

## **O método intercultural:** uma contribuição de Raimon Panikkar para os estudos das religiões<sup>1</sup>

***The intercultural method:***  
*a contribution by Raimon Panikkar to the study of religions*

***El método intercultural:***  
*una contribución de Raimon Panikkar al estudio de las religiones*

### **Rita Macedo Grassi\***

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião  
Belo Horizonte, MG, Brasil  
E-mail: ritagrassi2010@gmail.com  
Orcid: 0000-0001-8934-4798

### **RESUMO**

O filósofo e teólogo catalão Raimon Panikkar (1918-2010) é uma figura importante do diálogo inter-religioso e intercultural do século XX, mas permanece muito pouco estudado e conhecido nos círculos acadêmicos contemporâneos. Este artigo apresenta resultados da tese de doutorado que teve como objetivo fazer um estudo diacrônico das teorias do pluralismo religioso e do método intercultural desenvolvidos por ele no período de 1969 a 1987, quando foi professor da Universidade de Harvard e da Universidade da Califórnia em Santa Bárbara, EUA. O principal objetivo deste artigo é demonstrar o que é o método intercultural e de que forma ele representa uma importante contribuição do autor para os estudos das religiões. Para isso, realizamos uma análise dos seminários ministrados por Panikkar sobre os temas da antropologia intercultural e da natureza dos estudos religiosos e seus desdobramentos. A metodologia histórico-bibliográfica baseia-se na análise de documentos não publicados e gravações de áudio inéditas aos quais nos foi dado acesso exclusivo aos arquivos pessoais e acadêmicos de Raimon Panikkar, mas também no estudo cuidadoso de sua bibliografia sobre a elaboração de suas teorias e metodologias para os estudos da religião durante o período em questão.

**Palavras-chave:** pluralismo; interculturalidade; Raimon Panikkar.

---

<sup>1</sup> Considero aqui todas as disciplinas que têm como intuito a pesquisa do fenômeno religioso em toda a sua abrangência, Ciência da Religião, Teologia, Estudos de Religião (*Religious Studies*); e as disciplinas correlatas, tais como Sociologia da Religião, Antropologia da Religião, História da Religião, etc.

\* Doutorado e mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Doutorado em Ciências da Religião pela École Pratique des Hautes Études em co-tutela com a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestrado em Teologia pelo Union Theological Seminary. Bacharelado em Relações Internacionais pela Universidade Estácio de Sá.

## **ABSTRACT**

*The Catalan philosopher and theologian Raimon Panikkar (1918–2010) is a significant figure in 20th-century interreligious and intercultural dialogue but remains relatively understudied and unknown in contemporary academic circles. This article presents the findings of a doctoral thesis aimed at conducting a diachronic study of Panikkar's theories on religious pluralism and the intercultural method he developed between 1969 and 1987, when he was a professor at Harvard University and the University of California, Santa Barbara, USA. The primary objective of this article is to demonstrate what the intercultural method entails and how it represents a major contribution to the study of religions. To achieve this, we analyzed Panikkar's seminars on intercultural anthropology and the nature of religious studies and their developments. The historical and bibliographical methodology is based on the analysis of unpublished documents and audio recordings to which we were given exclusive access from Panikkar's personal and academic archives, as well as a careful study of his bibliography on the development of his theories and methodologies for religious studies during the period in question.*

**Keywords:** pluralism; interculturality; Raimon Panikkar.

## **RESUMEN**

*El filósofo y teólogo catalán Raimon Panikkar (1918-2010) es una figura destacada del diálogo interreligioso e intercultural del siglo XX, pero sigue siendo muy poco estudiado y conocido en los círculos académicos contemporáneos. Este artículo presenta los resultados de la tesis doctoral cuyo objetivo fue realizar un estudio diacrónico de las teorías del pluralismo religioso y del método intercultural desarrolladas por él en el período comprendido entre 1969 y 1987, cuando fue profesor en la Universidad de Harvard y en la Universidad de California en Santa Bárbara, EE. UU. El objetivo principal de este artículo es demostrar qué es el método intercultural y de qué manera representa una importante contribución del autor a los estudios de las religiones. Para ello, realizamos un análisis de los seminarios impartidos por Panikkar sobre los temas de la «antropología intercultural» y la «naturaleza de los estudios religiosos» y sus ramificaciones. La metodología histórico-bibliográfica se basa en el análisis de documentos no publicados y grabaciones de audio inéditas a las que se nos ha concedido acceso exclusivo a partir de los archivos personales y académicos de Raimon Panikkar, pero también en el estudio minucioso de su bibliografía sobre la elaboración de sus teorías y metodologías para los estudios de la religión durante el período en cuestión.*

**Palabras clave:** pluralismo; Interculturalidad; Raimon Panikkar.

## **Como citar:**

Grassi, R. M. (2026). O método intercultural: uma contribuição de Raimon Panikkar

para os estudos das religiões. *Horizonte*, 24 (01), e24(01)d04.

[https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2026.e24\(01\)d04](https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2026.e24(01)d04)

## **INTRODUÇÃO**

O encontro intercultural, acompanhado pelos diálogos inter-religiosos, é inevitável no mundo globalizado de hoje, mas suas raízes são muito antigas. O que

mudou foi a forma como esses encontros foram acontecendo. De acordo com Frank Usarski (2018), da Antiguidade ao Iluminismo, o *outro*, o estrangeiro, o diferente, sempre foi considerado bárbaro, como um primitivo inferior. Com o advento da razão científica, esse *outro* passou a ser considerado um objeto a ser estudado, inclusive por meio de seus ritos, seus textos, sua forma de lidar com a transcendência ou as questões essenciais da existência. Foi nessa época que, de certa forma, também nasceu o estudo das religiões.

Segundo Hans-Jürgen Greschat, os meios de contato com os fiéis *estrangeiros* passaram por várias fases, que *ainda hoje coexistem*. Durante o período colonial, eles eram considerados *personagens de circo*. Depois, numa segunda fase, a abordagem foi sempre feita do ponto de vista religioso do observador; até a criação pelo teólogo canadense, Wilfred Cantwell-Smith, da *personalização*. Essa noção considerava que *o estudo da religião é um estudo de pessoas e que nosso conhecimento das religiões dos outros é enriquecido pelo encontro vivo com seus adeptos*, portanto, eles devem confirmar se as afirmações científicas feitas pelo estudo são verdadeiras ou não (Greschat, 2005, p. 85). Essa abordagem poderia, a partir de então, ser realizada por meio de entrevistas, conversas e instruções feitas pelos devotos aos pesquisadores e pesquisadoras.

Esse tipo de abordagem deu origem ao diálogo inter-religioso, quando os países do chamado *terceiro mundo* se libertaram do colonialismo e quiseram dar maior visibilidade às religiões originárias, reduzindo a influência dos missionários cristãos (Greschat, 2005, p. 85). De fato, outras tradições religiosas, como o hinduísmo e as religiões de origem africana, praticaram formas de diálogo inter-religioso praticamente desde o momento em que surgiram.

Do ponto de vista da teologia cristã católica, a disciplina chamada teologia das religiões surgiu na Europa na década de 1960 como uma forma de entender que o catolicismo estava, agora, inserido em um mundo plural. Não podia mais manter sua concepção de si mesma como a religião hegemônica e única detentora da verdade salvífica. Uma semente plantada através do documento assinado no Concílio Vaticano II, *Nostra Aetate*. Na década de 1980, foi renomeada para teologia do pluralismo religioso, que passou a ser um fato natural na sociedade, uma questão fundamental para o pensamento teológico depois do Concílio Vaticano II e uma força motriz para o diálogo.

Os estudos das religiões nascem, portanto, do próprio diálogo, de um interesse inicial pela análise, mas que se torna um interesse pela compreensão e, em um terceiro estágio, pela interação com aqueles que são, pensam ou acreditam de uma maneira diferente de nós.

Dentre os pensadores da teologia do pluralismo religioso, Raimon Panikkar (1918-2010) se destaca como um dos pioneiros do diálogo inter-religioso e do pensamento intercultural. Em sua longa vida acadêmica, lecionou como professor visitante, na Universidade de Harvard (1967-1971), e em 1972, tornou-se professor permanente do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara (UCSB), onde aposentou-se em 1987.

