causaram as vestimentas que foram usadas pelo papa João Paulo II, padres e bispos, durante a visita do papa à França em Agosto de 1997. Desenhadas pelo estilista Jean-Charles de Castelbajac, a batina do papa tinha pequenas cruzeiras bordadas de cores diferentes e a dos outros religiosos, faixas com as cores do arco-íris, segundo informa a revista *Veja*.⁹

Noutra frente de ação, verifica-se o emblemático encontro ocorrido no

4ª ed. (São Paulo: Brasiliense, 1994), 14-15.

⁷ Cf. Hugo Schlesinger & Humberto Porto, *Dicionário Enciclopédico das Religiões*, Vol. II (Petrópolis: Vozes, 1995).

⁸ Aureliano Biancarelli, “Brasileiro desenha o Cristo do 3º Milênio,” *Folha de S. Paulo*, (8 de Junho de 1997), Folha Cotidiano, 3º Caderno, 1.

⁹ “O Papa é Pop.” *Veja* (27 de Agosto de 1997), 41.

Vaticano, em dezembro de 1997, entre o papa João Paulo II e o intérprete de Blues, B. B. King que, na ocasião, doou sua guitarra cinquentenária ao papa, sendo convidado a apresentar-se no concerto de Natal do Vaticano.

Este fato traduz uma prática observada ultimamente, que consiste em celebrações religiosas acompanhadas por shows de artistas populares, verdadeiros megaespetáculos, como o realizado na Itália durante o Congresso Eucarístico Mundial que contou com a presença de artistas como o cantor de rock Bob Dylan e a Festa Testemunho ocorrida no II Encontro Mundial do Papa com as Famílias, no Rio de Janeiro em Setembro de 1997.

Esta prática tem sido chamada de “Inculturação” e é definida por João Paulo II, na Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, assim:

Pela inculturação, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e, simultaneamente, introduz os povos, com suas culturas, na sua própria comunidade, transmitindo-lhes seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe, e renovando-as a partir de dentro. Por sua vez, a Igreja, com a inculturação, torna-se um sinal mais transparente daquilo que realmente ela é, e um instrumento mais apto para a missão.¹⁰

Os evangélicos também possuem a sua versão de “Inculturação”, que se traduz na liberalização dos costumes e adoção de ritmos como rock, funk, rap e samba com letras religiosas, e a realização de shows de música gospel.

Também merece menção, o ritualismo adotado pela Igreja Universal do Reino de Deus que, igualmente adota a forma de espetáculo com ênfase na intensa participação dos fiéis e amplo envolvimento emocional. No entanto, o ingrediente mais distintivo deste tipo de ritualidade é a adoção de um “objeto-símbolo da presença da força divina.” Uma “rosa abençoada,” um “punhado de sal orado”, “uma porção de ‘óleo de Israel,’” “uma cópia de nota de cem reais,” todos a seu tempo, com a finalidade de “tornar tangível uma graça intangível.”¹¹ Tudo isto respaldado naquilo que tem sido chamado “Teologia da Prosperidade.”

O movimento Carismático também adota uma missa de natureza predominantemente emocional, com muita música e intensa participação do público e forte ênfase nas curas. Esta cerimônia pode ser seguida por uma outra celebração, com danças ao som de músicas religiosas em ritmo de rock.

Num primeiro momento, a análise de Jean Baudrillard a respeito da impossibilidade de fazer as massas perceberem o sentido dos esquemas da razão, parece atender bem ao quadro religioso atual que, crescentemente apela à “inculturação” como mecanismo de comunicar alguma coisa ao grande público.

¹⁰ Heitor Frisotti, *Passos no Diálogo: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras* (São Paulo: Paulus, 1996), 50.

¹¹ Leonildo Silveira Campos, “Hóstias Edir Contêm Mais Deus: Marketing e Religião,” *RAE Light* (São Paulo: EASP/Fundação Getúlio Vargas, 1996) 2/1, 5-11.