A partir do diálogo estabelecido com sua principal colaboradora<sup>2</sup>, Milena Carrara Pavan, tive a oportunidade de acessar, exclusivamente, os arquivos inéditos de parte do período acadêmico do autor, em pesquisa de campo na Espanha, em 2019. São documentos ricos em detalhes, que apresentam a particularidade e a gênese de suas teorias para o pluralismo religioso e intercultural, bem como seu envolvimento em um projeto acadêmico que teve como tese *a interculturalidade como caminho para a paz*, que resultou no livro *Paz e desarmamento cultural*. Durante minha visita à Universidade de Santa Bárbara em 2022, também pude ter acesso exclusivo e inédito a uma série de gravações de áudio de seminários liderados por Panikkar, bem como de discussões entre membros do corpo docente do Departamento de Estudos Religiosos sobre a disciplina, seus métodos etc. É principalmente a partir desses documentos que pude identificar um método para os estudos interculturais das religiões, proposto pelo autor.

Minha pesquisa de doutorado visou, portanto, fazer um estudo diacrônico das teorias do pluralismo religioso e do método intercultural desenvolvidos por Panikkar, no período de 1969 a 1987; ver a correlação entre as disciplinas que lecionou e suas teorias para o pluralismo religioso, bem como a aplicação do método intercultural no projeto pela paz. Além disso, fiz um balanço das possíveis contribuições de seu pensamento e trabalho acadêmico para os estudos das religiões, através de um questionamento crítico, a fim de avaliar as razões pelas quais a sua obra acabaria por estar *à margem* do que pode ser considerado os clássicos das ciências da religião, da filosofia e da teologia.

Ao ter acesso aos arquivos acadêmicos do autor, que ainda não são acessíveis ao público em geral, e correlacioná-los com sua bibliografia e biografia, pude confirmar minhas hipóteses e compartilho alguns desses resultados neste artigo, cujas partes enfocam as discussões em torno dos seminários e disciplinas ministrados pelo autor em Santa Bárbara sobre os estudos interculturais das tradições religiosas, que deram origem ao método intercultural. São elas: *A Antropologia Intercultural da Religião* (parte 1), *O método intercultural* propriamente dito (parte 2) e seus desdobramentos (parte 3). Em um próximo artigo, tratarei da aplicação deste método no projeto da

---

<sup>2</sup> Presidente da *Fundación Vivarium*, legatária da obra de Panikkar.

interculturalidade como caminho para a paz.

## ANTROPOLOGIA INTERCULTURAL

Em uma disciplina ministrada em Harvard, em 1967, intitulada *A interpretação cristã da religiosidade de outros homens*, Panikkar (1967b, p. 5) defendia a ideia de que os métodos usados tanto pela Sociologia, quanto pelas Ciências da Religião e pela Teologia *não devem ser descartados*, mas que seriam limitados para a *compreensão da religiosidade humana*. A sociologia das religiões seria capaz de *discernir a dinâmica dos movimentos religiosos*, por exemplo, mas não de explicar "[...] nem o custo, nem a urgência, nem mesmo a liberdade desses movimentos, dessa dinâmica da evolução religiosa da humanidade" (Panikkar, 1967b, p. 6). As ciências da religião, ao tratar a religião como um objeto científico, não apresentam um método totalmente satisfatório para lidar com essa questão, pois a religião está em um "campo no qual a ciência ainda não entrou" e "talvez a última coisa que possa ser reduzida a um estudo científico seja, precisamente, [...] religião" (Panikkar, 1967b, p. 6).

No que diz respeito à teologia, o autor afirmava que a considerava um método insuficiente para compreender a religiosidade humana, uma vez que a teologia praticada na época sempre foi a de uma religião específica. Portanto, ela "[...] não é válida a priori para outra religião". Da mesma forma, "[...] não podemos ter uma teologia das religiões válida para todas as religiões, a menos que conheçamos essas religiões" (Panikkar, 1967b).

Ao fazer essa crítica à *teologia das religiões*, Panikkar começou a entrar na esfera do que mais tarde chamou de método intercultural e essa mesma abordagem foi usada pelo autor para desenvolver sua teoria do diálogo intrarreligioso. Um tipo de diálogo, onde é preciso "[...] encontrar uma base na qual eu realmente me comunique e entre em comunhão com qualquer outra pessoa", através da expansão "dos limites da minha consciência do ego para que nessa compreensão de mim mesmo eu também inclua, abrace, compreenda o outro" (Panikkar, 1967b).

Uma saída possível seria através de uma abordagem antropológica da questão teológica, que Panikkar chama de *teologia antropológica*<sup>3</sup>. Ele justifica isso como a perspectiva necessária para resolver a questão específica da relação entre cristãos e não-cristãos, mas também "[...] muitos outros problemas atuais, porque o novo grau de

---

<sup>3</sup> Coincidência ou não, este termo "também caracteriza a teologia de Karl Rahner (ou "antropologia transcendental"), que "cunhou o termo "existencial sobrenatural" para falar desta experiência, cuja premissa é a "de que todo ser humano, pelo fato da criação, tem um existencial (natural) como referência original ao mistério absoluto, mas que Deus, por iniciativa livre e gratuita, eleva-se ao nível da comunhão com seu mistério trinitário pessoal (sobrenatural)" (Panasiewicz, 2007, p. 130).

consciência que está surgindo no estágio atual da evolução ou involução da humanidade em direção ao seu objetivo, torna indispensável ao homem uma reflexão sobre si mesmo” (Panikkar, 1967b, p.143).

O teólogo colombiano José Luis Meza Rueda observou que essa teologia antropológica mencionada por Panikkar

[...] não deseja construir um discurso que se conforme a aspectos parciais da realidade humana, mas que esteja por trás de sua totalidade. Dessa forma, ele considera tanto a imanência quanto a transcendência do homem, tanto sua "horizontalidade" quanto sua "verticalidade", tornando a relação trina Deus-Homem-Mundo um nó sobre o qual paira sua reflexão (Meza Rueda, 2009, p. 11, tradução nossa).<sup>4</sup>

O autor colombiano refere-se, assim, diretamente ao que Panikkar chamou posteriormente de *visão cosmoteândrica*, mas que já estava presente como intuição em seus escritos na época em questão<sup>5</sup>.

Essa teologia será, portanto, a base da antropologia intercultural e do método que Panikkar desenvolveu no período seguinte, quando começou a lecionar na UCSB. Lá, ele se inseriu mais profundamente no que é chamado nos Estados Unidos de Estudos Religiosos e, mais especificamente, nos estudos interculturais da religião.

A convite do indólogo norte-americano, Gerald J. Larson, Panikkar tornou-se professor permanente do Departamento, onde dirigiu seminários em filosofia comparada da religião e história da religião. Contratar Panikkar foi "crucial", de acordo com Larson, pois permitiu um "novo olhar sobre a interculturalidade e o trabalho interdisciplinar no estudo da religião" (Chang-Ro; Yusa, 2014).

Academicamente, este é o período em que a disciplina começou a se desenvolver de forma independente e gerar maior interesse nos Estados Unidos, e foi muito importante *na história do departamento* que acabara de nascer. Panikkar esteve no centro dessas discussões, junto a um corpo docente composto por acadêmicos de prestígio, tais como, Ninian Smart, Gerald Larson, Walter Capps, entre outros.

Em uma palestra proferida a seus colegas em 1981, Panikkar definiu os Estudos Religiosos "como uma tentativa de compreender as questões essenciais do ser humano, em um contexto global, com todos os meios à nossa disposição, de nossas próprias tradições humanas em estudo. Uma experiência humana radicalmente aberta, baseada

---

<sup>4</sup> No desea construir un discurso que se conforme con aspectos parciales de la realidad humana, sino que está detrás de su totalidad. De esta forma, considera tanto la imanencia como la trascendencia del hombre, tanto su "horizontalidad" como su "verticalidad" haciendo de la relación trina Dios-Hombre-Mundo un nodo sobre el cual se cierne su reflexión.