Se não, veja-se:

As massas conservaram dele (de Deus) somente a imagem, nunca a Idéia... O que elas conservaram foi o fascínio dos mártires e dos santos, do juízo final, da dança dos mortos, foi o sortilégio, foi o espetáculo e o cerimonial da Igreja, a imanência do ritual - contra a transcendência da Idéia... Esta é a sua maneira, através da banalidade dos rituais e dos simulacros profanos, de minar o imperativo categórico da moral e da fé, o imperativo sublime do sentido, que elas repeliram.¹²

Além deste tipo de ritualidade de caráter popular, baseada nas práticas da inculturação e da celebração, que procura incorporar os elementos da cultura popular, fazendo-os funcionar como signos de uma realidade para a qual não foram concebidos originalmente, mas que criam um elo de identificação com o povo, assiste-se na pós-modernidade também à proliferação de ritualidades específicas do movimento da Nova Era.

Segundo Terrin, estas classificam-se em quatro tipos principais: a principal seria a tendência ritual de fundo naturalista, cósmico-participativa e de terapêutica do corpo; outra seria a ritualidade de ficção científica, que procura combinar um modelo religioso com técnicas científicas; também a de caráter meditativo e de transe que procura um estado alterado de consciência e por fim, o ocultismo, chamada pelo autor de ritualidade de “risco.”¹³

De um modo geral, este epifenômeno de resposta das religiões à demanda pós-moderna de símbolos pode ser assim caracterizado:

1. Se insere dentro da busca por uma nova racionalidade, onde valoriza-se o intuitivo e outras formas de compreensão da realidade, significando isto o retorno do mundo do irracional e a conseqüente valorização dos símbolos.

2. Diz respeito, na sua maioria, a liturgias que misturam o sagrado e o profano, revelando uma espécie de sincretismo entre o mundo religioso propriamente dito e a cultura, de modo geral.

3. Gera rituais de intensa participação, que tendem a buscar uma catarse coletiva através de forte componente emocional, olvidando a integração entre o intelecto e as emoções, no sentido da formação de discípulos.

4. Acaba redundando na banalização dos símbolos religiosos, pela adoção de símbolos com pequena potencialidade sgnica, uma vez que esta reside na qualidade que o mesmo tem de incitar o inconsciente, deixando “pressentir” o mistério, sem chegar a fazê-lo reconhecido.¹⁴

5. Pouco ou nenhum caráter de mediação. Uma vez que o símbolo é um elemento de ligação entre os aspectos conscientes e os inconscientes da

¹² Jean Baudrillard, *Op. cit.*, 13.

¹³ Cf. Aldo Natale Terrin, *Op. cit.*

¹⁴ Cf. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, com a colaboração de: André Barbault [et al.]. *Dicionário de Símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, 5ª ed. (Rio de Janeiro: José Olympio, 1991).

realidade, ao constatar-se que não há um significado maior por trás, eles se tornam uma finalidade em si mesmos.

6. A busca de experiências religiosas fortes, taumatúrgicas e diretas de uma realidade “outra,” numinosa.

Universo Simbólico e suas funções

Tendo sido feita esta analogia entre símbolos, tarefa típica de uma fenomenologia religiosa, procura-se um enquadramento teórico que permita uma análise sociológica deste epifenômeno, com vista a uma melhor compreensão das suas implicações educacionais, sem esquecer porém, uma perspectiva interdisciplinar.

Na sistematização teórica da Sociologia do Conhecimento, realizada por Peter L. Berger e Thomas Luckmann, encontra-se uma categoria abrangente que possibilita um enquadramento da questão educacional dentro desta demanda pós-moderna de símbolos.

O conceito de “universo simbólico” afigura-se como capaz de abarcar também o próprio símbolo religioso, mesmo reconhecendo-se que este tipo de símbolo possui uma intensidade geralmente mais poderosa.

Na definição de Berger & Luckmann os universos simbólicos “são corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a ordem institucional em uma totalidade simbólica”¹⁵ e exercem a função principal de legitimação final da ordem institucional.