<sup>5</sup> O termo foi de fato mais profundamente desenvolvido pelo autor em uma publicação de 1993, *The Cosmotheandric Experience: Emerging religious consciousness* (New York: Maryknoll Orbis).

em momentos anteriores, mas com uma compreensão nova e redobrada" (Panikkar, 1981b). Esses momentos teriam sido os estágios pelos quais a disciplina passou até chegar aos Estudos Religiosos, que seriam um estágio posterior, ou desdobramento, da Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*) praticada na Europa.

Em relação à interculturalidade, a tese de Panikkar se baseia na ideia de que "a menos que a religião seja reduzida a um sistema institucionalizado de crenças, religião e cultura são inseparáveis" e que "consequentemente, o diálogo intercultural e o diálogo religioso" são necessariamente concomitantes (Panikkar, 2012b, p.27). A interculturalidade também estaria diretamente relacionada à interdisciplinaridade que compõe os estudos da religião, atuando como um método pelo qual se pode abordar questões atuais, assumindo que essas questões "dizem respeito e envolvem profundamente a todos nós, hindus e também cristãos, os povos do Ocidente e do Sul, etc.". Segundo ele, "é certo que, sempre que possível, consideremos esse conhecimento humano e suas diversas expressões" (Panikkar, 2013, p. 259).

A partir desses pressupostos, de 1972 a 1986, Panikkar organizou um seminário sobre a *Antropologia Intercultural da Religião*, que foi descrito por ele da seguinte forma:

Um quadro completo do homem de hoje deve levar em conta não só os resultados das ciências naturais e da cultura ocidental, mas também a experiência universal da humanidade no seu conjunto, tal como se exprime nas várias tradições religiosas do mundo. Uma Abordagem Interdisciplinar para uma Antropologia Integral (Panikkar, 1972a, p. 1, tradução nossa).<sup>6</sup>

O documento que contém o conteúdo programático de uma das disciplinas que fez parte do seminário, *Metodologia e mitos primordiais*, também afirma que "os estudos interculturais apresentam problemas metodológicos próprios, tanto pela abordagem temática atual quanto pela impossibilidade de um terreno neutro *a priori*" (Panikkar, 1972a, p. 1). Em uma nota manuscrita em relação a uma outra disciplina do seminário, Panikkar escreveu:

*A nova abordagem metódica.* Ao contrário de outros assuntos [...] não podemos estudar o homem independentemente do que o homem pensa - ao contrário, acredita - ser. Para entender essa crença, [...] temos que entender *como* o homem se entende, porque esse *como* pertence também ao que – ou melhor, ao

---

<sup>6</sup> *An integral image of man today has to take into account not only the results of natural sciences and of western culture but has to integrate also the universal experience of mankind at large as expressed in the different religious traditions of the world. Interdisciplinary approach towards an integral anthropology.*

quem – o homem é (Panikkar, 1975, tradução nossa, grifo nosso).<sup>7</sup>

Uma *antropologia intercultural da religião*, parte, então, do pressuposto de que a religião representa ao mesmo tempo uma essência, uma linguagem e um valor cultural para os seres humanos. Dessa forma, nossa natureza religiosa estaria fundamentalmente ligada à busca perpétua por respostas para as *questões essenciais* e sobre o sentido da vida (Panikkar, 2016b, p. 27). Tais questões seriam, portanto, o que suscitaria o diálogo entre os seres humanos. Nesse sentido, o encontro religioso é um encontro que acontece quando conectamos nossa essência *religiosa*, por meio de uma peregrinação que é ao mesmo tempo: externa, indo ao encontro do outro; e interior, indo *ao centro de si mesmo* e mergulhando na sua própria essência. Nossas verdades são trazidas à luz, postas à prova no encontro com o outro, que também está em sua própria busca.

A interculturalidade começa, então, a partir do momento em que os caminhos se cruzam. Os principais desafios dessa jornada seriam romper *mal-entendidos e preconceitos* e construir *metodologias de aproximação e hermenêutica*.

Tudo isso demonstra a importância para o autor de mergulhar na cultura do outro, aquele a quem o diálogo se destina, para não correr o risco de inscrevê-lo em nossas próprias *categorias de entendimento* (Panikkar, 2013, p. 268). As diferenças não devem permanecer abstratas, mas devem ser compreendidas em sua profundidade, ou seja, no próprio contexto cultural que as originou, no berço das tradições religiosas. Isto demonstra ainda mais a importância de trabalhar simultaneamente os diálogos interculturais e inter-religiosos e de não os considerar como áreas separadas. Além disso, o diálogo inter-religioso (ou intercultural) deve ser acompanhado pelo diálogo intrarreligioso. Panikkar não menciona o termo intracultural, mas me parece apropriado no caso dos diálogos interculturais. A imersão na própria tradição deve ser feita de uma forma que requer uma verdadeira reavaliação, uma humildade em ver que ela não é autossuficiente ou conclusiva, mas que pode ser expandida e até reformulada, a partir do contato com outras compreensões de si mesmo. Também é possível – desta forma – encontrar um terreno comum entre as religiões. No entanto, esta comunicação exige uma profunda abertura por parte das religiões e o reconhecimento por parte de todos de que as tradições sempre foram criadas, reformuladas e atualizadas, com base no intercâmbio com outras culturas. Deve haver, portanto, uma *metanoia* da humanidade para que haja uma verdadeira transformação das relações humanas em nosso planeta e, na base dessas novas relações, o diálogo.

---

<sup>7</sup> *The new methodical approach. Unlike other subject matters [...] we cannot study Man independently of what Man thinks – rather believes – to be. In order to understand that belief [...]. We have to understand how man understands himself, because this how belongs also to the what – rather to the who – man is.*

Panikkar defende a ideia de que a antropologia intercultural substituiria a visão defeituosa do ser humano como um animal racional, uma mera *máquina pensante*; que com a *conscientização* da existência de outros *estilos de vida possíveis* nos permitiria ver as coisas de maneira diferente, em um tipo diferente de categoria. A antropologia intercultural é, portanto, a teoria fundamental para a construção de um método capaz de auxiliar na compreensão do outro.

A pergunta que nos fazemos é sobre até que ponto tais preceitos podem realmente ser colocados em prática pela humanidade hoje. Ao mesmo tempo, compreendo que se trata mais de um exercício do que de uma prerrogativa inflexível. Afinal, tal exercício me parece ser um pressuposto existencial fundamental. Seria, portanto, um *processo de compreensão autêntica*, onde teríamos que entender o outro não apenas intelectualmente, mas com todo o nosso ser. Este processo, portanto, influencia também o outro com quem se está em relação. Ou seja, compartilhamos um terreno comum que enriquece e modifica a todos. A questão que se coloca é saber qual seria o método para que, *de uma determinada perspectiva, venha-se a entender outro ponto de vista?*

De um modo geral, necessita-se de um método que parte, entre outras coisas, do princípio de que a interculturalidade significaria a abertura de uma cultura e religião a outras e vice-versa. Isso implica uma disposição intelectual de aprender com o outro de forma crítica; cruzar as fronteiras de uma cultura e abrir caminho para um fluxo bidirecional de ideias – e, possivelmente, para um fluxo múltiplo; buscar uma nova linguagem, que integre a experiência humana polissêmica e pluralista; uma visão bifocal da questão. "Se conhecemos apenas uma religião, cultura ou língua, não conhecemos cultura, religião ou língua" (Panikkar, 1979a). Ele o descreve como um método intercultural.

## **O MÉTODO INTERCULTURAL**

Para que o método intercultural seja aplicado nos Estudos Religiosos, é necessário, primeiramente, compreender melhor o conceito de interculturalidade e a relação entre religião e cultura, que foram propostos por Panikkar em sua antropologia intercultural da religião. Como vimos, é uma antropologia que "[...] não pode ser baseada em uma compreensão parcial do ser humano a partir dos dados fornecidos por uma única cultura" (Panikkar, 2016, p. 289) e que se baseou no *axioma*, que proclama que "[...] a autoconsciência" do ser humano "pertence à sua natureza"; "o que ele diz ou acredita sobre si mesmo pertence ao que ele é" (Panikkar, 2016, p. 291). Dessa forma, a antropologia "não pode ser uma ciência puramente objetiva: o homem não é um

simples objeto" (Panikkar, 2016, p. 291).

A partir desses pressupostos, ele constrói uma trilogia sobre a qual o *estudo intercultural da realidade* poderia oferecer o reconhecimento da religião em uma determinada cultura:

1) O que ele chama de *X* é "o predicado humano" que "existe em todas as culturas: a consciência" que a pessoa "dessa cultura tem de sua situação no mundo. [...] isto é, o enigma do homem como ele se vê, o que ele acredita ser, coletiva ou individualmente, isoladamente ou como parte de uma realidade maior, etc.";

2) o *Y* representa "um fim ideal ou um objetivo desta existência humana [...], o que o homem realmente acredita que seja, o que deve ser ou o que será";

3) "Em terceiro lugar, há a convicção de que *X* é diferente de *Y*, e que existe um caminho ou uma relação entre um e outro. [...] Essa função é o que poderíamos chamar de religião: o caminho que leva de *x* a *y*" (Panikkar, 2016, p. 304).

Nesse sentido, um método intercultural deve considerar a religião em seu *sentido amplo*, ou seja, como "[...] um modo de ser inerente ao ser humano e, portanto, concomitante a todas as suas atitudes, [...] como a dimensão última do homem". Sendo assim, "as diferentes formas de compreender e interpretar essa dimensão constituem as várias religiões em seu sentido antropológico [...]" (Panikkar, 2016, p. 305).

A visão de Panikkar sobre a relação entre religião e cultura pode nos ajudar a entender melhor essa noção de *religião como a dimensão última* da pessoa humana. Ele considera que:

a) *A religião é um fato cultural.*

[...] não teria sentido se a linguagem divina não fosse também uma linguagem inteligível para os homens de seu tempo. [...]

b) *A cultura é um fato religioso.*

Se excluirmos da cultura o fato religioso [...] e sua pretensão de oferecer o terreno no qual o homem pode desenvolver todas as suas potencialidades, a cultura deixa de ser tal [...].

c) *A cultura oferece à religião sua linguagem e a religião oferece à cultura seu conteúdo final.*

[...] As doutrinas religiosas dependem da situação cultural em que foram formuladas. Mas, ao mesmo tempo, a cultura humana nada mais é do que a cristalização dos esforços do homem para atingir seus fins últimos e intermediários (Panikkar, 2016, pp. 306-307, tradução nossa).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> a) *La religión es un hecho cultural. [...] no tendría sentido si el lenguaje divino no fuera igualmente un lenguaje inteligible a los hombres de su tiempo. [...] b) La cultura es un hecho religioso. Si excluimos de la cultura el hecho religioso, [...] y su pretensión de ofrecer el terreno en el que el hombre puede desarrollar todas sus potencialidades, la cultura cesa de*

Trata-se de uma relação intrínseca em ambas as direções, ou seja, "se a religião é eliminada da cultura por princípio, então a própria cultura também é diminuída. Por outro lado, [...] quando a religião é excluída da cultura, a religião também é excessivamente limitada" (Panikkar, 1982, p. 116). Deste modo, "a relação entre cultura e religião não deve ser estudada como relações entre duas entidades independentes; como as relações entre a Austrália e a Itália, etc. Não é um relacionamento desse tipo [...]" (Panikkar, 1982, p. 116). Citando o historiador britânico Arnold Toynbee, Panikkar diz que "não só a religião tem sido um fator cultural ao longo dos tempos, mas também a cultura é um fator com repercussões religiosas: a cultura de uma determinada época não é independente das crenças religiosas da mesma época" (Panikkar, 1982, p.116).

No entanto, seria necessário repensar as definições de cultura e religião, assim como a relação entre as duas. O *conceito de cultura*, porque *foi esquecido por muito tempo*, especialmente o fato de que "a cultura não é apenas esse corpo de conhecimento objetivo e verificável, mas também esse mito acolhedor e abrangente que dá coerência e unidade não científica a todo o nosso conhecimento". O mito "pertence à cultura, e o que está mais em crise hoje não é tanto o conhecimento particular e setorial, mas o tecido que os une a todos" (Panikkar, 1982, p. 117).

O *conceito de religião* deve ser redesenhado por razões semelhantes. Panikkar, faz, então, *um jogo de palavras com a etimologia (religare ou relegere)*, dizendo que a religião não é tanto aquilo que relega, aquilo que liga, mas aquilo que desvincula, ou seja, aquilo que liberta, amplia os horizontes do humano. Em termos histórico-religiosos, [...] a própria religião é um mito que permeia tudo e penetra nas profundezas da vida humana [...] (Panikkar, 1982, pp. 117-118).<sup>9</sup>

Todos esses elementos reforçam a importância do *caráter intercultural dos Estudos Religiosos*, que deveriam se basear "em seu *método* [...] mais do que em seu assunto" (Panikkar, 1981b, p.4). Nas notas de uma de suas aulas, Panikkar dá o seguinte exemplo para ilustrar o que ele quis dizer:

A Índia [...] não é primordialmente um objeto de estudo. É um campo cultural de onde podemos usar categorias indianas para entender os fenômenos humanos, mesmo aqueles não diretamente relacionados à Índia. Não fazemos "Orientalismo" ou mesmo "Budismo", mas tentamos integrar formas de pensar orientais ou budistas para elucidar problemas religiosos [...] (Panikkar, 1981b, p.

---

*ser tal [...]. c) La cultura ofrece a la religión su lenguaje y la religión ofrece a la cultura su contenido último. [...] Las doctrinas religiosas son todas dependientes de la situación cultural en la que se han formulado. Pero, al mismo tiempo, la cultura humana no es sino la cristalización de los esfuerzos realizados por el hombre para alcanzar su fin último y los fines intermedios*

<sup>9</sup> *la religione non è tanto quello che relega, quello che lega, bensì quello che slega, cioè quello che libera, allargando gli orizzonti dell'umano. Parlando in termini storico-religiosi, [...] la religione stessa è un mito che pervade tutto e penetra nel profondo della vita umana.*

4, tradução nossa).<sup>10</sup>

Para que isso seja colocado em prática, é realmente necessário conhecer de forma factual – também para poder ensiná-las – várias *culturas e religiões*, pois no método intercultural se ensina uma religião, como o budismo por exemplo, também como uma metodologia que pode "fornecer ferramentas para a compreensão da dimensão religiosa do homem" (Panikkar, 1981b, p. 4). O objetivo principal não é "[...] produzir crentes ou ter uma atitude apologética, positiva ou negativa, mas apenas aprofundar e ampliar nossa capacidade de compreender a dimensão religiosa [...] do próprio ser humano", na perspectiva da religião estudada (Panikkar, 1981b, p. 4). "[...] Isso significa que uma visão bifocal da questão é fundamental. Se conhecemos apenas uma religião, uma cultura ou uma língua, não conhecemos a cultura, religião ou língua" (Panikkar, 1981b, p. 5). Esta é a principal premissa do método intercultural para os estudos religiosos. Mas não há apenas um método desenvolvido pelo autor para a interculturalidade.