Os “processos simbólicos” que compõem tal universo seriam “processos de significação que se referem a realidades diferentes das pertencentes à experiência da vida cotidiana” que, geralmente incluem uma teoria geral do cosmo e uma teoria geral do homem. Berger & Luckmann.¹⁶ Abrangendo assim a realidade, inclusive as situações marginais da vida do indivíduo, como a morte, revelando desta forma, situar teoricamente inclusive os símbolos religiosos.

Além das funções de legitimar a ordem institucional e integração das realidades marginais, enquanto significação individual, os universos simbólicos também legitimam os papéis cotidianos e ordenam as diferentes fases da biografia, além de conferirem a identidade subjetiva do indivíduo.

Importância formativa do símbolo religioso

Nestas duas últimas particulares funções, observa-se o potencial formativo-educacional de processos simbólicos específicos, principalmente o religioso. No

¹⁵ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *A Construção Social da Realidade: Tratado de sociologia do conhecimento* (Petrópolis: Vozes, 1985), 131.

¹⁶ *Ibid.*, 131 e 133.

que tange ao ordenamento das diversas fases da biografia, destacam-se os ritos de passagem, crescentemente abandonados pela modernidade ocidental, algumas vezes contentando-se com sucedâneos como as modernas teorias psicológicas do desenvolvimento da personalidade.

Berger & Luckmann consideram que em ambos os casos, tanto nos ritos de passagem como numa racionalização psicológica, ocorre que:

O indivíduo, ao passar de uma fase biográfica a outra, pode julgar estar repetindo uma seqüência que é dada na 'natureza das coisas', ou em sua própria 'natureza', isto é, adquire a segurança de estar vivendo 'corretamente'. A correção de seu programa de vida é assim legitimada no nível mais alto de generalidade.¹⁷

No diálogo realizado para a TV norte-americana entre Joseph Campbell e Bill Moyers, que foi organizado no volume "O Poder do Mito," os dois discutem a importância dos Rituais de Passagem. Campbell afirma que o significado de uma sociedade sem rituais é percebido lendo-se jornais como o *Times*, de Nova Iorque: "Atos destrutivos e violentos praticados por jovens que não sabem como se comportar numa sociedade civilizada."¹⁸ No Brasil recentemente, assistiu-se a jovens atendo fogo em pessoas nas ruas, durante a noite.

A conclusão dos dois interlocutores é que, os jovens não dispõem mais de rituais que os façam compreender que são membros de uma comunidade. A reação dos jovens a esta situação da sociedade moderna ocidental é a seguinte, na explicação de Campbell:

Eles os fabricam (os seus mitos) por sua conta. Por isso é que temos grafites por toda a cidade. Esses adolescentes têm suas próprias gangues, suas próprias iniciações, sua própria moralidade. Estão fazendo o melhor que podem. Mas são perigosos, porque suas leis não são as mesmas da cidade. Eles não foram iniciados na nossa sociedade.¹⁹

Apesar de justificar-se a crescente indisciplina dos jovens, no caso específico das escolas, com dois argumentos principais: primeiro, que houve uma interpretação errônea da moderna psicologia que redundou em excesso de liberdade, e segundo, há necessidade de uma atualização das técnicas de ensino, com aulas dinâmicas, criativas e interessantes, a falta de um universo simbólico de ordenação da biografia individual e de inserção do indivíduo na comunidade, também é um fator que deve ser considerado seriamente.

O próprio fenômeno mundial, registrado entre os jovens sobretudo de classe média, de formação de "tribos," cada uma com uma simbologia peculiar, é uma demonstração da clareza do diagnóstico elaborado por Joseph Campbell.

Considerando também, a função do universo simbólico de legitimar a

¹⁷ *Ibid.*, 136.

¹⁸ Joseph Campbell com Bill Moyers, *O Poder do Mito* (São Paulo: Palas Athena, 1990), 8.