## DESDOBRAMENTOS DO MÉTODO INTERCULTURAL

De acordo com o teólogo australiano Gerard Hall (1950-), o [...] desafio de Raimon Panikkar aos filósofos e teólogos de nosso tempo é precisamente o de conscientizar a importância teórica e prática da hermenêutica intercultural e inter-religiosa. Para enfrentar esse desafio, Panikkar apresenta suas três ideias fundamentais de hermenêutica diatópica, diálogo dialógico e equivalência homeomórfica (Hall, 2010, p. 46, tradução nossa).<sup>11</sup>

Sua primeira tentativa de aplicar um de seus métodos interculturais teria sido em sua tese de doutorado em Teologia, que se tornou o já mencionado livro *O Cristo Desconhecido do Hinduísmo* (1971). O método é chamado de *equivalência homeomórfica* (literalmente, *formas semelhantes*) e

[...] sugere que pode haver uma "correlação de funções" entre crenças específicas em religiões ou culturas distintas. Nesse caso, a correlação não pode ser imposta de fora, mas precisa ser descoberta de dentro por meio do que é

---

<sup>10</sup> *India [...] is not primarily an object of study. It is rather a cultural field from where we can use Indian categories to understand human phenomena, even those not directly related to India. We do not do Orientalism or even "Buddhism" but try to integrate Oriental or Buddhist ways of thinking to elucidate religious problems.*

<sup>11</sup> *Raimon Panikkar's challenge to the philosophers and theologians of our time is precisely one of raising to consciousness the theoretical and practical importance of intercultural and interreligious hermeneutics. In order to meet this challenge, Panikkar introduces his three pivotal ideas of diatopical hermeneutics, dialogical dialogue and homeomorphic equivalence.*

chamado de "transformação topológica" (Hall, 2010, p.55, tradução nossa).<sup>12</sup>

Este termo é usado em geometria para *designar um sistema de equivalências em topologia geométrica*, o que Panikkar chama de "uma espécie de analogia de terceira ordem. Tendo em mente que toda cultura tem seus critérios de verdade, beleza e bondade, o que importa é superar o colonialismo cultural" (Panikkar, 2012b, p. 45).

Nesse contexto, é importante destacar a importância significativa da abordagem *panikkariana* dos equivalentes homeomórficos. Esta abordagem revela novas formas de conceber a dignidade humana e põe em causa a imposição de um modelo único de bem-estar para a humanidade. Panikkar reconhece a existência de valores transculturais, ou seja, valores de aceitação universal, no entanto, ele desafia sua extrapolação e a ideia de que eles podem ser universalmente aplicáveis de forma absoluta. Embora os valores que transcendem as culturas possam ter um escopo global, eles frequentemente manifestam a supremacia intelectual, política e econômica do Ocidente (Kopecka-Verhoeven, 2008).

Ele usa, por exemplo, esse método para distinguir e conectar Deus e *Brahman*<sup>13</sup>. Por um lado, "o Deus abraâmico – a quem definimos como diferente, protetor, criador, juiz, providência" e, por outro lado (*Brahman*), um Ser Absoluto infinito, que representa a "realidade suprema da Índia", de quem nada está separado ou pode ser abstraído. "Chamamos Deus e *Brahman* de equivalentes homeomórficos, porque eles não representam a mesma função, mas a função equivalente correspondente nos respectivos sistemas de pensamento" (Panikkar, 1989, p. 213). Ou seja, para os hindus, *Brahman* desempenharia um papel semelhante ao de Deus para as religiões abraâmicas sem ter o mesmo significado.

"A equivalência homeomórfica não apenas identifica pontos de encontro, mas também sugere um processo de fertilização mútua" ao interpretar os "sistemas de símbolos além de uma tradição" que estão presentes "em um encontro intercultural". Isso nos ajudaria a "pensar e entender" esses símbolos, que "estão ligados e abertos. Sua interpretação nunca se esgota porque representam a relação e, portanto, um dinamismo constitutivo. Eles são concretos, sempre ligados a uma visão de um mundo particular" (Kopecka-Verhoeven, 2008, p. 187).

O segundo método que ele propôs foi a *hermenêutica diatópica*, que pretendia ser um contraponto ao círculo hermenêutico proposto por Heidegger "que sugeria que só podemos conhecer algo se primeiro tivermos um certo grau de pré-compreensão". Panikkar, no entanto, se perguntou: "Como podemos entender algo que não pertence

---

<sup>12</sup> [...] suggests there may be a "correlation of functions" between specific beliefs in distinct religions or cultures. If so, the correlation cannot be imposed from outside but needs to be discovered from within through what is called a "topological transformation."

<sup>13</sup> Pérez Pietro (2008) também faz uma boa análise desses dois conceitos na obra de Panikkar.

ao nosso círculo?' A teoria hermenêutica clássica é incapaz de responder a essa pergunta", porque "se concentrou na compreensão monocultural quando um certo grau de pré-compreensão pode realmente ser assumido", uma vez que se trata de um contexto ocidental. "No entanto, em um contexto inter-religioso ou intercultural, tal pré-compreensão que dá origem ao círculo hermenêutico pode muito bem não existir", caso em que outro tipo de hermenêutica seria necessário:

[...] hermenêutica diatópica, literalmente, a arte de chegar ao entendimento "através de lugares" (*dia-topoi*) ou tradições que não compartilham padrões comuns de compreensão e inteligibilidade. Esse tipo de hermenêutica se distingue da hermenêutica "morfológica" e "diacrônica": a primeira opera dentro de uma única tradição, sintetizada na transmissão dos significados e valores de uma cultura (*morphe = formas*) aos jovens; a segunda também opera dentro de uma única tradição histórica na qual, no entanto, a lacuna entre intérprete e interpretado aumentou "ao longo do tempo" (*diachronis*) (Hall, 2010, p.47, tradução nossa).<sup>14</sup>

Esse tipo de hermenêutica diatópica é o que acontece quando ocorre o diálogo intrarreligioso, o encontro com o outro dentro do ser. "Pois é somente quando nos encontramos entre dois mundos, dois *topoi*, que eles se revelam pela primeira vez e são, portanto, discutíveis". Nesse tipo de encontro,

nosso próprio mito perde seu caráter de garantia indiscutível e toma consciência de seus limites e, portanto, também de suas possibilidades. É por meio do outro [...] que nos tornamos capazes de criticar, renovar e aprofundar nossa visão de mundo (Krieger, 1996, p. 216).

O resultado desse encontro, se de fato bem realizado, é o surgimento de uma "linguagem comum, na qual as duas religiões, que antes eram percebidas como exclusivas uma da outra, agora são vistas como complementares e mutuamente frutíferas" (Krieger, 1996, p. 216). Para Hall,

Nesse sentido, a hermenêutica diatópica é completamente pós-moderna em sua recusa em colonizar o "outro" com seu próprio conjunto de pressuposições religiosas ou culturais. Apesar da diferença radical que separa religiões e culturas, a hermenêutica diatópica cria um espaço de mutualidade no qual

---

<sup>14</sup> [...] *diatopical hermeneutics, literally, the art of coming to understanding "across places" (dia-topoi) or traditions which do not share common patterns of understanding and intelligibility. This type of hermeneutics is distinguished from "morphological" and "diachronical" hermeneutics: the first operates within a single tradition, epitomized in the transmission of a culture's meanings and values (morphe=forms) to the young; the second also operates within a single historical tradition in which, however, the gap between interpreter and interpreted has widened "across time" (diachronis).*

emergem a comunicação e a compreensão (Hall, 2010, p. 54, tradução nossa).<sup>15</sup>

O outro método que emerge dessa hermenêutica é o "diálogo dialógico, uma forma particular de encontro que se recusa a tratar as crenças religiosas ou culturais como meros signos, considerando-as como símbolos vivos de uma experiência religiosa ou cultural mais primordial" (Hall, 2010, p.54). O diálogo dialógico consiste em lidar com a compreensão dos contextos culturais de diferentes tradições e que promove o encontro entre pessoas e não entre doutrinas. As doutrinas podem ser discutidas, desde que os contextos sejam claros.

Dizer que toda religião, ou melhor, toda tradição religiosa, é uma linguagem, é mais do que uma metáfora. Panikkar afirma efetivamente que toda religião é uma nova linguagem. A co-naturalidade linguística corresponde em seu raciocínio à co-naturalidade religiosa. Se as religiões representam as expressões de uma dimensão humana "universal" que foi chamada de fé, as línguas são horizontes da respectiva inteligibilidade de cada cultura. Não são simples instrumentos de transmissão de informação. Na verdade, nenhuma língua é intercultural por natureza. E como cada língua representa uma visão particular do mundo, os parceiros no diálogo devem levar em consideração as particularidades da língua do outro. Esse já é o problema da interculturalidade (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 178, tradução nossa).<sup>16</sup>

Os métodos interculturais, portanto, ocorrem no pensamento de Panikkar a partir de seus estudos de religião comparada e diálogo inter-religioso, acompanhados do diálogo intrarreligioso, que levaria à "descoberta em si mesmo de que o Outro pode ter um lugar nele". Essa descoberta também é importante "para testar nossa própria perspectiva da verdade e nos libertar de nossos mitos" e "[...] procurar no Outro o que a nossa cultura não pode dizer". Em sua opinião, a relatividade radical no contexto intercultural reside no fato de que

aceitar o Outro em toda a sua especificidade cultural é, em última análise, aceitar deixar-se despojar um pouco da própria cultura e da própria especificidade. Cada um é único por um lado e, por outro lado, se eu não fosse o

---

<sup>15</sup> *In this sense, diatopical hermeneutics is thoroughly postmodern in its refusal to colonize the 'other' with one's own set of religious or cultural presuppositions. Despite the radical difference separating religions and cultures, diatopical hermeneutics creates a space of mutuality in which communication and understanding emerge.*

<sup>16</sup> *Dire que chaque religion, ou plutôt chaque tradition religieuse, est une langue, est plus qu'une métaphore. Panikkar soutient effectivement que chaque religion est une nouvelle langue. La connaturalité linguistique correspond dans son raisonnement à la connaturalité religieuse. Si les religions représentent les expressions d'une dimension humaine « universelle » que l'on a appelé la foi, les langues sont des horizons d'intelligibilité respectifs à chaque culture. Elles ne sont pas de simples instruments pour passer de l'information. De fait, aucun langage n'est interculturel par nature. Et comme chaque langage représente une vue particulière du monde, les partenaires du dialogue dialogal doivent prendre en compte les particularités du langage de l'autre. C'est déjà le problème de l'interculturalité.*

outro, não poderia falar sobre ele (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 161).<sup>17</sup>

Esse tipo de atitude seria necessária para tornar o absolutismo mais difícil, uma vez que "pressupõe uma teoria segundo a qual nem o mundo nem qualquer conceito, categoria, método ou ponto de vista podem ser considerados como universalmente válidos a priori ou como entidades imutáveis" (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 163).

A interação fundamental entre cultura e linguagem, apresentada por Panikkar há mais de quatro décadas, é agora considerada o esteio dos estudos interculturais.

[...] Para evitar a armadilha do etnocentrismo, que julga os outros em relação aos seus princípios supostamente universais, os alunos tomam consciência da natureza relativa de sua relação com os valores, o que logicamente permitirá uma abordagem mais humilde e, portanto, menos conflituosa com os outros. O objetivo das tentativas didáticas é, então, comunicar melhor, conhecer a outra cultura e manipular melhor seus códigos culturais, evitando assim mal-entendidos e "choques culturais". Tanto mais que a abertura à cultura do outro mobiliza as atitudes psico-sócio-afetivas dos indivíduos e constitui uma condição essencial para o entendimento entre várias pessoas (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 179, tradução nossa).<sup>18</sup>

É com base em tudo o que acaba de ser dito que Panikkar propõe um método intercultural específico para o estudo das religiões, levando em conta que tais estudos são, também, interculturais e *multirreligiosos*. Suas distinções são fundamentalmente baseadas em disciplinas relacionadas, como a *teologia*, que tem como ponto de partida *o seio de uma religião*, e a *filosofia*, que *começa no ventre de uma cultura* (Panikkar, 1981b, p. 5). Os estudos religiosos, por outro lado, devem ter "um ponto de partida, que deve ser concreto, isto é, situado em uma determinada cultura ou religião", mas ter "a pretensão inerente de ir além (dela)", buscando "encontrar uma nova linguagem, que integre a experiência humana polissêmica e pluralista – sem atingir o nível de abstração das ciências formais" (Panikkar, 1981b, p. 5). Tais estudos querem "entender a religião e não apenas detectar estruturas formais" (Panikkar, 1981b, p. 5). Como resultado,

[...] os estudos interculturais da religião são diferentes das formalizações de leis

---

<sup>17</sup> *accepter l'Autre dans toute sa spécificité culturelle, c'est finalement accepter de se laisser déposer quelque peu de sa propre culture et de sa propre spécificité. Chacun est unique d'une part, et d'autre part, si je n'étais pas l'autre, je ne pourrais pas parler de lui*

<sup>18</sup> *[...] Pour éviter le piège de l'ethnocentrisme, qui juge les autres par rapport à ses principes supposés universels, les élèves prennent conscience du caractère relatif de leur rapport aux valeurs, ce qui permettra logiquement une approche plus humble et donc moins conflictuelle avec les autres. Le but des tentatives didactiques est ensuite de mieux communiquer, de connaître l'autre culture et de mieux manipuler ses codes culturels, d'éviter ainsi les malentendus et « les chocs culturels ». D'autant plus que l'ouverture à la culture de l'autre mobilise des attitudes psycho-socio-affectives des individus et constitue une condition essentielle de la compréhension entre diverses personnes.*

matemáticas ou simples descrições de estruturas, por mais úteis que sejam, mesmo como passos introdutórios no estudo da religião. [...] não são apenas um a priori humano ou o estudo das condições de possibilidade da religião. [...] Nosso laboratório é o ser humano total vivendo em seu ambiente real (Panikkar, 1981b, p. 5, tradução nossa).<sup>19</sup>

Se pudéssemos então fazer um resumo do método intercultural apresentado por Panikkar, diríamos que são passos bastante necessários para os estudos interculturais das religiões, entre outras coisas:

1. Uma maneira de olhar para a religião e a cultura como intrinsecamente conectadas;
2. Uma característica própria dos Estudos Religiosos, que utilizam as religiões e culturas como ferramentas para ampliar a compreensão do ser humano;
3. Abertura para aprender com outras culturas, numa postura de reciprocidade;
4. Pluri-religioso; ou seja, considera mais de uma religião;
5. Uma forma de estudar as religiões que não busca apenas descobrir e descrever suas estruturas formais, mas também criar um novo vocabulário que possa expressar a complexidade da totalidade da experiência humana.
6. Conhecimento de várias religiões para que as questões humanas possam ser olhadas de diferentes perspectivas.

É difícil saber qual foi a reação de seus colegas durante a conferência na qual ele apresentou esse método, visto que esses documentos não estavam acessíveis ou nem existem mais. No entanto, há indícios de que pelo menos um deles teria concordado com Panikkar, se não na época, mais tarde. Em seu artigo para a revista da *American Academy of Religion* (AAR), Ninian Smart afirma que

Como humanos, temos tipos semelhantes de experiências em diferentes culturas. Isso não é negar que diferenças e particularidades são importantes. [...] Podemos observar graus de sobreposição entre ideias e experiências em culturas variadas. [...] Podemos ver que existem dimensões de espiritualidade e organização em cada tradição religiosa: as dimensões do mito e da narrativa, da ética e da lei, da doutrina e da filosofia, da experiência e da emoção, da organização e influência social, do ritual e da expressão prática, da manifestação material, e assim por diante (Smart, 2001, p. 544, tradução nossa).<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> [...] *les études interculturelles en Religion sont différentes des formalisations de lois mathématiques ou de simples descriptions de structures, aussi utiles soient-elles, même comme étapes introductives dans l'étude de la religion. [...] n'est pas seulement un a priori humain ou l'étude des conditions de possibilité de la religion. [...] Notre laboratoire est l'être humain total vivant dans son environnement réel.*

<sup>20</sup> *As humans we have similar kinds of experience in differing cultures. This is not to deny that differences and particularities are important. [...] we can observe degrees of overlap between*

Nesse sentido, ele propõe algo que é, por um lado, contrário à visão *panikkariana*, que defende que mantenhamos as diferenças, especialmente em relação à linguagem, e, por outro lado, vai na mesma direção do autor catalão quanto à necessidade de criar uma nova linguagem. Para Smart, "nosso vocabulário intercultural poderia muito bem ser expandido para que estejamos no início de uma língua verdadeiramente internacional" (Smart, 2001, p. 544).

Ele também sugere um *renascimento dos esforços na fenomenologia*, para *restaurar a visão de uma abordagem científica dos estudos religiosos* e como um *poderoso complemento à sociologia da religião* que carece de *profundidade intercultural fenomenológica*. E, aqui, ele acrescenta o lado interdisciplinar, dizendo que "quando os três campos da fenomenologia, antropologia e sociologia estiverem verdadeira e solidamente integrados, então uma formação religiosa verdadeiramente avançada será alcançada" (Smart, 2001, p. 545).