¹⁹ *Ibid.*, 9.

identidade subjetiva do indivíduo, sobretudo dentro do processo de socialização, Berger e Luckmann destacam como o símbolo religioso pode trazer segurança na gênese do eu: “O indivíduo pode assim ‘saber quem é’ ancorando sua identidade em uma realidade cósmica protegida ao mesmo tempo das contingências da socialização e das malevolentes autotransformações da experiência marginal.”²⁰

Em vista destas duas funções acima analisadas e sobretudo, considerando-se a natural potencialidade sgnica do símbolo religioso, destaca-se com isto, a eficácia do mesmo no desenvolvimento da personalidade, incluindo entre outras funções, sua contribuição para uma intensificação da atividade mental, para o indivíduo situar-se no universo e desenvolver o sentido do invisível.²¹

Por outro lado, considerando-se que na Sociologia do Conhecimento de Peter Berger e Thomas Luckmann, o conceito de “legitimação” equivale ao de “ideologia” em Marx, afigura-se que o símbolo religioso desempenha um papel eminentemente conservador no desenvolvimento da personalidade.

Mas, não é forçosamente assim. Sobretudo se for considerada a força simbólica de atração, dos chamados “Ritos de Inversão”! Ainda mais que, o próprio fato do indivíduo saber localizar-se no universo, facilita-lhe a consciência de sua real condição na estrutura dominante.

Esta “multivalência” do símbolo religioso representa portanto, a possibilidade do mesmo ser também um instrumento de libertação, gerando um indivíduo situado ontologicamente e com senso comunitário desenvolvido de forma solidária.

Inserção do Símbolo Religioso na Educação

No entanto, centrando a análise na importância educacional do símbolo religioso, não se pretende obscurecer a pertinência também de um enfoque amplo da questão simbólica, tal como o desenvolvido por Peter McLaren em seu “*Rituais na Escola*”, o qual conclama a julgar-se “o grau em que a instrução na sala de aula compartilha traços comuns com os modos de expressão simbólica...”²² McLaren, chegando mesmo a caracterizar a “cultura da sala de aula” como uma “arena simbólica” de lutas de interpretação.

Mesmo este enfoque amplo de Peter McLaren, fundamentado numa visão interdisciplinar, com ênfase antropológica, não olvida as funções e a maneira como se dá a inserção do símbolo especificamente religioso, no cotidiano escolar.

Atendendo a isto e, admitindo-se a inferência imediata que a demanda pós-

²⁰ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Op. cit.*, 137.

²¹ Cf Jean Chevalier, [et. al.], *Op. cit.*

²² Peter McLaren, *Rituais na Escola: Em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação* (Petrópolis: RJ: Vozes, 1991), 31, 32.

moderna de símbolos resulta num intenso processo semiogenético bastante diversificado, inclusive de símbolos religiosos como já foi visto acima, diante da sua importância para o desenvolvimento da personalidade, não se pode relevar sua não inserção no cotidiano escolar.

Isto especialmente se considerarmos esta “arena simbólica” percebida por Peter McLaren. Para esta inserção será necessário reconhecer as características atuais de manifestação do símbolo religioso, procurando repotencializá-lo naquilo que o mesmo se mostra enfraquecido.

Assim sendo, um aspecto que merece atenção é o embate entre a tendência pós-moderna de valorizar a alteridade e a comunalidade, tão necessária para a contextualização e maior força de identificação do símbolo religioso.

No dizer do Michel Meslin:

Os únicos símbolos, religiosos ou outros, que são eficazes e podem ter uma real significação para o indivíduo são os que falam ao homem todo, a esse indivíduo ao mesmo tempo cósmico e socializado, a esse composto de um corpo de natureza e de um hábito cultural.²³

Em que pese o amplo movimento de fortalecimento das identidades grupais, gerando o que tem sido chamado de “paradoxo global” e o “choque de civilizações” percebido por Samuel Huntington, tendência que favorece o símbolo religioso, tendo em vista também a inegável divisão do jovem atual entre o local e o global, a alternativa seria estabelecer uma dialética entre alteridade e comunalidade.