A visão multirreligiosa também está presente, pois ele proclama "que a pesquisa acadêmica deve incluir um estudo sério das religiões do mundo", paralelo aos "estudos culturais", das "visões de mundo", tendo em vista que certamente haverá "sobreposições" entre elas.

Isso definiria os contornos de uma visão de mundo global e (espero) de tolerância. Também ajudaria, de forma aplicada, na busca de diálogos mútuos. Seria um serviço filosófico útil apresentar um mapa das sobreposições entre crenças e onde não há conflitos (Smart, 2001, p. 548, tradução nossa).<sup>21</sup>

Não é possível saber se Panikkar o influenciou ou não, mas é certo que, se ele pensava assim na época, deveria ter concordado com seu colega catalão.

Por fim, Panikkar também fala de sua própria experiência intercultural e da importância da *experiência vivida* como algo *inefável*, o que demonstra a impossibilidade de objetivar a cultura.

Quatro fontes me trouxeram ao que sou hoje: as tradições cristã, hindu, budista e secular, cada uma das quais levo a sério. O fato de estar na encruzilhada dessas quatro culturas sempre me deu um duplo sentimento: por um lado, um sentimento de desenraizamento, perseguido aqui pela minha cor, ali pela minha religião, etc.; e, por outro lado, esta experiência crucificante fez-me querer ir

---

*ideas and experience in varied cultures. [...] we can see that there are dimensions of spirituality and organization in each religious tradition: the dimensions of myth and narrative, of ethics and law, of doctrine and philosophy, of experience and emotion, of social organization and influence, of ritual and practical expression, of material manifestation, and so on.*

<sup>21</sup> *This would define the outlines of a global worldview and (hopefully) of tolerance. It would also help, in an applied way, with the pursuit of mutual dialogues. It would be a useful philosophical service to come up with a map of the overlaps between beliefs and where there are not conflicts.*

além do desenraizamento para um enraizamento cada vez mais profundo. Isso me levou a um pluralismo radical; não acredito mais no monoteísmo, na unicidade da verdade. A verdade em si é pluralista (Panikkar, 1984a, p. 51, tradução nossa).<sup>22</sup>

É muito importante notar aqui alguns aspectos de sua personalidade que ajudarão a entender uma das questões colocadas pela pesquisa, especialmente aquelas relativas à não aceitação de Panikkar em alguns ambientes acadêmicos e conhecer as razões pelas quais seu trabalho não foi tão difundido, por exemplo, na França e em outros países do norte da Europa. Parece que suas múltiplas pertencas, sua cor de pele, seu sotaque, podem ter desempenhado um papel importante.

Ele continua seu testemunho dizendo:

[...] O que me deixa pouco à vontade sobre a formulação intercultural é a inter-relação fundamental de todas as coisas. Claro, estamos todos em uma cultura que está tentando se abrir aos outros, mas não podemos superar o etnocentrismo; temos que reconhecer que nossa perspectiva é limitada, não podemos ter uma visão global com um alcance de 360°. A interculturalidade é uma continuação de uma certa mentalidade que diz: agora temos algo realmente universal. Não! Está-se sempre dentro de uma cultura, não se pode estar "entre" culturas (Panikkar, 1984a, pp. 50-51, tradução nossa).<sup>23</sup>

Um dos mais importantes estudiosos do pensamento de Panikkar, o filósofo e teólogo espanhol Vicentino Pérez Prieto (1954-), defende que é por isso que Panikkar disse em seus escritos que "existem invariantes culturais, mas não há cultura universal". Ou seja, "há elementos culturais que nos unem, nos conectam, nos permitem relacionar-nos, mas sempre a partir de universos culturais concretos. A chamada cultura universal é apenas a expressão de uma cultura dominante", que ignora "a riqueza de outras culturas" (Pérez Prieto, 2012, p. 124). É nesse sentido, portanto, que "a interculturalidade exige uma transformação – uma *metanoia* radical, como Panikkar gosta de dizer – do modo de pensar e ver a alteridade" (Pérez Prieto, 2012, p. 129).

---

<sup>22</sup> *Four sources have led me to what I am today: the Christian, Hindu, Buddhist and secular traditions, each of which I take seriously. The fact of being at the crossroads of these four cultures has always given me a double feeling: on the one hand a feeling of uprootedness, persecuted here for my color, there for my religion, etc.; and on the other hand, this crucifying experience has made me want to go beyond the uprootedness to an ever-deepening rootedness. This has led me to a radical pluralism; I no longer believe in monotheism, in the unicity of truth. Truth itself is pluralistic.*

<sup>23</sup> *What makes me ill at ease about the intercultural formulation is the fundamental interrelatedness of all things. Of course, we are all in a culture which is trying to be open to others, but we can't overcome ethnocentrism; we have to recognize that our perspective is limited, we cannot have a global vision with a 360 range. Interculturalism is a continuation of a certain mentality which says: now we have something really universal. No! One is always within a culture, one can't be "between" cultures.*

A filosofia intercultural *panikkariana* seria, portanto, baseada [...] na busca da verdade que está na diversidade fecunda das diversas culturas, despidas. Também naquelas culturas qualificadas de “menores”; as culturas dos esquecidos e dos excluídos, as culturas dos sem voz e sem rosto que habitam a Terra. A imposição de um modelo cultural apresentado como universal e insubstituível, afoga essas culturas e gera a incapacidade para a escuta das culturas diferentes que leva ao ódio e à guerra [...] (Pérez Prieto, 2012, p. 124, tradução nossa).<sup>24</sup>

Daí, "a necessidade de desarmar a cultura dominante [...] com base em experiências autênticas de diálogo" (Pérez Prieto, 2012, p. 129), tendo a interculturalidade como método, para poder, talvez, construir relações mais pacíficas entre os povos do mundo.

É nessa tentativa que Panikkar utilizou o método intercultural com seus alunos em um projeto cuja tese é *a interculturalidade como caminho para a paz*. A metodologia utilizada baseou-se, em linhas gerais, no pressuposto de que "a paz é uma aspiração universal, mas todas as tentativas de alcançá-la sempre se basearam, desde os primeiros impérios até a *pax americana*, nas grandes intuições de uma única cultura [...]", que ignorava o fato de que a interculturalidade é um "elemento constitutivo da natureza humana". (Panikkar, 2008b, p. 52). Tratarei mais detalhadamente deste assunto em um próximo artigo.

Na conclusão de seus estudos sobre a filosofia intercultural na obra de Panikkar, Maria Kopencka-Verhoeven constatou que esse é "o elemento inovador" que ele "traz [...], para o universo intelectual", uma vez que

[...] relaciona uma atitude filosófica ao surgimento de problemas sociais e políticos ligados em particular ao encontro intercultural. [...] Reexamina as questões fundamentais do ser humano de um ponto de vista intercultural, o que significa, em suma, que desafia as reivindicações universalistas das diferentes tradições culturais, descobrindo certamente os seus limites, mas também as suas possibilidades de fecundação recíproca [...] (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 229, tradução nossa).<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> [...] na busca da verdade que está na diversidade fecunda das diversas culturas, espidas. Tamén naquelas culturas cualificadas de “menores”; as culturas dos esquecido e dos excluídos, as culturas dos sen voz e sen rostro que habitan a Terra. A imposición dun modelo cultural presentado como universal e insubstituíble, afoga esas culturas e xera a incapacidade para a escoita das culturas diferentes que levan ao odio e a guerra. [...]

<sup>25</sup> [...] il a mis en rapport une attitude philosophique avec l'émergence de problèmes sociaux et politiques liés notamment à la rencontre interculturelle. [...] Il réexamine les questions fondamentales de l'être humain d'un point de vue interculturel, ce qui signifie, en définitif, qu'il met en cause les prétentions universalistes des différentes traditions culturelles, en découvrant certes leurs limites mais aussi leurs possibilités de fécondation réciproque. C'est

Este teria sido, então, o grande mérito deste pensador incansável, que foi capaz de reunir pessoas de todos os continentes para sua causa” (Kopencka-Verhoeven, 2008, p. 229) e, em minha pesquisa pude constatar que, também, representa uma de suas principais contribuições para o estudo das religiões, ainda que pouco divulgada ou conhecida no mundo acadêmico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos, portanto, que o método intercultural se dá, no pensamento de Panikkar, a partir de seus estudos da religião comparada e teorias do diálogo inter-religioso acompanhados do diálogo intrarreligioso e que também é composto por métodos que ele criou para tais estudos e práticas dialógicas. É a partir e considerando esses métodos que Panikkar propôs seu método intercultural, específico para o estudo das religiões, levando em consideração que tais estudos também são interculturais e *multirreligiosos*. Pode-se dizer que o método intercultural é um passo necessário para o estudo intercultural das religiões e para o seu ensino.

Ele foi construído sobre uma trilogia a partir da qual o *estudo intercultural da realidade* poderia oferecer ferramentas para uma melhor compreensão da religião em uma determinada cultura. Nesse sentido, o método intercultural deve considerar a religião em um *sentido amplo*. No entanto, seria necessário repensar as definições de cultura e religião, e a relação entre as duas. Para que isso seja colocado em prática, é realmente necessário conhecer factualmente – mas também ser capaz de ensinar – várias *culturas e religiões*, pois no método intercultural, uma religião também é ensinada como uma metodologia que pode “fornecer ferramentas para a compreensão da dimensão religiosa do homem” (Panikkar, 1981, p. 4). Esta é, portanto, a principal premissa do método intercultural para os estudos religiosos.

Vimos, também, que Panikkar fala de sua própria experiência intercultural e da importância da *experiência vivida* como algo *inefável*, demonstrando a impossibilidade de se objetivar a cultura. Alguns aspectos de sua personalidade também me ajudaram a entender uma das questões levantadas pela pesquisa, relativa aos obstáculos para a boa recepção de seu pensamento nos meios acadêmicos e a entender melhor as razões de sua falta de ressonância, especialmente na França e em outros países do norte da Europa. Tive a impressão de que suas múltiplas afiliações, a cor de sua pele, seu sotaque indefinível, podem ter desempenhado um papel importante nesse relativo fracasso.

---

*le grand mérite de ce penseur infatigable, qui a pu rallier à sa cause des gens à travers les continents.*

Em vista do que foi apresentado e analisado aqui, a presença e a importância do método intercultural nos estudos religiosos, especialmente no que diz respeito às possibilidades de cooperação e diálogo, foram amplamente demonstradas. No entanto, resta saber quando e como esse método pode ser utilizado na prática atual da disciplina. Embora parte da solução seja encontrar diferentes definições e novas linguagens mais inclusivas e adaptadas ao contexto contemporâneo, especialmente para atender às exigências decoloniais, antirracistas, de diversidade e de justiça de gênero, o método intercultural de Panikkar aponta possíveis caminhos e desafios. Enfatizo a necessidade de se conhecer a diversidade de culturas e tradições a serem aprendidas, mas também ensinadas, dentro do quadro dialógico.

Pesquisas futuras devem considerar o valor de tal método para a sociedade no mundo de hoje e, posteriormente, a conveniência de ser aplicado como uma estratégia para a paz em outros contextos multiculturais.

## REFERÊNCIAS

Chang-Ro, Y., & Yusa, M. (Eds.). (2014). *Proceedings: Symposium on the dialogical dialogue and Raimon Panikkar (Baltimore, November 2013)*. *Cirpit Review: Intercultural Center Dedicated to Raimon Panikkar*, (5). Mimesis.

<https://www.torrossa.com/it/resources/an/2971712>

Greschat, H.-J. (2005). *O que é ciência da religião?* (F. Usarski, Trad.). Paulinas.

Hall, G. (2010). Raimon Panikkar's intercultural and interreligious hermeneutics.

*Cirpit Review: Intercultural Center Dedicated to Raimon Panikkar*, (1), 45–59.

[https://gerardhalls.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/08/panikkars-intercultural-interreligious-hermeneutics\\_ghall.pdf](https://gerardhalls.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/08/panikkars-intercultural-interreligious-hermeneutics_ghall.pdf)

Kopecka-Verhoeven, M. (2008). *Raimon Panikkar et l'interculturel: Racines*

*théologiques et environnement philosophique d'une ontologie relationnelle*

(Tese de doutorado, École Pratique des Hautes Études).

<https://journals.openedition.org/asr/666>

- Krieger, D. J. (1996). Methodological foundations for interreligious dialogue. In J. Prabhu (Ed.), *The intercultural challenge of Raimon Panikkar* (pp. 201–223). Orbis Books.
- Meza Rueda, J. L. (2009). *La antropología de Raimon Panikkar: y su contribución a la antropología teológica cristiana* [Tese de doutorado, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://hdl.handle.net/20.500.12032/110904>
- Panasiewicz, R. (2020). Diálogo inter-religioso. In C. Ribeiro, G. Aragão, & R. Panasiewicz (Eds.), *Dicionário do pluralismo religioso*. Recriar.
- Panikkar, R. (1967a). The relation of Christians to their non-Christian surroundings. In J. Neuner (Ed.), *Christian revelation and world religions* (pp. 143–184). Burns & Oates.
- Panikkar, R. (1967b). *Christian interpretation of other men's religiousness* [Manuscrito mimeografado]. Arquivos pessoais.
- Panikkar, R. (1972). *Seminar in cross-cultural religious anthropology* [Manuscrito mimeografado]. Arquivos pessoais.
- Panikkar, R. (1975). *Dialogue and dialectics* [Nota manuscrita]. Arquivos pessoais.
- Panikkar, R. (1979). *Myth, faith and hermeneutics: Cross-cultural studies*. Paulist Press.
- Panikkar, R. (1981). *The study of religions in 1981* [Manuscrito mimeografado]. Arquivos pessoais.
- Panikkar, R. (1982). Un progetto di teologia indù-cristiana. In B. Mondin (Ed.), *Dove va la teologia? Il libro Europeo*, 5(18), 113–121.

Panikkar, R. (1984). Endogenous development? *Interculture*, 17(3), 32-62. ISSN: 0712-1571.

Panikkar, R. (1988). What is Comparative Philosophy Comparing? In: G. J. Larson and E. Deutsch (Eds.), *Interpreting Across Religious Boundaries*. Princeton University Press.

Panikkar, R. (1989). Identity and non-contradiction: Two schemes of intelligibility. In T. R. V. Murti (Ed.), *Indian philosophical tradition*, 1(1), pp. 207–215. Banaras Hindu University.

Panikkar, R. (2008). *Paix et désarmement culturel*. Actes Sud.

Panikkar, R. (2012). *Cultures et religions en dialogue: Pluralisme et interculturalité* (Opera Omnia). Cerf.

Panikkar, R. (2013). *The rhythm of being: The Gifford lectures*. Orbis Books.

Panikkar, R. (2016). *Religi3n y religiones (Opera Omnia)* [E-book]. Herder Editorial. <https://herdereditorial.com/obras-completas-tomo-ii-religion-y-religiones-9788425432798>

P3rez Prieto, V. (2012). *Filosofia comparativa, integradora e en di3logo intracultural de Raimon Panikkar* [Tese de doutorado, Universidade de Santiago de Compostela].

Smart, N. (1975). The exploration of religion and education. *Oxford Review of Education*, 1(2), 99–105. <https://www.jstor.org/stable/1050217>

Usarski, F. (2014). A ci3ncia da religi3o como disciplina auxiliar da teologia das religi3es. *Pistis & Praxis*, 6(2), 719–736. DOI: 10.7213/revistapistispraxis.06.002.DV04

Usarski, F. (2018). *A construção do diálogo: O Concílio Vaticano II e as religiões*. Paulinas.

**Apoio:** Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.  
**Conflito de interesses:** A autora declara não haver conflito de interesses.  
**Recebido em:** 12-05-2025.  
**Aprovado em:** 20-02-2026.  
**Editora de seção:** Giseli do Prado Siqueira