Esta dialética reconhece a dificuldade do sincretismo simbólico religioso, facilmente identificado como profanação mas, abre as possibilidades para o diálogo entre referências de universos simbólicos distintos, aumentando o potencial gerador de identificação do jovem com a sua comunidade.

Por outro lado, mesmo tendo sido classificado por Hillel Schwartz, como fenômeno *Fin de Siècle*, a adoção de novas metáforas, tais como as nascidas da Geometria Fractal e da Teoria do Caos, revelam que a tradução do símbolo religioso em linguagem atual, pode contribuir para a sua potencialização. Da mesma forma, se o ritual for encenado dentro de um processo de inculturação em relação a alguns costumes do jovem atual.

Obviamente uma tal práxis parte da compreensão de que não existe um dualismo, tal como um domínio “religioso” e outro “secular”, apesar de que, nem todo elemento da cultura em geral, pode ser incorporado numa simbólica religiosa, especialmente cristã.

A própria exigência de uma “nova racionalidade” sugere que é preciso

²³ Michel Meslin. *A Experiência Humana do Divino: Fundamentos de uma antropologia religiosa* (Petrópolis: Vozes, 1992), 169.

buscar outras formas de serem apresentados os símbolos que estruturam a existência individual revelando o sentido da vida, tais como: a arte em geral, o teatro especificamente, a dança, a poesia e a música.

Um primeiro passo na inserção do símbolo religioso no cotidiano escolar seria o reconhecimento, por parte dos professores, da diversidade de “sistemas de significados” existentes entre os alunos de uma sala de aula, os quais são sustentados socialmente por aquilo que Peter Berger chama de “grupos de referência,” que já trazem consigo um conjunto de símbolos de identificação que são exibidos orgulhosamente pelos jovens.

Portanto, uma atitude proselitista no contato com os alunos, sem respeito aos sistemas de significados previamente compartilhados pelos mesmos, não poderá cativá-los para o sentido do “mistério” que se lhes pretenda apresentar. Neste particular, o restabelecimento do caráter carismático do professor, defendido por Peter McLaren, parece ser o grande fator capaz de gerar naturalmente algum tipo de “alternação”, significando a aquisição de valores estruturantes.

Sobretudo, em vez de uma práxis fundamentada na defesa de teorias religiosas, o convívio e amizade no compartilhar, através de diversas formas de expressão, de uma cosmovisão onde os significados últimos (religiosos) que contribuem para a formação da personalidade do educando, de forma interdisciplinar, perpassa todos os conteúdos.

Conclusão

Procurou-se assim, partindo da constatação de que o fenômeno religioso atual apresenta características que o inserem na própria corrente da pós-modernidade, sobretudo a busca de uma “nova racionalidade,” apresentar um quadro teórico de fundamentação e contextualização, para que se reconheça a importância do criativo uso do símbolo religioso no cotidiano escolar.

As próprias formas em que o mundo religioso procura atender a esta demanda pós-moderna de símbolos, como a inculturação e a celebração, podem ser mecanismos utilizados para a apreciação pelos jovens dos símbolos religiosos, a partir do momento em que se renuncie a uma visão dualista da realidade.

Tendo em vista as funções gerais do universo simbólico, categoria da Sociologia do Conhecimento, e das funções específicas do símbolo religioso, evidenciou-se sua contribuição para o desenvolvimento da personalidade do jovem.

Por fim, traçou-se um quadro amplo de considerações em torno do desafio que significa uma proposta que tende a trazer os valores da comunidade, se instalar num mundo globalizado culturalmente, como é o do jovem.

Em termos da necessária práxis no cotidiano escolar, ressaltou-se o respeito aos sistemas de significados das “tribos” a que pertencem os alunos, apresentando-se o carisma do educador, como elemento importante no despertar do educando para o sentido “outro” que o universo simbólico religioso tem a lhe oferecer.